Gómez Pereira

ANTONIANA MARGARITA

Gómez Pereira

ANTONIANA MARGARITA

REPRODUCCIÓN FACSIMILAR DE LA EDICIÓN DE 1749

TRADUCCIÓN
José Luis Barreiro Barreiro
Concepción Souto García

TRASLACIÓN Y ACTUALIZACIÓN LINGÜÍSTICA
Juan Luis Camacho Lliteras

ESTUDIO PRELIMINAR Y VERSIÓN AL ESPAÑOL
José Luis Barreiro Barreiro

2000
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACIÓN GUSTAVO BUENO

PEREIRA, Gómez (1500-1558)
[Antoniana Margarita. *Español–Latín*]
Antoniana Margarita / Gómez Pereira ; traducción José Luis Barreiro Barreiro. Concepción Souto García ; traslación y actualización lingüística Juan Luis Camacho Lliteras ; estudio preliminar y notas José Luis Barreiro Barreiro. – Santiago de Compostela : Universidade, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico ; Oviedo : Fundación Gustavo Bueno, 2000. – 852 p. (páx. var.) ;
25 cm. – Inclúe reprod. facs. da ed. de: Madrid : Tipógrafo Antonio Marín, 1749. – D. L. 2528-1999. – ISBN 84-8121-805-7 (Univ. Santiago). ISBN 84-930676-2-8 (Fund. Gustavo Bueno)

1. Pereira, Gómez (1500-1558). I. Barreiro Barreiro, José Luis. II. Souto García, Concepción. III. Camacho Lliteras, Juan Luis. IV. Universidade de Santiago de Compostela. Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, ed. V. Fundación Gustavo Bueno (Oviedo), ed.

Edita
SERVICIO DE PUBLICACIÓNS
DA UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
Campus universitario sur

Deseño e maquetación
LIÑA PREIMPRESIÓN S.L.

Imprime
IMPRENTA UNIVERSITARIA
Pavillón de Servicios
Campus universitario sur

ÍNDICE

I. ESTUDIO PRELIMINAR

1. Tres valoraciones paradigmáticas

"...que había filósofos españoles y quienes eran, tuve empeño en conocerlos un poco de cerca, y con tal mira he ido y voy reuniendo una colección de libros filosóficos españoles, donde no faltan algunas rarezas, y extractando, y copiando casi en las bibliotecas públicas los que ni poseo ni tengo apenas esperanza de poseer nunca. Uno de estos es, por mi desdicha, la *Antoniana Margarita*, de la cual pudiera decir, parodiando a otro propósito unas palabras de Escalígero, que *en más estimaría poseer un ejemplar que ser rey de Celtiberia...*"

"A fines del año pasado oí que varios miembros influyentes de la Sociedad de Bibliófilos trataban de reimprimir la *Margarita*, y aun se me preguntó por tercera persona dónde había algún ejemplar que pudiera servir de texto para la reproducción. Excuso decir a Vd. el júbilo que me causó la noticia. A los pocos meses, la Sociedad publicó un nuevo libro. Mi gozo en un pozo: la obra impresa no era la *Antoniana*, sino el *Libro del potro y descendencia de los caballos guzmanes*. Confieso que toqué el cielo con las manos, y en mis adentros maldije de la bibliofilia y del primero que tuvo tal manía en el mundo. Cuatro o cinco sociedades de bibliófilos tenemos en España: a ninguna se le había ocurrido publicar un sólo libro de filosofía. ¿Qué me importa averiguar si hubo o no un español que se anticipase a Descartes, a Gassendi y a Reid en la discusión de las formas substanciales o de las especies inteligibles? Lo que me importa es poner en claro los oficios del mozo del bacín o el modo de melesinar los halcones.

Si yo fuera capitalista, poco tardaría en hacer una copiosa y regia edición de la *Antoniana* y de otros muchos libros filosóficos españoles. Pero como no lo soy, ruego a Vd., con lágrimas en los ojos que si conoce y trata a alguno de esos señores *filo–biblion*, que entienden en el gobierno y manejo de dicha Sociedad, les pida por Dios y la Virgen Santísima

que reimpriman la *Antoniana* (acompañada de las *Objectiones* y del *Endecálogo*), no ya por ser libro de importancia filosófica (consideración que no ha de hacerles mella), sino por ser rarísimo y muy difícil de adquirir a ningún precio. Dígales Vd. que, por lo menos vale tanto y es tan digno de conservarse como el *Libro del potro*, y que hasta puede hombrear sin desdoro con las *Campañas de Carlos V*, de Cereceda, y con el *Henrique fi de Oliva*. Dígales V...; pero no les diga nada, porque sería predicar en desierto"[1].

"...Il a précedé Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, qui, ou se sont rencontrés avec lui, ou lui ont emprunté en grands seigneurs, peu reconnaissants envers leur créancier. C'est aux historiens de la philosophie qu'il appartient de démèler et de signaler ces emprunts, et notamment aux historiens de la philosophie cartesienne. La généalogie des idées est une oeuvre de critique et de justice. Gomez Pereira avait évidemment des ancêtres. Quelle que soit son originalité comme médecin et comme philosophe, et quel soit son esceptiscime, il serait possible de montrer qu'en philosophie ses tendences sont celles d'Asclépiade.

La démonstration ne pourrait se faire que dans un livre ou dans un cours d'histoire de la médicine. Bordeu est le seul médecin français qui ait rendu justice à ce novateur hardi dont il admirait le génie créateur et au–dessus des idées communes. Gomez Pereira n'a pas besoin qu'on réhabilite sa mémoire; mais il a droit à une réparation éclatante. Puisse–t–elle ne pas se faire trop attendre"[2].

"A despecho de haber sonreído muchas veces ante el recuerdo de los escolásticos de la Universidad de París, que ocupaban sus ocios discutiendo "si una quimera que bordonea en el vacío pudo comer las segundas intenciones" (cuestión, por cierto, mucho menos risible de lo que a primera vista parece), me he sorprendido en más de una ocasión imaginando que pensarán los centauros. Es ésta, probablemente una cuestión ociosa; pero casi me atrevo a decir que una de las obras màs importantes del pensamiento español, la *Antoniana Margarita*, se reduce a la discusión de ese tema, aunque no nombre a los centauros.

¿Qué mundo pensaría el padre Quirón galopando las praderas de esmeralda? A su torso humano pertenecía un mundo de visiones huma-

---

1 MENÉNDEZ PELAYO, M., **La ciencia española**, 1, Madrid (1953), 474–475.

2 GUARDIA, J.M., "Philosophes espagnols. Gomez Pereira", *Rev. Philosophique de la France et de L'Etranger*, vol. 28 (1989), 634.

nas; a sus lomos de caballo un universo equino. Los nervios del hombre y de la jaca se unían en los mismos centros y las venas robustas hacían desembocar en un solo corazón la teología del europeo y la brama del semental. ¡Pobre corazón, vacilando siempre entre una potra y una bacante! Lo que para una mitad de si mismo era verdad, era falso para la otra mitad; si entraba en una ciudad y llegaba a la plaza pública, sus labios habían de decir: He aquí el ágora, mientras su cascos golpearían: He aquí un hipódromo.

Pero esta dualidad es imposible; los centauros tenían que decidirse por un tercer mundo ni humano ni hípico, resultado del compromiso de sus dos naturalezas. Renán es un discípulo de la cultura centaurida; le habeis oido protestar del mundo matemático, que es el verdadero, porque ese mundo excluye el mundo de la ilusión, que es un falso mundo. La armonía radical de su pensamiento le obligó a buscar un tercer mundo en el que se penetrasen aquellos dos antitéticos. Este es el mundo de lo verosímil, el universo interior de las almas de los centauros"[3].

Hemos elegido intencionadamente tres valoraciones de la *Antoniana Margarita*, situándolas como frontispicio de este trabajo y, al mismo tiempo, considerándolas como exponentes de tres modelos de valoración. Menéndez Pelayo y Guardia –tan distantes y enfrentados respecto a la existencia de una filosofía española–, pero coincidentes en la apreciación positiva de la obra de Gómez Pereira (solicitando en un caso una copiosa edición de la misma; o reclamando, en el otro, el derecho a una reparación esplendorosa). En el caso de Ortega –cuatro siglos y medio despues de la publicación de la *Antoniana Margarita*, y a propósito de los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse*, de Renan, señalando la vacuidad de la disputa sobre la naturaleza dual de los centauros; vacuidad que, en el caso de Pereira, hace referencia al dualismo radical alma–cuerpo (alma que, según J. Bernia "observa los fantasmas y las impresiones corporales"), a nivel antropológico y, en concreto, a la función que desempeña el cuerpo. ¿Para qué sirve el cuerpo?

Estos tres fragmentos nos van a permitir, ya desde este momento, plantear tres niveles (o tres hipótesis) de lectura de la obra de Pereira, que concuerdan, en buena medida, con las tres reglas de interpretación hermenéutica establecidas por Spinoza (de las que las dos primeras apuntan claramente a una crítica textual interna, indispensable para poder fijar la autenticidad, fiabilidad, cronología, evolu-

3 ORTEGA Y GASSET, J., "Introducción metódica" (a propósito de la publicación de los *Nouveux Cahiers de Jeunesse*, de Renan, durante el año 1846), en *Obras Completas*, I, 450–451.

ción doctrinal, transmisión y recepción del texto; y la tercera, que remite el texto a sus contextos profundos, a sus orígenes –vida, costumbres, motivación–, a su proyección–recepción histórica; en definitiva, al mundo de la vida propio del autor del texto)[4]:

1) Una lectura *analítico–expositiva*, que representa la lectura que podemos designar como clásica, cuya tesis central se cifra en la teoría de la insensibilidad, con el consiguiente automatismo animal y las implicaciones de tipo onto–gnoseológico y cosmológico, para terminar con el examen de las pruebas de la inmortalidad. Tal es el orden del discurso pereirano. Decimos que es una lectura analítico–expositiva porque sigue el orden de exposición de la obra, sin tratar de reconstruir expresamente los fundamentos, ni el sistema de pensamiento del autor. Es la lectura que tuvo más adeptos. Es la que inicia Menéndez Pelayo y continúan luego otros intérpretes, como Bullón, Solana y Sánchez Vega.

2) Una lectura *sistemático–constructiva* que trata de reconstruir el sistema de pensamiento de Gómez Pereira; sistema que subyace a la exuberancia y desorden de la narración. Tal sistema se articula en torno a la idea de inmortalidad, a la que se orienta la teoría del conocimiento, y de la que son sólo un corolario las teorías de la insensibilidad y del automatismo animal. Tales son las lecturas, en clave sistemático–antropológica, de Teófilo González Vila[5] y de José Bernia[6].

3) Una tercera lectura "verosímil" –utilizando el término empleado por Ortega–, o tambien lectura de la "sospecha", que trata de interpretar la *Antoniana Margarita* a partir de razones "sospechadas" a tres niveles, o en tres dimensiones: a partir de referencias en el propio texto; a partir de determinadas alusiones en otras valoraciones; y a partir de su propia circunstancia o contexto externo. Esta es nuestra hipótesis, según la que la literalidad el texto "oculta", o "disimula" la verdadera intencionalidad del autor, esto es, el convencimiento de que no se podía demostrar racionalmente (y Pereira llega a hablar de prueba "física") la inmortalidad del alma humana; pero esto no lo podía expresar o manifestar claramente, por miedo a la censura y a la Inquisición. Tengamos presente que Gómez Pereira procede de una familia de

---

4 SPINOZA, **Opera**, Heildelberg, 2ª Edición, 1972, Vol.III, *Tratado Teológico–político*, c. VII: "De interpretatione Scripturae", 99.

5 GONZÁLEZ VILA, **La antropología de Gómez Pereira**, Universidad Complutense, Madrid, 1974. En esta perspectiva, sostiene que "el mecanicismo –tesis presuntamente central del pensamiento pereirano en la tópica versión vulgarizada que de él está en circulación– aparece, con toda claridad en nuestra tesis, como corolario–contraprueba de la antropología" (p. 48).

6 En la misma dirección J. BERNIA (*La diferencia entre entre el Animal y el Hombre en la Antoniana Margarita de Gómez Pereira*, Universidad de Valencia, Tesis Doctoral, *pro ms.*, 1975) estima que la cuestión de la insensibilidad animal está orientada en el ánimo de Pereira para entender y dar una solución racional al problema de la inmortalidad del alma humana, precisando la diferencia existente entre el hombre y el animal. (Agradecemos a M. Teresa Mas Ivars, viuda de J. Bernia, el habernos autorizado la lectura de este trabajo inédito).

judíos conversos, hecho que va a condicionar su vida, su actividad y su comportamiento.

Presentado el objetivo, conviene, antes de argumentar nuestra propuesta, concretar un poco más la presentación y configuración de su personalidad, las razones de su elección, la cuestión del origen y la dimensión europea de su pensamiento. Vayamos por partes.

2. Razones de una elección

La edición de la **Antoniana Margarita** –con traducción al español y reproducción del texto latino– obedece a una serie de razones, entre las que podemos enumerar las siguientes:

- Por sus raíces gallego–portuguesas, o viceversa; aunque, en este caso, comparado el autor de la obra con lo que se decía de Melquísedec –que no tenía origen, ni padre, ni madre–, de Gómez Pereira sí conocemos, por lo menos, el nombre de sus padres (Antonio y Margarita), pero no su origen, ni el tiempo y lugar de su nacimiento, ni la época exacta de su formación, ni el lugar y año de su muerte. No obstante– de la cuestión del origen nos ocuparemos luego–, sí consta su ascendencia gallego–portuguesa, como veremos.
- Por tratarse de una figura relevante en el ámbito de la filosofía renacentista, a nivel gallego–portugués, español y europeo. Y es necesario resaltar su dimensión europea y el hecho de que sea desde Europa desde donde se ha iniciado la recuperación de la figura de Gómez Pereira. Helio Carpintero –en la línea de interpretación de J. Bernia– afirma al respecto: "Innumerables veces la fama llega a los escritores españoles a través de un largo rodeo que pasa por el extranjero. Se empieza a ser conocido aquí despues de que el nombre haya sido traído y llevado por otras tierras"[7].
- Por haberse convertido, por obra y gracia de M. Menéndez Pelayo, en una figura mítico–reivindicativa en la polémica sobre la ciencia española. Claro está que no todos los polemizantes están de acuerdo con esta reivindicación confirmativa de dicha existencia, al tratarse de un caso aislado, carecer de escuela propia y no trascender su pensamiento más allá de las fronteras patrias. Tal es la opinión, discutible, de M. de la Revilla, N. Salmerón y J. del Perojo[8].

---

7 **Historia de la Psicología en España**, Eudema, Madrid (1994), 35.

8 J. IRIARTE (**Menéndez Pelayo y la Filosofía Española**, Madrid, 1947), recoge toda la trayectoria de la controversia, desde el discurso de recepción en la Academia de Campoamor (*La metafísica limpia, fija y da esplendor..*, 1862), pasando por su diversas fases, hasta el "esteticismo" de la *Generación del 98* (1892–1912).

- Por estar vinculado el autor de esta obra al ámbito de investigación en el que venimos trabajando desde hace tiempo: *La Ilustración*, tanto en sus predecesores, como en sus consecuentes. Pereira se sitúa en la mitad del siglo XVI, pero su verdadera dimensión o redescubrimiento tiene lugar a partir del siglo XVIII, que es cuando se reedita su obra por segunda vez, gracias a la intervención del Dr. Martín Martínez (médico, defensor del P. Feijoo, y autor de una *Philosophia sceptica* y de una *Medicina sceptica*)[9]. Ámbito de la Ilustración, pero tambien de la *censura* – que es la cara oculta de las *Luces*, y que en nuestra hipótesis juega un papel primordial–.
- Porque, al estar relacionado su pensamiento con la crisis y crítica al aristotelismo–escolástico, a partir de la asunción de determindas tesis nominalistas, nos pemite tender un puente de unión entre G. de Ockham–Pereira–Amor Ruibal, mostrando algunas afinidades, que en este momento no explicitamos (aunque Pereira, cita menos a Ockham que otros supuestos nominalistas, como Gregorio de Rímini).
- Porque Gómez Pereira representa, a nuestro juicio, la configuración de un discurso simbólico–polisémico, no sólo en la concepción y práctica de la medicina (hipocrática –dimensión que no consideramos específicamente–), sino también en la vertiente filosófico–psicológica, por lo menos en la hipótesis de lectura que proponemos, y que, sirviéndose de o instrumentando el discurso "oficial" (monosémico, sígnico, definido), va a utilizar otro tipo de discurso, polisémico, polivalente, no claramente definido, disimulado y simulante, escondido...
- Por encontrar (y esto ha sido un estímulo) entre los fondos bibliográficos de esta Universidad los volúmenes de las dos obras publicadas por Gómez Pereira –la *Antoniana Margarita* y *Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae. Prima pars*–, correspondientes a la segunda edición de 1749. Precioso y preciado depósito, porque sumando los ejemplares de las dos ediciones de su obra, no se encuentran más de treinta ejemplares localizados en las Bibliotecas de todo el mundo[10].
- Porque la reconstrucción del mundo histórico de Gómez Pereira, o si se prefiere, de su circunstancia vital, nos sitúa y nos

9 *Cfr.* ABELLÁN, J.L. **Historia crítica del pensamiento español** (III: Del Barroco a la Ilustración, ss. XVII y XVIII), Espasa–Calpe, Madrid, 1988, 408–410.

10 CHINCHILLA, A., **Historia de la medicina española**, Madrid (1841), 368–386. –He de agradecer a Concha Varela Orol, entonces Directora de la Biblioteca Universitaria de Santiago, el haberme facilitado tanto el texto de la *Antoniana Margarita*, como referencias bio–bibliográficas relativas a los dos censores de la segunda edición de la obra (1749), Juan de Aravaca y Nicolás Gallo.

ilustra en un tema que aún está de actualidad: la conmemoración del IV Centenario de la muerte de Felipe II (1598–1998) y la recuperación de su imagen, reconvirtiendo su leyenda negra en algo más positivo, esto, es, en un personaje trabajador, responsable, con principios morales y religiosos, menos sometido a la princesa de Éboli de lo que se decía, con menos relevancia otorgada a los autos de fe y a la actuación de la Inquisición, etc[11].

Y, finalmente, por estar situados –a tenor de los escasos datos manejados– en el umbral del V Centenario de Gómez Pereira; efeméride para la que se están preparando una serie de actos conmemorativos, organizados por un Comité Internacional presidido por el Dr. Jaime Gómez (*Neurological Surgery*, Florida), que, además de los trabajos de índole organizativa, está realizando un enorme esfuerzo por descifrar el "enigma Gómez Pereira", mediante el hallazgo de nuevas referencias documentales. La presente traducción y edición bilingüe de la *Antoniana Margarita* pretende ser una sencilla contribución a la recuperación y redimensión de esta figura histórica, humanista, polivalente y controvertida.

3. La cuestión del origen

En una obra que lleva por título *Los precursores españoles de Bacon y de Descartes*, de Eloy Bullón, se lee lo siguiente: "Algunos autores, sin más argumentos que la procedencia galaica del apellido Pereira, hacen a nuestro filósofo natural de Galicia, aunque sin precisar el pueblo, ni provincia de su naturaleza"[12]. Apreciación que –según dejamos ya apuntado– resulta ser cierta, al no poder confirmar documentalmente ni su origen, ni el año y lugar de nacimiento, ni los tiempos de formación y de fallecimiento.

Pero hay una serie de indicios que nos permiten esclarecer un poco más estas cuestiones. Los escasos datos facilitados por el jesuita Juan de Ulloa[13], que le llama simplemente "gallegus", o del P. Isla que, en *Fray Gerundio de Campazas*, afirma que "no fue inglés, ni francés, ni italiano, ni alemán, sino gallego por la gracia de Dios, y del obispado de Tuy"[14], fueron recogidos y transmitidos por Menéndez Pelayo, y

11 Numerosas monografías, de tipo histórico fundamentalmente, vieron la luz pública con motivo de dicha efeméride. Para nuestra perspectiva resulta esclarecedora la obra de P. Rodriguez, **El catecismo romano ante Felipe II y la inquisición española**, Madrid, 1998.

12 BULLÓN FERNÁNDEZ, E., **Los precursores españoles de Bacon y Descartes**, Impr. Calatrava, Salamanca (1897, 1905), 95.

13 ULLOA, J., **Physica speculativa quattuor diputationibus distincta**, Roma, Tip. J.E Chracas, 1713.

14 ISLA, P., **Historia de Fray Gerundio de Campazas**, Gabriel Ramírez, Madrid, 1787.

desde entonces repetidos de forma bastante monocorde por los diversos estudiosos de Gómez Pereira. Pero el autor santanderino relativiza la cuestión del origen al matizar que "... lo que de él consta es que vivió y escribió en Medina del Campo, donde verosímilmente había nacido, aunque sus padres o abuelos procediesen de otra región de España". Porque, "si es verdad, como ha dicho Florentino, en su biografía de Pomponazzi, *que un filósofo es ciudadano del pueblo donde piensa y escribe, como un guerrero toma nombre y patria de la bandera bajo la cual combate,* la gloria de Gómez Pereira pertenece a Medina, que por tal hijo será famosa e insigne entre las villas castellanas, más que por los recuerdos de su antigua prosperidad y de sus riquísimas ferias"[15]. Y para reforzar el origen portugués del apellido sigue diciendo que había Pereiras establecidos, desde el siglo XV, en Toro y Zamora, y que procedían de los Pereiras portugueses que habían combatido al lado de D. Juan I de Castilla en la batalla de Aljubarrota. De ese tronco derivaban también Juan de Ulloa Pereira (penado en los autos de fe de Valladolid en 1559) y Luis Ulloa Pereira, autor de la *Raquel,* y amigo del Conde–Duque de Olivares.

Datos escasos y simples nombres que, no obstante, adquieren relevancia para algunos intérpretes, como Guardia[16], y para nuestra hipótesis de lectura, por cuanto la mencionada penalización en Valladolid, hace referencia al clima de intolerancia y de persecución, que condicionaban, en aquellos tiempos, la expresión libre del pensamiento; lo que permite incluso barruntar un fin trágico para el propio Góméz Pereira, del cual nada se sabe a partir de 1558 (fecha de publicación de su obra de Medicina, la *Novae veraeque medicinae...*).

En 1914 Narciso Alonso Cortés, contando con las exiguas referencias transmitidas por los autores precedentes, al no encontrar datos relativos a Gómez Pereira en las publicaciones sobre Medina respecto a la imprenta (Pérez Pastor), a las antiguas ferias (Cristóbal Espejo y Julián Paz), o a la Historia (Rodríguez Fernández), trata de rastrear y exhumar la documentación existente en los archivos de la Colegiata de Medina (por si encontraba la partida de bautismo; con resultado negativo), y en los archivos de la Real Chancillería de Valladolid, en donde sí halla algunas noticias referentes a determinadas querellas y demandas mantenidas por el mismo G. Pereira, o por alguno de sus familiares. Todo ello le permite concluir –lo que posteriormente se aceptará como definitivo– que está plenamente demostrado que G. P. nació y vivió en Medina, y que a los cincuenta y un años no tenía hijos. Noticias que se completan, en relación al año de su nacimiento, con la propia declaración en la dedicatoria de la *Antoniana*

15 MENÉNDEZ PELAYO, *O.c.*, 398–99.
16 GUARDIA, J.M., *O.c.*, 271–72.

Margarita –me in quinquagessimum quartum agentem annum– lo que nos lleva justo (de 1554) al comienzo de siglo, es decir, al 1500 (estos son, por ahora, los únicos datos fiables).

El único testimonio acerca de su nacimiento en Medina procede de un testigo favorable a Gómez Pereira, Diego de Medina, en el largo pleito por la tutoría de las tres hijas de Juan de Zuazo y Francisca del Corral, que declara haberle conocido "desde que nasció, porque nasció e se crió en la mesma calle do este testigo vive y mora"; que conoció a su padre, madre, y abuelo, del que afirma que le conoció durante mucho tiempo, "hasta que fallesció, e que fue un honbre muy honrado e buen cristiano, e temeroso de Dios"[17].

Otros datos biográficos obtenidos, también a patir de los mismos archivos, hacen referencia a otras demandas relativas a su profesión (médico de oficio), y a otras actividades (negociante por intereses materiales, casamentero por prestigio y beneficio, etc.). Alonso Cortés resume perfectamente su actividad y comportamiento, a tenor de la documentación encontrada en los siguientes términos: "A la medicina se dedicaba principalmente Gómez, siendo muy buen médico y afamado ansí en la villa de Medina de Campo como en otras partes; pero como era poseedor de un buen capital, parece que no dejaba de meterse en negocios diversos, como eran los de tomar las rentas reales, y en especial las de varias iglesias, traficar con sus vinos y bodegas y arrendar a los mercaderes que iban a Medina, durante las ferias de mayo y octubre, tres habitaciones independientes que tenía en sus casas de la Rúa"[18].

Pero en la declaración de un testigo en contra de Gómez Pereira, Cristóbal Galdo, corregidor de Medina, además de descalificar su comportamiento, se hace referencia explícita – lo que es interesante para nuestra hipótesis– a su origen "converso": "el dicho licenciado Pereyra –declara– es hombre baxo e de baxo estado e calidad, porque su padre es público y notorio que cuando los reyes católicos, de gloriosa memoria, hecharon los judios de Castilla, el padre de dicho licenciado Pereyra se fue huyendo destos reynos a Portugal, e despues volvió e se vino cristiano, e aún estubo en la Ynquisición"[19].

En resumen, pocos son los datos fiables que se pueden obtener a partir de la documentación rastreada por Alonso Cortés: que nació, vivió, se crió en Medina; que ejerció la medicina y se dedicó a otras actividades comerciales; que su familia tenía, al parecer, otro

---

17 ALONSO CORTÉS, N., "Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su biografía", *Rev. Hispanique*, 31 (1914), 16. –Reproducido en *Miscelánea Vallisoletana* (1955), 63–93. Hay que subrayar que el tipo de preguntas que hacían a los testigos de ambas partes litigantes era el mismo que se hacía para probar la limpieza de sangre.

18 *Ibid.*, 11.

19 *Ibid.*, 12–13.

negocio en Ponferrada; que procedía de una familia de conversos; y que publicó sus dos obras conocidas en Medina... Pero hay algunos indicios que nos permiten ir un poco más allá, sospechando algunas cosas más relativas a su origen o procedencia, a su ascendencia judeo–conversa, a sus estudios en Salamanca, y a su muerte.

Que el apellido Pereira sea gallego–portugués no hay dificultad alguna en admitirlo. J. R. Onega, en su documentada obra *Los judíos en el Reino de Galicia*, sostiene que el apellido Pereira es muy frecuente tanto en Galicia como en Portugal y "sin duda tiene un carácter obviamente converso"[20]. Pero las referencias de Menéndez Pelayo, al hecho de que en Aljubarrota había Pereiras portugueses luchando a favor de D. Juan I de Castilla, hay que completarlas diciendo lo mismo, pero de la parte contraria, es decir, de la burguesía de Lisboa, capitaneada por Alonso Paes y Nuno Alvares Pereira, que se rebelan y proclaman a D. Juan de Avis "regidor y defensor del reino", y obtienen en 1385 –ayudados por los ingleses– una sonada victoria (inmortalizada luego para la memoria histórica en el templo–catedral de Batalha) en Aljubarrota sobre las tropas castellanas. Precisamente, Nuno Alvares Pereira, considerado como estadista, militar y santo, fue la figura más brillante de la historia de Portugal y la más genuina encarnación del alma portuguesa.

Lo que sí ya resultan más interesantes son las alusiones a otros Pereiras, y Ulloas Pereira en ciudades próximas a Medina, como Toro, Zamora y, prolongando la ruta hacia Galicia, en Ponferrada, en donde los Pereiras medinenses tenían otro comercio. Rastreando, y tirando de los apellidos Pereira, Ulloa, y Caldas, hemos obtenido algunos resultados más[21]. El poeta Luís Ulloa Pereira, autor de la *Raquel*, era hijo de gallegos, nacido en Toro, y desempeñó, entre otros cargos, el de corregidor de León. En la segunda mitad el siglo XVI nace en Tui el famoso jurisconsulto Francisco Caldas Pereira y Castro (si bien algunos lo hacen portugués, y otros lo consideran nacido en Segovia, porque a esa ciudad tuvo que huir su padre, por haber dado muerte a un hombre). Caldas Pereira fue colegial de San Jerónimo en Santiago; estudió luego jurisprudencia en Salamanca en donde recibe el grado de bachiller; se licenció en Coimbra, y ejerció la profesión en Lisboa y Braga. Su fama de jurista perduró en toda Europa hasta el siglo XVIII; dejó una obra copiosa –la mayor parte inédita[22]–, y tuvo dieciséis hijos, que propagaron sus apellidos.

---

20 ÓNEGA, J.R., **Los judíos en el Reino de Galicia**, Editora Nacional, Madrid (1981), 516.

21 COUCEIRO FREIJOMIL, A., **Diccionario bio–bibliográfico de autores**, 3 vols., Santiago, 1951–54.

22 CAÑADA, S. (Editor), **Gran Enciclopedia Gallega**, Gijón, 32 vol., 1984 ss. (4, 149). –Couceiro, I., 195–96.

El simple seguimiento de estos apellidos y de los lugares de nacimiento –cuestión que no consideramos ociosa– muestra no sólo que la movilidad de unos lugares a otros no era difícil (Toro–Zamora–Tui–Santiago–Salamanca–Braga–Lisboa...), sino también la procedencia gallego–portuguesa, o viceversa, del apellido Pereira.

Podríamos todavía alegar, además de las referencias apuntadas, algunas razones de congruencia respecto al mencionado origen, como son la amplia circunscripción de la provincia de la Gallaecia que llegaba hasta Numancia por el este –lo que facilitaba las rutas comerciales y la comunicación cultural–, y la red administrativo–eclesiástica de la metrópoli de Santiago que integraba, hasta finales del siglo XVI, las diócesis sufragáneas de Zamora, Salamanca, Ávila, Ciudad Rodrigo, Coria, Plasencia, Badajoz, Mondoñedo, Lugo, Ourense, Tui y Astorga –las diócesis de Braga, Lamego, Guarda, Lisboa, Evora, en Portugal–, se fueron independizando de la metrópoli de Santiago a lo largo del siglo XIV[23].

En conclusión: con la documentación existente y las razones de congruencia indicadas se puede mantener razonablemente no sólo el origen del apellido, sino tambien la ascendencia gallego–portuguesa de los Pereiras que hemos registrado en el ámbito en que venimos moviéndonos. La carencia de documentación relativa a actas, o a la partida de bautismo –objetivo de los rastreos de Alonso Cortés y de otros– puede explicarse por el hecho de que Medina del Campo, lo mismo que otras ciudades de Castilla, en la guerra de las Comunidades se había enfrentado a las tropas imperiales, que –el 21 de agosto de 1520– incendiaron la ciudad y quemaron su polvorín y los archivos[24]. En consecuencia, la documentación que podía aportar datos fue posiblemente destruida. Téngase en cuenta, además, que entonces no se llevaban registros civiles. Y algo parecido sucede con las fechas en que probablemente estudió en Salamanca. Faltan los libros de matrícula correspondientes a los años en los que –supuestamente– estudió en esa ciudad. Parece como si una mano negra estuviese destruyendo, o haciendo desaparecer, los documentos que nos permitirían diseñar mejor su personalidad.

4. Estado de la cuestión pereirana. Recepción y dimensión europea de la *Antoniana Margarita*

Prueba evidente de la dimensión europea del pensamiento de

---

23 GEG, 7 (1984),37–39. –BARREIRO FERNÁNDEZ, J.R., "Concilios Provinciales Compostelanos", *Compostellanum*, 4 (1970).

24 TUÑÓN DE LARA, M. (Dirección), **Historia de España**, V (1476–1714), Labor, Barcelona, 7ª reimpr. (1988), 177.

Gómez Pereira –frente a aquellos que en la polémica sobre la ciencia española exigían como una de sus condiciones la expansión o repercusión fuera de las propias fronteras– lo constituye el impacto y recepción de su obra en Europa, ya en su tiempo y antes de suscitarse –en el siglo siguiente– su posible anticipación a Descartes en dos tesis claves: el mecanicismo animal y la formulación del *cogito*.

Pre–cartesianos

Antes de la publicación del *Discurso del método* (1637), en el orden de aparición, la recepción de la *Antoniana Margarita* ocurre de la siguiente manera. Al año siguiente de su publicación (1555), Miguel de Palacios –catedrático de Teología en Salamanca– emite en una carta su opinión sobre la obra de Gómez Pereira (opinión –hay que decirlo– que éste le había solicitado como a persona autorizada, remitiéndole la obra) y, en la respuesta, le plantea cinco objeciones o paradojas sobre el contenido de la misma: acerca de la insensibilidad de los brutos; que los actos de sentir y entender no son accidentes realmente distintos de las facultades a que corresponden; que el acto resulta de la acción de la potencia y del objeto, como dos causas que no pueden obrar una sin la otra; que el sentido común no es potencia particular ni orgánica diferenciada, sino la misma alma; y que no es admisible la materia prima. En consecuencia, insta al autor a corregir sus errores; en caso contrario le amenaza con denunciarle de herejía. La extensa réplica de Gómez Pereira a estas objeciones es contundente, descalificadora del objetante y soberbia al mismo tiempo. No consta si hubo contrarréplica, ni tampoco si Palacios llegó a formalizar su denuncia[25].

Al año siguiente (1556) aparece publicado en Medina el anónimo *Endecálogo contra Antoniana Margarita* –obra atribuida con toda seguridad al también médico medinés Francisco de Sosa–, que es, a un tiempo, una mezcla de sátira, crítica, ironía, invectiva y malevolencia. La *Antoniana Margarita* es denunciada y sometida a juicio por once animales –que son los interlocutores– (ximio, murciélago, cocodrilo, león, águila, ballena, lobo, elefante, momo, mercurio, reunidos bajo la presidencia de Júpiter), y sentencian: que el libro "sea sepultado en los infiernos"; que los brutos tienen ánima viviente y que son más que plantas y árboles; que apetecen y conocen; que algunos sienten –con alguno de los sentidos– más agudamente que los hombres; que tienen memoria; que son guiados por instinto de naturaleza; que son capaces de adquirir costumbres y de aprender. Y concluyen: "Assí lo sentenciamos y pronunciamos, estando como estamos, en nuestro muy alto

25 **Antoniana Margarita** (1749): *Objectiones Licenciati Michaelis a Palacios*, 304–318 (citamos siempre la paginación de la edición de 1749).

tribunal, en estos escritos e por ellos. Y no le condenamos en costas, usando de nuestra clemencia, porque bastan las que hizo en imprimir las dichas vanidades, sin que sirvan para más los papeles que imprimió de para que los especieros hechen en ellos las especies que vendieren, que, pues d'especies tratan, justo es que para especies sirvan".

"Tan solamente –continúa el veredicto– que sea esta sentencia notificada a este varón e despues por el mundo divulgada, porque él sembró su libro en Italia, Francia, Inglaterra, Flandes e Alemania desde aquí d'España. Y assí es necesario que en todas partes sea esta sentencia pronunciada"[26].

Es de suponer que el *Endecálogo* fue conocido por Gómez Pereira, si bien no consta que haya contestado a dicha sátira. Pedro M. Cátedra, en la nueva edición del *Endecálogo* señala que esta obra se encuadra dentro de una serie de textos –de simbología animal–, que se componen con notable éxito en la España de mediados del siglo XVI; simbología que continúa en el siglo XVII, de tal forma que se puede constatar, al respecto, una posible relación entre la simbología de Sosa (donde todos los animales son mamíferos, excepto Júpiter) y la simbología satírico–política de *El Búho gallego con las demás aves de España haciendo Cortes, preside el águila real como imperial señora de todas* (escrita hacia 1672), de Pedro Fernández de Castro, VII Conde de Lemos. Sólo que en este caso, los animales son todos aves (el búho gallego, el tordo vizcaíno, el cernícalo navarro, el cuco aragonés, el milano catalán, el mirlo valenciano, la golondrina murciana, el pavo andaluz, el jilguero portugués, el ganso castellano y el sisón manchego) y que, además, en este caso la simbología muestra un evidente carácter apologético, respecto a la prioridad de Galicia, que resulta ser "la mejor parte y cabeza de España"[27].

Francisco Vallés –médico personal de Felipe II y profesor de la Universidad de Madrid– comenta circunstancialmente la obra de Pereira, sin citarla expresamente, en *De Sacra Philosophia* (1587), obra publicada en Turín, y luego en Francia y Alemania. Vallés retrotrae la teoría de la insensibilidad animal a la idea de Estratón según la que no puede darse el sentido sin la mente. Luego, una de dos, o bien se les concede la racionalidad a los brutos, o bien se les niega la sensación. Pereira optaría por lo segundo para no verse obligado a concederles lo primero, esto es, la racionalidad. Vallés no acepta la teoría de la insensibilidad animal y está dispuesto a conceder algún tipo de racionalidad (mente) a los brutos, aunque inferior a la de los seres humanos.

---

26 **Endecálogo contra Antoniana Margarita** *–en la cual se tratan muchas y muy delicadas razones y autoridades con las que se prueba que los brutos sienten y por sí se mueven–*, Medina del Campo, 1556. –Citamos por la edición de P.M. Cátedra, Barcelona, 1994.

27 **El Búho gallego con las demás aves de España haciendo Cortes. Preside el águila real, como imperial señora de todas** (Edición de Álvarez Blázquez, Vigo, 1961).

Francisco Suárez, profesor de Salamanca, Complutense, Roma y Coimbra, en su *De Anima* (Lyon, 1621), adopta igualmente una actitud negativa respecto a las tesis referentes al automatismo animal, tanto por sus repercusiones filosóficas, como teológicas. Y considera que el pensamiento de Aristóteles respecto al tema de la sensibilidad y el conocimiento sensible continúa siendo válido[28].

Rodrigo de Arriaga –*Cursus Philosophicus*, Amberes, 1632–, profesor de la Universidad de Praga, se hace cargo de las objeciones que los escolásticos habían planteado a la *Antoniana Margarita*, sobre todo por la negación de la materia prima. Y, pese a ser uno de los escolásticos más reconocidos del siglo XVII, estima positivamente la doctrina de Gómez Pereira sobre los cuatro elementos.

Es necesario advertir que el conjunto de estos autores precartesianos (Vallés, Suárez, Arriaga), que valoran la obra de Pereira en sentido fundamentalmente crítico–negativo, aun siendo todos españoles, dan a conocer la obra de Pereira más allá de las fronteras nacionales, de tal forma que, como señalaba de Sosa en la sentencia condenatoria, "... el sembró su libro en Italia, Francia, Inglaterra, Flandes, y Alemania desde aquí, d'España. Y assí es necesario que en todas partes sea esta sentencia pronunciada".

Post–cartesianos. (Siglos XVII–XVIII)

Ateniéndonos a la investigación de J. Bernia[29] y a la clasificación de Llavona/Bandrés[30], a partir de la segunda mitad del siglo XVII y de su redescubrimiento en el siglo XVIII, se pueden distinguir dos tradiciones y un grupo de figuras independientes en la valoración de la obra pereirana. –La *primera tradición* postcartesiana arranca de G.J. Vossius –*De theologia et philosophia christiana, sive de origine ac progressu idololatriae; deque naturae mirandis quibus homo adducitur ad Deum* (Amsterdam, 1642). Vossius es un intelectual holandés, de gran influencia en la cultura europea del siglo XVII. Es, posiblemente, el primer autor que se ocupa de la obra de Gómez Pereira después de la publicación del *Discurso del método* de Descartes. No obstante, no hace referencia alguna a la obra de Descartes y, además, parece que no utiliza directamente la obra de Pereira, sino que se sirve de los comentarios de F. Vallés. Pereira es el primer autor que niega la sensibilidad a

---

28 LÓPEZ PIÑERO, J.M./CALERO, F., **Las controversias (1556) de Francisco Vallés y la Medicina Renacentista**, C.S.I.C., Madrid, 1988.

29 *O.c., pro. ms.* c.XIII: *La interpretación y valoración de Pereira y su obra.*

30 LLAVONA, R./BANDRÉS, J., "La recepción del pensamiento de Gómez Pereira en Europa. Del Barroco a la Ilustración", *Rev. de Historia de la Psicología*, XXIV, nn. 3/4 (1993), 131–137. –*Idem*, "Gómez Pereira y la Antoniana Margarita", en SÁINZ, M./SÁINZ, D. (Coord.), **Personajes para una Historia de la Psicología en España**, U.A.B. Barcelona (1996), 79–92.

los animales –tesis fundamental, que llama poderosamente su atención–. En esta misma línea se sitúan luego Olaus Borrichius (*Epistola LXXXV*, Leyden, 1667), médico y profesor de la Universidad de Copenhague, que comenta el descrédito que suponía para Descartes la opinión que se estaba extendiendo por Europa: que había tomado de Gómez Pereira sus ideas sobre el cogito y el automatismo animal. Es el primer autor que establece la relación entre Pereira y Descartes. Y, en la misma perspectiva, se sitúan luego J. Hallervordius (*Bibliotheca curiosa*, Regiomonte y Frankfurt, 1676), que atribuye erróneamente la sensibilidad a los brutos, según Gómez Pereira; y G.M. König (*Bibliotheca Vetus et Nova*, Altdorf, 1678), que sigue las huellas de los anteriores, repitiendo las mismas tesis.

Segunda tradición interpretativa

Parte de P. Bayle y de Baillet. Será la que alcance mayor relieve, imponiéndose como paradigma valorativo de la obra de Gómez Pereira. Bayle, en la revista *Nouvelles de la Republique des Lettres* (1684) publica un extenso artículo sobre Pereira –que luego reproduce en el *Dictionnaire historique et critique* (1695–97)–, en el que considera que Pereira era amigo de las paradojas y de la libertad de pensar; es el primer autor que propone la doctrina del automatismo animal, aunque no como resultado de un principio a partir del cual construya un sistema; su obra pasó desapercibida y no despertó suficiente interés como para que se molestaran en refutarla; y, en consecuencia, Descartes no pudo inspirarse en Pereira –además de que desde antiguo hubo autores que ya se le adelantaron en el planteamiento de esta cuestión–[31].

Como post–cartesiano, pero en una dirección opuesta a la de Bayle, Pedro Daniel Huet, en su obra *Censura Philosophiae Cartesianae* (Venecia, 1689), sin paliativos de ningún género, sostiene: "Nadie defendió con más calor, ni enseñó más claramente esta teoría que Gómez Pereira, el cual, rotas las cadenas del Liceo en que había sido educado, y dejándose llevar de la libertad de su ingenio, defendió en España en su Antoniana Margarita esa y otras muchas paradojas". Pero resulta que, a pesar de la rotundidad de sus afirmaciones, P. D. Huet sólo logró ver un ejemplar de la obra en casa de Mr. Faure, lo que evidencia que no llegó a manejarla adecuadamente, hablando a partir de comentarios previos o de noticias de segunda mano. Pese a la contundencia de Huet, su colega Baillet asume y se inclina por la opinión de P. Bayle y afirma que Descartes llegó a establecer la tesis del automatismo animal por necesidad del sistema filosófico; tesis que anidaba

---

31 BERNIA, J., *O.c.*, 580.

ya en su pensamiento mucho antes de que publicara el *Discurso del método*. Por consiguiente, no tuvo necesidad alguna de copiar a Gómez Pereira; y la coincidencia entre ambos autores muestra que una misma idea puede tener varios inventores.

Pues bien, esta tradición post–cartesiana será la que se recoge y transmite en los diccionarios de Calmet, Moreri, Brucker, Chambers, hasta la misma Enciclopedia de Diderot y D'Alembert que, en el articulo "alma de las bestias" dice: Descartes, seguido de un grupo numeroso, es el primer filósofo que se atrevió a tratar a las bestias como puras máquinas; pues Gómez Pereira, que lo fue algún tiempo antes que él, apenas merece que se hable aquí de él, puesto que cayó en esta hipótesis por puro azar y, según la juiciosa reflexión de Mr. Bayle, él no ha sacado su opinión de sus poderosos principios. Así, no se le hizo el honor ni de rechazarla, ni siquiera de recordarla; y lo más triste que le puede suceder a un innovador, no hizo secta"[32]. El mismo B.G. Feijoo –*Teatro Crítico Universal*, III, disc. 9, 1729– se adhiere a esta tradición post–cartesiana, demostrando no haber leído tampoco la *Antoniana Margarita*.

Muy distinta es la apreciación del Abate Lampillas –*Saggio storico apologetico della letteratura spagnuola contro le pregiudicate opinioni di alcuni moderni scrittori*, 7 vol. 1778–1781–: "Despues de Vives, y antes que Cardamo y Bruno, abrió una senda a la filosofía el español Gómez Pereira, el cual frente del establecido imperio del Peripato, tuvo valor para publicar un nuevo sistema de física, contrario al de Aristóteles. Sacudió el yugo de los filósofos antiguos, igualmente que el de los médicos, se rebeló contra Aristóteles y contra Galeno. Contra el primero en su libro, que por honrar a su padre intituló Antoniana Margarita; en el cual establece nuevos principios opuestos a la materia y formas sustanciales que hasta entonces dominaban en las escuelas. De este modo privó del alma a los brutos, constituyéndolos en una especie de máquinas faltas de sentido, opinión que despues adoptó e ilustró Descartes, aunque los franceses pretenden que no la tomó de Pereira; pero no podrán probarlo fácilmente, siendo cierto que setenta años antes que el filósofo francés la publicó el español". Y en los mismos términos encomiásticos, con el tono de humor que caracteriza al *Fray Gerundio de Campazas* (1787) el P. Isla reconoce el papel de adelantado de Gómez Pereira en relación a Bacon, Descartes, Gassendi, Newton y Leibniz, "... mucho tiempo antes que estos patriarcas de los filósofos neotéricos [...] levantasen el grito contra los podridos huesos de Aritóteles [..] ya nuestro español había hecho el proceso al pobre Estagyrita"[33].

32 BAYLE, P., **Dictionnaire historique et critique**, 3ª Reimpr., Academie d'Amsterdam Slottine Reprint (1995), III, 649–656.

33 Textos tomados de A. CHINCHILLA, *O.c.*, 369–372.

Finalmente se registra en los mismos siglos una tercera línea de interpretación del pensamiento de Pereira en la que podemos situar a una serie de autores diversos, como A. Piquer, I. Cardoso, Th. Willis, Leibniz, Ulloa, Voltaire, J.P. Forner. De entre ellos, haremos mención a A. Piquer que, en *Sobre el sistema del mecanicismo* (1768), lleva a cabo una crítica demoledora del mecanicismo, tanto en el terreno de la filosofía, en el que él mismo había sido introducido, pero que ya la mayoría había abandonado, como en el campo de la medicina, dominio en el que todavía algunos médicos lo mantenían. El propio Piquer, confiesa, lo siguió en su juventud, pero luego, despues de profundos estudios y reflexiones, llegó a la conclusión de que "era falso, pernicioso en muchos aspectos, y opuesto a los adelantos de la ciencia Físico–Médica [...] por eso me he decidido a mostrar que el sistema mecánico se debe desterrar de la Física y Medicina, y que él sólo se puede adelantar con el método de Hipócrates, que tiene por fundamento lo que en la naturaleza se alcanza por observaciones. Favorece tambien este sistema al materialismo, por donde su ruina puede ser útil a la religión". Y en concreto, respecto a la valoración de Pereira, afirma lo siguiente: "... abiertamente negó a las bestias todo sentido y conocimiento. Cartesio despues adoptó y esforzó este dictamen, y de él lo tomaron muchos modernos, que lo han seguido. Más es de advertir que ningún filósofo antiguo hizo máquinas a los brutos por más que Pedro Daniel Huecio, obispo de Abranches, intentó hallar este dictamen en Cicerón, Porphyrio y Jamblico [...] Nuestro Pereira tampoco hizo máquinas a los brutos, aunque les negó el sentido, porque enumerando las cuatro maneras principales con que se mueven a hacer las cosas, dado que ninguna cree que executan por sensación, los explica por las impresiones de los objetos externos en sus órganos, añadiendo una oculta cualidad [...] Creyó G. Pereira que teniendo las bestias sensaciones, era preciso que tuvieran tambien conocimiento; para concederles éste, les negó aquellas"[34].

Juicio, en lo que atañe a Pereira, atinado en sus diversos aspectos, incluida la advertencia –en la hipótesis de convertir en máquinas a los brutos– del peligro de caer en un reduccionismo materialista–mecanicista. ¿Era consciente Pereira de este riesgo? Y si lo era, ¿disfrazaba el riesgo intencionadamente? Tal es la lectura de la "sospecha", que propugnamos. Recordemos que también M. de Palacios le amenazaba, en caso de no corregir ciertos errores, de acusarle de herejía.

34 PIQUER, A., **Sobre el sistema del mecanicismo** (Discurso ante la Cámara de su Majestad), Joaquin Ibarra, Madrid (1768), 52–83.

Pese a que A. Piquer sostenía que el sistema del mecanicismo en el siglo XVIII (su propio siglo) había caído en desuso, lo cierto es que en los siglos siguientes continúa despertando polémicas, a la hora de interpretar a autores como Pereira o Descartes, que en la tradición habían sido considerados mecanicistas. Por eso registramos en el siglo XIX una serie de autores que continúan ocupándose del pensamiento global de Gómez Pereira –aunque con un afán apologético, como es el caso de Menéndez Pelayo–, desde el punto de vista filosófico, psicológico, antropológico y médico. Citemos los casos de A. Chinchilla (1841), Hernández Morejón (1843), R. de Campoamor (1876), Menéndez Pelayo, J. del Perojo, N. Salmerón (1877) –estos tres en el fragor de la polémica sobre la ciencia española–, J.M. Guardia (1889), Cuevas Cequeira (1897) y Bullón (1897) para el siglo XIX; y los de J. Ortega (1909), N. Alonso Cortés (1914), M. Solana (1941), M. Bañuelos (1950), M. Sánchez Vega (1954), J. Jiménez Girona (1966, 1968), G. Fraile (1971), T. González Vila (1974), J. Bernia (1975), J.L. Abellán (1979), M. Santos López (1987), P.M. Cátedra (1994), H. Carpintero (1994), R. Llavona/J. Bandrés (1992, 1993, 1996), J.L. Barreiro (1998), para el siglo XX.

Renunciamos, en este momento a una exposición más detallada de las aportaciones de cada uno de los autores mencionados, porque de algunos ya hemos citado pasajes (Menéndez Pelayo, Guardia, Ortega), y otros quedan encuadrados en alguna de las tres perspectivas de lectura propuestas (analítico–expositiva, sistemático–constructiva, verosímil).

5. La lectura "verosímil" o "sospechada"

Ya hemos advertido que las tres lecturas, a las que se pueden reducir las diversas interpretaciones que se han dado de la obra de Pereira, no son excluyentes (por lo menos la analítica y la sistemática), sino integrables, en cuanto que inciden en aspectos distintos del texto y del contexto. En este sentido, además de responder en su conjunto a las tres reglas de interpretación establecidas por Spinoza, se podría ilustrar la cuestión mediante el recurso a las tres etapas por las que pasa la crítica literaria: la primera –característica del romanticismo–, cuya preocupación fundamental se centra en el autor del texto y en sus intenciones; la segunda –conocida como nueva crítica, datable, más o menos, en la década de los cincuenta–, en la que la preocupación por el autor deja de ser prioritaria, y el crítico se centra fundamentalmente en el texto, distinguiendo entre escribir un texto y leer un texto –en el pri-

mer caso, el de la escritura, más que en la libertad individual del autor, hay que considerar las circunstancias (condicionantes) que actúan sobre él, y que proceden de la educación recibida, del sexo, de la situación económica, de los deseos y presiones de su inconsciente, de la lengua que utiliza, de los significados que comporta, etc. Se trata de leer el texto en el contexto, y no sólo el texto escrito, sino tambien lo no escrito, lo marginal. Y una tercera etapa, designada como teoría de la respuesta del lector – coincidente con los tiempos actuales–, en la que el interés del crítico se inclina hacia el lector, y se centra en la interacción que se establece entre el lector y el texto escrito. Los lectores interpretan el texto a la luz de sus particulares experiencias, conocimiento, intereses y pasiones. Y obviamente en esta tesitura, cobra pleno sentido el dictamen de G. Lukács: "no hay interpretación inocente".

Reiteramos, una vez más, que las tres reglas spinozistas de interpretación del texto, las tres etapas de la crítica literaria y las tres hipótesis de lectura de la *Antoniana Margarita*, no son excluyentes, sino complementarias. Sólo que priorizan o insisten sobre el autor y su intención, el texto–escrito y sus condicionantes, o el lector y su respuesta–interpretación del texto.

Para el caso de Gómez Pereira –a mí como lector que interpela y quiere dar una respuesta al texto–, me interesa saber lo que se oculta tras las dedicatorias de obras a determinados personajes: bien sea para obtener ganancia o beneficios –cuando el valor de las mismas es insignificante– o "simplemente, porque a la menor indicación de una persona principal los autores pueden alcanzar lo que desean. Es más, sin este apoyo nada bueno se logra..."; o bien cuando, por temor, todos ensalzan y alaban a los reyes para que la obra dedicada tenga éxito; o cuando –como contrapartida– se alaban la inmensidad de la obra, la perseverancia en el trabajo y la voluntad de consumarla en innumerables volúmenes, la calidad extremada de su autor, su talento, su saber eximio, su exquisita pericia en el dominio de las lenguas, su riqueza de vocabulario y claridad de pensamiento, etc. Después de todos estos cumplidos, Pereira confiesa: "A pesar de todo, nada de lo que se dice está en la mente del adulador, ya que *es muy distinto lo que se piensa de lo que se proclama, por miedo, a viva voz*".

A la luz de esta confesión, se pueden hacer conjeturas, buscar razones verosímiles, plausibles, o establecer indicios de sospecha en tres dimensiones: *Primero*, a partir del propio texto; *segundo*, a partir de alusiones y apreciciones críticas de determinados intérpretes; *tercero*, a partir de la circunstancia histórica o del contexto externo al texto. Vayamos por partes:

La estrategia de las dedicatorias

Indicábamos anteriormente que la lectura "verosímil" o de la "sospecha" pretende mostrar, basándose en razones precisamente sospechadas por el lector del texto, redactado en la circuntancias en que escribe Pereira –concretamente su miedo a la Inquisición, a tenor de su condición de converso–, que la literalidad del texto oculta o disimula su verdadera intencionalidad: el convencimiento de que no se podía demostrar racionalmente –y en la aparente osadía de Pereira hasta "físicamente"– la inmortalidad del alma humana, pero que esto no lo podía expresar o manifestar claramente. En este sentido cuestionaríamos –refiriéndonos a la lectura sistemática– no la centralidad de la tesis de la inmortalidad, sino la convicción del autor y su supuesta intencionalidad. Es decir, en nuestra hipótesis, se constataría un claro desfase entre lo que se expresa y lo que interiormente se piensa (y se cree). El pasaje ya citado de la dedicatoria a Jesús es revelador a este respecto: "es muy distinto lo que se piensa de lo que se proclama, por miedo, a viva voz".

Pero, a continuación de esta dedicatoria –con la que se trataría de evitar cualquier censura, o interpretación desviacionista o heterodoxa de su obra– sitúa una segunda dedicatoria a Martínez Silíceo, Cardenal–Arzobispo de Toledo, Primado y Máximo Canciller de las Españas. Algún contratiempo debió de ocurrirle a Gómez Pereira para no intentar dedicársela directamente a Felipe II. Hay en el texto una crítica genérica a muchos reyes a quienes, con toda razón, dice, "su propia conciencia acusaba de complicidad en la perpetración de crímenes", incluso con temor del pueblo. Posiblemente se está refiriendo al clima creado por la represión, expulsión y procesos seguidos contra los judíos desde los Reyes Católicos hasta Felipe II; clima que podría haber afectado a miembros de su propia familia, caso de su padre, y cuyo peligro seguía pendiendo sobre su cabeza como una espada de Damocles. J.M. Guardia recuerda, al respecto, que la deferencia de Felipe II con el Santo Oficio llegaba a tal punto que se olvidaba de su propia condición. "Al duque de Sessa, que le reprochó el dejarle conducir a la hoguera, siendo grande de España, Felipe II dió esta respuesta: si mi hijo hubiera pecado contra la fe, yo mismo portaría el haz de leña"[35].

Pereira era consciente de todo esto. Pero su perspicacia le llevó a obviar este problema estableciendo una mediación entre el cielo

35 GUARDIA, J.M., *O.c.*, 290.

y la tierra; entre Jesús, fuente de toda verdad, y Martínez Silíceo, fuente perenne de sabiduría; y además, Silíceo era el puente de unión con el monarca (recuérdese que había sido su preceptor, y que la llamada de Pereira a la Corte para que visitara al enfermizo y desventurado príncipe Carlos obedeció a los buenos oficios del Cardenal).

Pues bien, esta segunda dedicatoria es un alarde de adulación, de autoestima, de presunción, de soberbia intelectual, y de cautela. Todo en ella está muy calculado a fin de salvar a la obra de la censura. Al fin y al cabo, el discípulo Pereira reclama, y tambien reconoce, la paternidad del maestro y preceptor (Silíceo), como fuente de perenne sabiduría. En consecuencia, si Silíceo es fuente perenne de sabiduría, que emana hasta el discípulo Pereira, entonces la obra está en consonancia con la sabiduría y con la verdad, lo que le permite afirmar que "es más tuya que mía". El juego es perfecto: la obra quedaba sancionada por la autoridad –a diversos niveles– del Cardenal. Y la verdad es que, con la estrategia bien calculada de las dos dedicatorias, Pereira obtuvo su ganancia o beneficio al conjurar todos los peligros de la censura. La primera edición –que es la preparada por Pereira– se publica precedida de las mencionadas dedicatorias, pero sin ninguna censura previa, si bien dice –en la advertencia al lector– que confió "a unos censores las primicias de mis indagaciones para que, avanzadas y difundidas por toda Europa, anunciaran prontamente que, gracias a nuestro afán y nuestra confianza, se hacía saber a todos que he escrito cosas verdaderamente comprobables. Más aún, ofrezco al conocimiento de vosotros lo que la propia naturaleza ha otorgado"[36]. Pero de tales censores, nada consta (seguramente se trataba de censores, o mejor, consultores privados, no de oficio). El mismo M. de Palacios alude a unos supuestos censores, que no hicieron pública su opinión:"Si otros no se atrevieron a corregir tus ideas, ¿por qué lo voy a hacer yo?"[37]

En cambio, en la segunda edición de la obra (1749) sí figuran dos censuras previas, la de Juan de Aravaca y la de Nicolás Gallo[38], aunque más que como "censores", actúan como "laudatores" y apologistas de la *Antoniana Margarita*, sin entrar realmente en el fondo o contenido de la misma. Nicolás Gallo así lo reconoce:"¿soy yo el censor o el defensor de Gómez?... Pero tambien, de pasada, como quien no quie-

---

36 A. M., *Al lector* (p. XXXVII).

37 A. M., *O.c.*, 306.

38 Juan de Aravaca y Nicolás Gallo, ambos de la Congregación de El Salvador. Hacen, antes de dar el *nihil obstat*, un resumen de las tesis capitales de la A.M., en términos encomiásticos y reivindicativos sobre la primcía de Pereira en la defensa de la insensibilidad animal y en la formulación del *cogito*. –En concreto, Nicolás Gallo fue un afamado consultor de tribunales de la época, hasta tal punto que "...apenas se imprimió en aquellos años libro, sermón, ni otra cosa e que no fuese con censura del P. Gallo; y en todo pensó con novedad y crítica, y usó del estilo correcto y hermoso" (ÁLVAREZ DE BAENA, J.A., **Hijos de Madrid. Ilustres Santidad, Dignidades, Armas, Ciencias y Artes**, Tomo, IV, 1791).

re decir, y dice, suelta lo siguiente: "Vamos a dejar sin comentario lo referente a si esta obra se sometió con humildad a lo preceptuado por la religión católica y cristiana..." Palabras que vienen a confirmar dos cosas: primera, que los censores de que habla Pereira, o bien no existieron, o, de existir, fueron privados y elegidos por el mismo; o no se atrevieron a hacer público su juicio; segunda, que la estrategia funcionó y así evitó Gómez Pereira la censura. "Es esta la razón –observa Guardia– por la que Gómez Pereira, Huarte y O. Sabuco evitaron los rigores de la Congregación del Índice, por lo menos mientras vivieron; porque la censura eclesiástica no perdía jamás sus derechos y no admitía la prescripción, como lo atestiguan las obras expurgadas más de un siglo despues de su publicación".

En fin, tanto las dedicatorias, como la advertencia al lector evidencian el talante adulador de Pereira, su propia autoestima, su presunción y tambien su cautela. Autoestima y presunción que se manifiestan ya aquí –y en otros muchos lugares de su obra– en su afán de difundir y comunicar a toda Europa que ha escrito cosas "verdaderamente comprobables", entre las que figura la prueba de la inmortalidad del alma. Anticipamos –y concretamos– nuestra "sospecha", expresada en dos preguntas: ¿Creía Pereira que se podía demostrar racional y "físicamente" la inmortalidad del alma? ¿Hay un doble Pereira, el médico y el filósofo–teólogo? Parece que cuando habla como médico reconoce la función positiva del cuerpo humano, y los límites de nuestro conocimiento. Cuando habla como filósofo, o teólogo, parece decir otras cosas. Un pasaje de la primera dedicatoria –a Jesús– arroja bastante luz sobre lo que estamos planteando:

"En consecuencia, a Ti, Verbo Divino desde y durante el principio, Fuente inagotable de todas las ciencias, Médico amantísimo del género humano, te ofrecemos el contenido de nuestro pensamiento y te rogamos que nos inspires una prosa elegante y repleta de enseñanzas verdaderas, para que ayude a la mente de los hombres y *que será provechosa para la salud del cuerpo, ya que no me está permitido ir más allá*".

Más allá como médico –se entiende–, que se ocupa de la salud de cuerpo; pero también más allá en el conocimiento. En este momento parece que se prima la tesis médico–corporalista–materialista; en otros momentos, primará la tesis contraria, esto es, la racionalista–espiritualista–inmortalista. Y todo ello como consecuencia de su irreductible dualismo antropológico, que encubre –"sospechamos"– intenciones no confesadas, pero que se van trasluciendo en diversos momentos de su obra[39].

39 Entre los estudiosos de Gómez Pereira ha sido J.M.Guardia quien más ha insistido en presentarle como un materialista encubierto. Nuestra "sospecha" se orienta también en esta dirección.

Si atendemos a las numerosas profesiones de fe, de sumisión y acatamiento a la Iglesia y a la doctrina católica, a las solicitudes e invocaciones de inspiración divina, a las acciones de gracias por la luz alcanzada o por los dones recibidos, etc., de principio a fin de la obra, pero de modo especial cuando se ocupa de "cosas comprobables" –como la demostración de la inmortalidad del alma–, no es de extrañar que lectores reales de la obra, como Menéndez Pelayo, consideren a Pereira como "buen cristiano", "buen hijo", "hijo sumiso de la Iglesia y excelente católico"... Consideración que se repite en otros intérpretes que siguen las pautas de Menéndez Pelayo, aunque muestren su desacuerdo en determinados puntos doctrinales, o incluso llegen a intuir peligros de un reduccionismo materialista. A nuestro juicio –seguimos "sospechando"–, tales profesiones de fe pueden obedecer a una estrategia bien meditada: dejar a salvo (fuera de toda sospecha) la pureza intencional ortodoxa. Así, satisfecho de su empresa –después de la réplica a la quinta y última objeción de M. de Palacios– enfáticamente concluye: "Que Dios con su sagrado soplo haga que se iluminen tu mente y la nuestra, y la de todos los físicos de tal manera que se nos conceda gozar de su divina majestad, que es la verdad eterna..."[40]

En apoyo de nuestra hipótesis, propiciada desde el mismo texto, se puede traer a colación la interpretación que en su momento hace el Dr. Sosa en su *Endecálogo contra Antoniana Margarita*, sobre la expresión "varón (Gómez Pereira) no menos prudente que de agudo ingenio e muy católico siervo de Christo"[41]; expresión que Pedro M. Cátedra glosa en los siguientes términos: "Llamar en este contexto cathólico siervo de Jesucristo al contricante es quizá un modo de negarle su catolicidad y cristianismo. No era la primera vez que Pereira sufría acusaciones sobre su raza, mucho menos discretas que las de Sosa"[42].

Y no digamos ya las observaciones críticas de Miguel de Palacios a la misma obra, al precisar que de "aplicarse la censura teológica, tu exposición sería tachada de herejía o, al menos, no se libraría de una notificación de temeridad". Y le advierte, finalmente, que si examina las objeciones con ánimo hostil, y no se retracta de su equivocada postura, "yo, con mi ágil cálamo, junto con mis discípulos, encomendaré a ti y a tus escritos a toda la dureza de la herejía"[43].

Pero, la censura teológica no se había aplicado, y Pereira era de origen converso, sin que podamos saber hasta que punto su conver-

---

40 A.M., 355.
41 **Endecálogo.**,(Edición e P.M. Cátedra, 4).
42 *Ibid.*, XVI–XVII.
43 A.M., 318.

sión era sincera, o se trataba de un cripto–converso, o converso judaizante. Por ahora –con los escasos datos de que disponemos– su actitud se ajusta al carácter del judío–converso, según la tipificación de Caro Baroja: el judío de fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna era odiado a causa de cuatro clases de argumentos que podemos sintetizar con cuatro breves palabras: I, argumentos de carácter religioso: el deicidio; II, argumentos económicos: la usura; III, argumentos de carácter psicológico: inteligencia particular y soberbia; IV, argumentos de carácter físico: diferencia física y aspecto ingrato[44].

Téngase en cuenta que Silíceo tambien era un converso y que en su haber –además de una carrera meteórica, desde sus estudios y profesorado en París, su profesorado en Salamanca, canónigo de Coria, preceptor de Felipe II, obispo de Cartagena y Cardenal–Arzobispo de Toledo–, la promulgación del controvertido decreto de limpieza de sangre (1547), aplicado en primer lugar a los canónigos de Toledo que, al parecer, eran todos de origen converso, excepto uno. Pereira tenía que conocer dicho decreto, así como el carácter férreo de Silíceo (que llega a latinizar el segundo apellido, Guijarro, por Silíceo, de *silex*, piedra dura, cuarzo; en gallego *seixo, croio*). ¿Es dicha transformacion del apellido símbolo de su carácter duro, inconmovible, constatado en determinadas decisiones, discutibles y protestadas, pero que mantuvo contra viento y marea?[45] Es otra vez Caro Baroja quien describe el comportamiento y esparcimiento de los judíos conversos: "...los descendientes de los conversos de judíos son una y otra vez, desde inquisidores y obispos, a corregidores, letrados, catedráticos, médicos, financieros e incluso capitanes y caballeros de órdenes y títulos de Castilla, rabiosos enemigos de sus antiguos correligionarios u orgullosos de su linaje. Hay descendientes de judíos reconocidos por tales entre los grandes místicos y santos, y entre los herejes del cristianismo, entre los literatos y entre los hombres de ciencia"[46].

Si estas eran las circuntancias, se explicaría el miedo y respeto reverencial de Pereira hacia Silíceo, que ya en Salamanca habían respirado el ambiente en el que pululaban los estudiantes conversos, que parecían llenarlo todo, y eran odiados por los "cristianos viejos" hasta el punto que Isabel la Católica decretó su expulsión del Colegio

---

44 CARO BAROJA. J., **Los judíos en la España Moderna y Contemporánea**, Istmo, Madrid, 3 vol., 1978. –"El carácter judío según la doctrina antisemita tradional" (I, 4; 91–107. –*Cfr.* MONTALVO, J.M., "Mentalidad antijudía en la Castilla Medieval", en BARROS, C. (Ed.), **Xudeus e conversos na Historia**, Ourense, 1994, 21, ss. –y ORFALI, M., "El judeo converso hispano: historia de una mentalidad" (*Ibid.*, 117 ss.).

45 "El arzobispo –dice Caro Baroja– no ocultaba su origen villano[...] En última instancia triunfó[...] Era Silíceo como si su persona estuviera hecha con *silex*, como si el apellido reflejara su carácter: duro y esquinado física y moralmente[...], (*O.c.*, II, 297–98)

46 *Ibid.*, I, 14.

de San Bartolomé[47]. Pereira había estudiado en Salamanca por esa época (probablemente, de 1516–17 a 1522–23). Conocía bien ese ambiente; conocía el carácter de su maestro y preceptor Martínez Silíceo; conocía su trayectoria posterior ascendente hasta alcanzar la sede de Toledo; conocía los conflictos generados por la aplicación del decreto de limpieza de sangre en Toledo; conocía el memorial de la catedral de Toledo, y sabía que "... desde hacía medio siglo se habrían quemado y reconciliado en España a más de 50.000 judaizantes; la cifra –sigue diciendo Caro Baroja– produce espanto. Pero conviene pensar, despues de sabida, sobre lo que representan estos 50.000 perseguidos por motivo religioso en la conciencia personal de los individuos de la misma raza que vivieron después. ¿Qué significa nacer en un sector de la sociedad que ha tenido 50.000 quemados y reconciliados? Ante todo..., dolor, sufrimiento. Después, la adopción de posiciones particulares que son muy difíciles de describir en un espacio tan corto. Las situaciones creadas en España para los conversos son de gran interés en la Historia de las sociedades humanas. Pero hay que tener un cerebro potente y una imaginación vigorosa para reconstruirlas como merecen"[48].

Y nosotros, ni somos capaces de esa reconstrucción por falta de datos, ni somos "censores" de la actitud de Gómez Pereira; simplemente tratamos de hacer conjeturas desde el texto al contexto en que vivió Gómez Pereira, en la etapa de su formación, en el clima en que se desarrolló su profesión, y en el complejo de relaciones sociales que mantuvo; conjeturas que nos permitan entrever las razones ocultas de su pensamiento.

Volviendo al texto de la *Antoniana Margarita* –en calidad de lector que interpela y responde al texto escrito–, todavía nos quedan por precisar algunos pasajes más, que nos inducen a seguir "sospechando" razones ocultas. Tales son, en orden de exposición, los siguientes:

a) La referencia a San Agustín de quien afirma –después de un largo discurso crítico sobre los argumentos con que pretendía demostrar la inmortalidad del alma–: "...este Santo doctor no es digno de ser aclamado, sino de ser temido [...] En el momento de aclararlas [sus conclusiones] simularé ser uno de los paganos –por lo que negaré algunas que se han apoyado en una floja demostración (aunque, a la luz de la fe, sé que son evidentes)"[49].

Parece que Pereira ante una crítica tan demoledora siente un cierto temor. Agustín era un padre de la Iglesia, respetado en toda la

47 *Ibid.*, 228.
48 *Ibid.*, I, 191-92.
49 A.M., 232 ss.

tradición eclesiástica. Pereira lo reconoce expresamente, por eso precisa que una cosa es aclamarle (por sus logros doctrinales) y otra es reverenciarle y temerle. Y, a su juicio, es más digno de ser temido que aclamado. Por otra parte, respecto a las conclusiones, *va a fingir que se comporta como un pagano*, pero dejándolas a salvo en el ámbito de la fe. Luego, se repliega y afirma que *no quiere verse forzado a hablar más de lo que conviene* sobre este asunto que es, ni más ni menos, la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma. Y para que no quede duda de su acatamiento a la autoridad eclesiástica –representada en este caso por San Agustín– vuelve a precisar, exculpándolo a fin de cuentas:" Y es que únicamente hemos prometido demostrar que los argumentos de San Agustín, con que pretende demostrar la inmortalidad del alma, son fútiles [...] Sin embargo, deseo que no ignoreis una cosa. Que San Agustín aún no había sido bautizado cuando escribió la obra comentada [se refiere al opúsculo *De inmortalitate animae*]. Y en la medida en que yo puedo colegir, por el libro primero de las *Retractaciones*, cc. 5–6, carecía, por entonces, del espíritu admirable con el que, más tarde, alumbró trabajos tan abundantes, tan difíciles, y tan devotos"[50].

b) Un segundo pasaje –en el contexto de la solución a la vigésima tercera objeción contra la inmortalidad–, en que reitera su doctrina sobre la insensibilidad de los brutos, dice lo siguiene: "Y para que nadie crea que me ha refutado un hombre más piadoso que sabio, al disputar con él sobre la sensibilidad de los brutos, y aún convencido por mis argumentos, y sin saber qué replicar, de este modo me ha dicho: "Temo que tus razones se opongan a las Sagradas Escrituras, pues en Isaías, c. I, 3 se lee "Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre de su dueño". Del texto, parece que el profeta atribuyó con claridad el conocimiento a las bestias"[51]. Pero, Pereira silencia la segunda parte del pasaje de Isaías, que en conjunto reza así: "Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre del dueño; Israel no me conoce, mi pueblo no recapacita".

¿Por qué silencia la segunda parte referida a Israel? En sentido literal afirmaría (contra la doctrina pereirana) que los animales –el buey, el asno– conocen. En la segunda, el pueblo de Israel no conocería a su señor Jesucristo. Esta es la literalidad del texto. Pero la parte silenciada –¿intencionadamente?– hace referencia expresa al pueblo judío, del cual el mismo Pereira desciende. Así lo entendió irónicamente de Sosa, al citar por dos veces en el *Endecálogo*, este famoso pasaje de Isaías, y así lo entiende también Pedro M. Cátedra en el estudio previo a esta nueva edición "... como ejemplo de filosofía natural, no tiene la menor malicia, pero de completarlo [...] podría sorprendernos con su

50 *Ibid.*, 242–43.
51 *Ibid.*, 302–303.

mala fe para con el descendiente de conversos"[52]. El mismo Caro Baroja, al caracterizar al converso, establece dos tipos: por un lado, el que se convierte en apologista de la religión católica y crítico de la religión de Israel; que denuncia y persigue a los criptojudíos o que satiriza a sus antiguos correligionarios; y por otro, el que se mantiene como apologista de la religión de Israel –constituyéndose en mártir de esa misma religión, satirizando a los cristianos nuevos.

c) Y un tercer pasaje –tomado de la respuesta a la quinta objeción de Palacios–, respecto a la negación de la materia prima, en el que dice: "...de manera injusta tu nos acusas de *no hablar de otra cosa que de asuntos meramente naturales*, presentando en contra mía lo que podemos leer en el c. 11 del libro de la Sabiduría: "Bien podría tu mano omnipotente, que de la materia informe ha creado el mundo, azuzar contra ellos manadas de osos o de fieros leones, etc"[53].

Y, lo mismo que en caso de Isaías, la cita es parcial, por cuanto se omite la primera parte y el epígrafe *Juicio de los animales*. El texto completo es el siguiente: "Su mentalidad insensata y depravada los extravió hasta el punto de rendir culto a reptiles sin razón y viles alimañas, y tu te vengaste enviando contra ellos un sinfín de animales sin razón, para que aprendieran que en el pecado está el castigo. Bien que podía tu mano omnipotente, que de materia informe había creado el mundo, soltar contra ellos osos a manadas o bravos leones, o especies nuevas de animales recien creados, ferocísimos, que lanzasen resoplidos llameantes o despidiesen una humareda pestilente, o cuyos ojos echasen chispas terribles"...[54]

Aunque el libro sapiencial –cuyo tema es la justicia en el gobierno– no especifica la raza de los destinatarios, puede referirse a los judíos de la diáspora alejandrina, vejados y oprimidos por gobernantes griegos o romanos, o puede referirse también a algunos judíos renegados, convertidos en opresores de su propia raza, e instalados en el poder. En cualquier caso, se trata de un discurso sobre la justicia, de carácter crítico; discurso provocado muchas veces por la práctica de la injusticia[55]. En el contexto de la quinta objeción –centrada en la negación de la materia prima por parte de Pereira y en las consecuencias que de ahí se derivan– M. de Palacios sostenía que a este libro, de habérsele aplicado la censura teológica, debería ser tratado de herejía etc. Además le acusa de estar siempre enfrascado en *asuntos meramente naturales*. ¿Alude con esta expresión al Pereira médico–positivista–cor-

---

52 P.M. Cátedra, *O.c.*, XIX.
53 A.M., 344.
54 **Nueva Biblia Española.** (Trad. de L. Alonso Schökel y L. Mateos), E. Cristiandad. Madrid, 1975.
55 *Ibid.*, 1458.

poralista? Es posible, o al menos, cabe "sospecharlo". ¿Quiere hacer referencia, de alguna manera, a los destinatarios judíos –vejados, o renegados– en el sentido explicado anteriormente? No consta, pero es plausible desde su condición de teólogo. Lo que sí consta, en cualquier caso, es que la crítica de Palacios hace mella en Pereira, que se considera "injustamente tratado", y no merecedor del "juicio de los animales", enviando contra él manadas salvajes y feroces.

Podríamos seguir rastreando pasajes en los que se hallan indicios para pensar que Pereira quería ocultar, por todos los medios posibles, su ascendencia judía, de judío converso, aunque no dispongamos de documentación suficiente para confirmar ni su condición real de cristiano converso o cristiano nuevo ni su tendencia corporalista—positivista y su estrategia para presentar como demostrable aquello que no se podía demostrar: la inmortalidad del alma, tema del que nos ocuparemos a continuación.

La estructura argumentativa "pro inmortalitate"

En el tratamiento que Gómez Pereira hace del tema de la inmortalidad podemos distinguir tres momentos o partes: la *pars destruens* o negativa en la que trata de invalidar críticamente –por su ineficacia demostrativa– todas las pruebas que históricamente fueron aducidas a favor de la inmortalidad, tomadas sobre todo de Platón y de San Agustín[56], y a las que dedica numerosas páginas –se incluyen también aquellas en las que rebate determinadas paráfrasis de Averroes[57]–. Respecto a los libros *De Anima* de Aristóteles, parece que prueban que ésta es inmortal, pero –dice Pereira– "nuestra paráfrasis sobre estos textos demuestra con claridad que se consideran de poca importancia y que no tienen ninguna fuerza"[58].

Realizada la crítica negativa, y no queriendo perder más tiempo examinando argumentos "de importancia tan exigua", confiesa que queda libre para que "se me permita llegar a los que, en mi opinión, demuestran la inmortalidad del alma". Y continúa haciendo, una vez más, alarde de su autosuficiencia: "Hago, pues, saber esto, no en vano, sino para que todos entiendan que el argumento que va a ser presentado por mí, demostrando la inmortalidad del alma, se basa en ciertas cosas tan evidentes que nadie podrá negar, aunque algunos no creerán que con ello se les prueba lo que no podrán refutar, porque el razonamiento es muy común y conocido".

---

56 A.M., 228–242.
57 *Ibid.*, 243 ss.
58 *Ibid.*, 254, "Paráfrasis al tercer libro *De Anima* de Aristóteles –que difiere de la exposición de todos los demás autores– (*Ibid.*, 179–209).

Es preciso reconocer, en este contexto, que Menéndez Pelayo –en su afán de salvar la existencia de una filosofía española, y la consiguiente libertad de pensamiento– considera que el rechazo que Gómez Pereira hace de todas las apologías aducidas "pro inmortalitate" es una prueba fehaciente del clima de tolerancia reinante en España, pues, de otra manera, el Santo Oficio no hubiera permitido la reimpresión de su obra; y Silíceo tampoco aceptaría la dedicatoria de un libro en el que se rechazaban todas las pruebas con que la humanidad había fundado una de sus más indestructibles creencias. En nuestra hipótesis, la *pars destruens* queda justificada y compensada por la *pars construens* (esto es, la intencionalidad pereirana de verdad, originalidad, notoriedad y comprobación físico–empírica), y por la *pars destruens destruens*. Y en cuanto a lo que Menéndez Pelayo interpreta como signo de tolerancia, en nuestra lectura se entiende como prueba del miedo reinante a la Inquisición. Recuérdese, al respecto, lo que años más tarde sucede a Uriel Dacosta (1581–1640) y a Isaac Cardoso (1615–1681)[59].

La *pars contruens*, o positiva. Negada practicamente toda la tradición probativa inmortalista, Pereira, casi en solitario[60], emprende la tarea de demostrar físicamente la inmortalidad del alma. Y para ello aduce varias pruebas, que van de más a menos, desde el punto de vista argumentativo:

Primer argumento: El alma puede entender y sentir sin el cuerpo. He ahí la formulación "Como el alma humana puede ejecutar las principales operaciones sin el cuerpo, también puede subsistir sin él, ya que su existencia y su conservación no dependen del mismo. Tampoco precisa de las disposiciones del sujeto para restituir las partes perdidas, puesto que el alma racional, al ser indivisible [...] no tiene ninguna parte que perder. Por lo tanto, queda patente la bondad de la consecuencia, demostrando la verdad de la menor, es decir, que el alma ejecuta múltiples operaciones sin el cuerpo..."[61]

---

59 Uriel da Costa defendía que el alma era tan mortal como el cuerpo. Ante esta negación radical de la inmortalidad del alma, la Sinagoga –enfurecida con su materialismo y consiguiente ateísmo– prohíbe a todo judío relacionarse con él. No pudiendo soportar el ostracismo, terminó sometiéndose a la praxis litúrgica de los 39 azotes, pero sin abjurar de sus ideas. La presión de las circunstancias fue tan asfixiante que terminó suicidándose. Sus argumentos en contra de la inmortalidad, fueron rebatidos por Samuel da Silva en un *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, publicado en Amsterdan en 1623. Más tarde, Isaac Cardoso –despues de vivir muchos años en España, con la apariencia de ser un médico católico cortesano– aparece luego en Italia como rabino y experto conocedor de las leyes y costumbres de Israel. Profesa una filosofía de base materialista, pero a diferencia de Uriel da Costa –y para evitar problemas con la censura– no niega la inmortalidad del alma racional, sino que llega a defenderla con trece pruebas distintas.

60 González Vila descarta la intencionlidad oculta de la parte negativa como si se tratase de un pretexto para mostrar al lector sagaz la imposibilidad de demostrarla racionalmente. "La finalidad más obvia de la negativa –afirma– es la de ponderar, por contraste con el fracaso de los más probados autores, el valor de su esfuerzo y la gloria que éste deberá reportarle" (*O.c.*, 36).

61 A.M., *Sobre la inmortalidad del alma*, 210–304.

Reducida la exposición pereirana, un tanto farragosa, a la formulación tradicional se podría establecer el siguiente silogismo: Aquel principio cuyas principales operaciones se dan sin el cuerpo, es separable del cuerpo y capaz de subsistir sin él; el alma humana es, y se comporta como tal principio, luego es separable del cuerpo y capaz de subsistir sin él.

La primera premisa se basa en su teoría del conocimiento, según la que éste exige un principio indivisible –que sólo puede ser el alma, a su juicio. Pero esto es precisamente lo que tiene que probar: que el alma humana, a pesar de su unión con el cuerpo, no necesita en absoluto de él para realizar sus operaciones principales. Tal es el tipo de prueba que luego se llamó argumentación cartesiana, establecida a partir del dualismo radical entre el alma y el cuerpo; en la mutua exclusión operativa y entitativa de lo indivisible (lo espiritual) y lo divisible (lo corpóreo)[62]. Aun teniendo en cuenta su teoría del conocimiento –como un modo identificado con la entidad del alma– tendría que demostrar, y no dar por supuesto, tal independencia operativa y entitativa. Por eso no sabemos si, más que eficaz, esta demostración "incontrovertible" no será más bien una arrogancia, o una estrategia en la mente pereirana. Pero continuemos con el resto de las argumentaciones.

Segundo argumento: toda forma que puede dejar al sujeto que informa, puede informar a otro sujeto: "Cualquier forma que puede abandonar al sujeto que informa, asumiendo otro nuevo, podrá dejar a ambos, permaneciendo sola. El alma humana se comporta de manera semejante; luego, ésta podrá subsistir por sí y sin el cuerpo. Es más, puede permanecer sin éste y, una vez que lo ha abandonado, no hay nada extrínseco que pueda alterarla, no poseyendo tampoco nada intrínseco que la corrompa. Por consiguiente, será inmortal [...]; el alma racional permanece, si se corrompe el cuerpo informado por ella. Luego ésta no depende del cuerpo para existir o conservarse".

Pero tal prueba, o bien se reduce a un círculo vicioso, o no es más que una variante de la anterior: quiere ir de la divisibilidad a la indivisibilidad, pero la premisa de la indivisibilidad está siempre en la base de este pretendido segundo argumento. González Vila precisa al respecto: "Parece como si Pereira llevado de su entusiasmo, hubiera querido fundamentar la inmortalidad tambien en bases "experimentales"; y se lanza un tanto alegremente a una segunda prueba, esta vez científica. Pero este intento, en su único sentido aceptable, no constituiría, según nuestra tesis, sino una variante de la primera prueba. Vendría a repertirnos: una forma indivisible puede abandonar a su materia y permanecer la misma; tal es la forma racional y sólo ella,

62 Para la formalización silogística nos remitimos a GONZÁLEZ VILA, T. *O.c.*, 37–38.

luego permanece la misma [...]". Entendemos que el discurso pereirano –atendiendo a las tres reglas establecidas para la lectura del texto en su contexto externo o circuntancial–, además de la fluctuación o tensión entre inmortalismo/corporalismo, deja pendientes una serie de cuestiones o dudas relativas a la intencionalidad y a la seriedad de su propuesta inmortalista.

Todavía quiere Pereira apuntalar más su tesis inmortalista y aduce una *tercera prueba* –que tampoco es independiente– fundada sobre la identidad del alma, que permanece la misma a través de las sucesivas edades y mutaciones en el decurso de la vida; permanencia admisible como prueba para la inmortalidad, en el supuesto de tener probada previamente la indivisibilidad del alma –lo que no ocurre. Y a continuación, aduce, en último lugar, lo que designa como "razones retóricas o suasorias": el deseo de felicidad, la equidad y la justicia, la sanción de las acciones, el anhelo del absoluto, el deseo de conocer el futuro, el consenso común, etc.

Y para terminar, tratando de reforzar más su propia tesis, trata (*pars destruens–destruens*, o negación de la negación) de refutar veintitrés objeciones contra la inmortalidad del alma; especialmente la primera (que el entendimiento crece); la segunda (que después de la muerte del cuerpo el alma sería inútil y ociosa); la tercera (que no se entiende cómo de la unión de dos seres –alma/cuerpo– surja un nuevo ser, el hombre); la cuarta (que según Aristóteles el alma es forma del cuerpo físico, entonces es imposible que viva separada de él), etc. etc.

Tal es, en síntesis, la estructura argumentativa "pro inmortalitate"; estructura que –pese a que para sus *laudatores*, como Menéndez Pelayo, ofrece "novedad y atrevimiento"–[63], en nuestra hipótesis permite "sospechar" que Pereira estaba convencido y "pensaba" que no se podía demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, además de dejar planteadas una serie de interrogantes que formularíamos así:

---

63 MENÉNDEZ PELAYO, M., *O.c.*, 470. Aunque M.R confiesa no conocer a ningún autor español –desde el sevillano Montes de Oca hasta el portuense Uriel Da Costa– que dudase de la inmortalidad del alma, lo cierto es que no faltaron algunos escritores, incluso eclesiáticos y religiosos, que defendieron la indemostrabilidad racional del alma humana (p.e., además de Juan Montes de Oca, Escoto, el Cardenal Cayetano, el jesuita Rodrigo de Arriaga). A favor de la demostrabilidad se pronuncian Fox Morcillo, Cardillo e Villalpando, Martínez de Brea, Pedro de Navarra. "Pero ninguno –sostiene M.Pelayo– mostró tanta novedad y atrevimiento como Gómez Pereira al fundar la inmortalidad de nuestro espíritu en la independencia de sus actos y en el conocimiento que el alma tiene de sí misma. Sólo se le acerca en méritos Juan de Mariana...". –Muy distinta, al respcto, es la opinión que a M. Solana le merece el propósito de Gómez Pereira: "... se pondera a sí mismo con sencillez y candor infantiles", p.e., las *geniales* invenciones/pruebas de la inmortalidad del alma, "aunque en ellas no haya, tal vez, otra novedad que la peregrina afirmación de que el alma separada del cuerpo pueda sentir, error que en Gómez Pereira proviene de identificar el sentir con el entender" (**Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI)**, Madrid, 1941, 263).

Primera: Cualquier forma sustancial –dice–, aunque no dependa tanto de la sustancia como los accidentes, depende de la sustancia y necesita de ciertas disposiciones "instrumentales" de la materia, excepto la forma humana –es decir, el alma–, que no depende de la materia. ¿Cómo justifica esta excepción? ¿Por qué todo conocimiento supone un principio indivisible, que es el alma?

Segunda: Y en relación con la forma, ¿qué tipo de unidad hay entre el alma y el cuerpo? En la solución a la decimosexta objeción afirma: "... y sin el alma, el cuerpo no realizaría nada de lo dicho. Y es que, actuando al unísono, el alma y las cualidades del cuerpo ejecutan todas las operaciones citadas [funciones nutritivas] como si emanaran de un único y simple ente. En efecto, es tan fuerte la conjunción, y tan estable la unidad del alma que informa con el cuerpo informado, que ambos parecen una sola cosa en estas operaciones naturales".

Pero, a pesar de lo sostenido anteriormente, la unión del alma con el cuerpo, así como la función otorgada al cuerpo, constituyen para Pereira verdaderos quebraderos de cabeza, que no es capaz de aclarar. "Compositum", "mixtum", "aggregatum" –casi nunca "compositum substantiale"– es la terminología que de modo impreciso indica los tanteos de solución. El recurso final, para el caso de la unión, a un pacto "ex natura", no viene más que a reproducir la salida de emergencia a las "causas ocultas"; al reconocimiento de que "natura operatur oculte in rebus". Pero, en cualquier caso, el pacto *ex natura* sería un pacto asimétrico, donde el cuerpo –ante el afán inmortalista del autor– lleva la peor parte.

Tercera: Siguiendo con la excepción relativa a la forma humana, en el contexto del mecanicismo (negativo y positivo), si la mera observación del comportamiento no nos permite afirmar la existencia de conocimiento en los brutos, tampoco la observación del comportamiento humano nos autoriza a afirmar que el hombre conozca. Es más, el hombre puede explicarse –en ese contexto y en virtud del principio de economía, según el que "non sunt multiplicanda entia sine necessitate"– con los mismos parámetros[64].

Y en este mismo contexto mecanicista, y a partir de la teoría del reflejo, ¿por qué el conocimiento de objetos pasados –por "phantasmas"– obedece a un proceso voluntario en el hombre, e involuntario en el animal? ¿Cómo entender los "phantasmas" descritos como *corpuscula quaedam spirituosa*?[65]

---

64 "No puede extrañarnos que se haya visto en el mecanicismo un grave peligro de materialismo antropológico y que tal peligro haya bastado a muchos como argumento decisivo para rechazarlo", pero en el pensamiento pereirano, muy lejos de eso, "...el mecanicismo [...] se convierte en el pedestal más firme de la primacía que al hombre le corresponde como capaz de conocimiento, esto es, como espíritu". (GONZÁLEZ VILA, T., *O.c.*, 51–53).

65 Aquí se encuentra terreno abonado para dos lecturas opuestas, pudiendo interpretar la expresión *corpuscula quaedam spirituosa* en sentido materialista, o en sentido espiritualista, según el

Cuarta: Continuando en el mismo contexto mecanicista, ¿qué sentido tienen en los brutos unos órganos tan admirables, complejos y semejantes a los del hombre, si no han de ejercer las mismas o parecidas funciones en orden a las operaciones cognoscitivas? ¿Para eso sirven, y a eso se reducen en definitiva, el pacto *ex natura* y las cualidades ocultas, que admite y establece como último reducto explicativo para la unidad gnoseológica del espíritu y de la materia, y para el compositum alma/cuerpo?

En fin, que a partir del texto de la Antoniana Margarita, leído desde sus dedicatorias, desde las reiteradas profesiones de fe, que van *in crescendo* a medida en que se aproxima a la pretenciosa argumentación "pro inmortalitate", desde la estructura argumentativa inmortalista con sus consecuencias, y en el contexto del mecanicismo animal, nuestra "sospecha" de que Pereira no dice lo que quiere decir –por todas las razones indicadas– cobra visos de una mayor verosimilitud.

Recordemos, una vez más –ya que ahora se tornan más inteligibles– aquellas palabras de la primera dedicatoria: "es muy distinto lo que se piensa, de lo que se proclama, por miedo, a viva voz"; creemos leer correctamente al autor si decimos: lo que se piensa y lo que se proclama–escribe–publica, por miedo. En la contraposición wittgensteiniana del *sagen* (del decir técnico, científico) y del *zeigen* (del mostrar), Gómez Pereira "jugaría" al *sagen*, pero permitiendo que el *zeigen* deje entrever indicios de lo que verdaderamente pensaba, pero que "no podía decir".

En alusiones (críticas) de otras valoraciones.

En la reducción a los tres modelos de lectura realizados sobre la *Antoniana Margarita* hay siempre peculiaridades que no encajan del todo en esa catalogación tripartita. Pero, a nivel pedagógico, creemos que aportan cierta claridad a la hora de tratar de resumir el contenido y el alcance de una obra densa, compleja y problemática. Prescindiendo, en este momento, de la triple hipótesis de lectura mencionada, sí conviene hacer referencia, en general, a determinadas valoraciones críticas, y a ciertos puntos peligrosos intuidos[66], pero no sufi-

---

término en el que se ponga el acento. Para SÁNCHEZ VEGA, "Todo el pensamiento de Pereira parece abocar más a lo primero que a la segundo" ("Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes", *Rev. de Filosofía* (1954), 393). En la misma dirección apunta M. BAÑELOS ("Ensayo crítico sobre la obra de Gómez Pereira", en *Gaceta Médica Española*, XXIV (1944), 442–44).

66 El siguiente juicio de E.BULLÓN –en el que extrae las consecuencias de la insensibilidad animal– es significativo al respecto: "... procedió con criterio estrecho en demasía y no anduvo acertado al alegar las pruebas de su absurda tesis. Ninguna de ellas tuvo valor, puesto que

cientemente explicitados, si bien detectados en el propio texto pereirano: del peligro reduccionista–materialista –incluso con peligro de herejía para M. de Palacios–; de ser un judío converso –que a toda costa quería ocultar sus orígenes, de lo que ya nos hemos ocupado. Y las estimaciones críticas procedían de contemporáneos suyos que –se supone– conocían el impacto que había causado la citada obra en su tiempo. Dígase otro tanto de autores posteriores que –aunque desde el punto de vista crítico– propalan el pensamiento de Pereira por Europa (Vallés, Cardoso, Suárez, Arriaga, Piquer...). Si a estos intérpretes sumamos los autores clasificados en las tres hipótesis de lectura (analítico–expositiva, sistemático–constructiva, verosímil), en conjunto y sin considerar sus méritos y deméritos en cuanto al estilo y al método, en relación al contenido existe una coincidencia bastante generalizada al señalar los siguientes apectos negativos: la confusión entre el conocimiento sensible y el racional; la estrechez de criterio con que establece la tesis de la insensibilidad animal (considerada simplemente "extravagante"); el peligro de un reduccionismo materialista; la concepción ambigua de los "phantasmas" como "corpuscula quaedam spirituosa"; el atomismo como consecuencia, y ampliación, del mecanicismo animal; el dualismo radical alma–cuerpo; la función ambigua atribuida al cuerpo humano, etc.

En su propia circunstancia o contexto externo.

Desde las dedicatorias, pasando por la lectura del propio texto con incisos en su contexto, teniendo en cuenta, además, el carácter judeo–converso del apellido Pereira, hemos ido subrayando ya algunos puntos y aspectos que propiciaban la lectura de la "sospecha", o lectura"verosímil" del pensamiento pereirano. Precisamente, la larga querella con Zuazo revela un conflicto de fondo: la lucha entre la clase noble, a la que pertenece Zuazo y sus secuaces, y la clase de la burguesía, a la que pertenece Pereira, tanto por su vinculación a los negocios familiares, como por el ejercicio de su profesión. En cualquier caso, sí hemos tratado de contextualizar el texto de Pereira en las circuntancias históricas en las que tuvieron que vivir y sobrevivir los judeo–conversos. Los documentados trabajos de Caro Baroja, Domínguez Ortiz, Albert Sicrof, y otros, permiten dibujar el perfil del judío converso; perfil que –en buena medida, tal como dejamos apun-

están fundadas en una confusión lamentable entre el conocimiento sensible y el racional; entre la conciencia directa y la refleja; entre lo que en los brutos es efecto de una inclinación irreflexiva y rutinaria y lo que procede en el hombre de la libre determinación de la voluntad iluminada por el entendimiento" (**Los precursores españoles de Bacon y Descartes,** Impr. Calatrava, Salamanca, (1897, 1905), 95). En el mismo sentido, y con carácter rotundo, sentencia M. Solana: "La doctrina de Pereira es evidentemente errónea, y conduce al materialismo..." (*O.c.*, 225–27).

tado– era aplicable a Gómez Pereira: *deicidio* (en el sentido del estigma y de la maldición de la raza judía); *avara* (aspecto en el que coinciden los testimonios de los testigos adversos, al acusarle de arrendador, negociante, casamentero); *inteligencia particular y soberbia* (rasgos que encarna perfectamente Gómez Pereira), y de *diferencia física y aspecto ingrato* (de lo que existen algunos indicios facilitados por testigos adversos que le califican de "onbre baxo e de baxo estado e calidad"; y a su padre, de ser un "onbre de baxa suerte e oficio, porque hacía mantas de cavallos e mulas, e capotes de sayal, como es notorio, y dello tenya su tienda en la calle de serranos")[67].

Por otra parte, en el auto de fe de Valladolid (1559, ya citado) se penaliza a Luis Ulloa Pereira, posiblemente pariente de Gómez Pereira. (Desde 1558, fecha de la publicación de su obra de medicina, no se vuelve a saber nada mǎs de Pereira). Téngase presente, además, que 50.000 judíos fueron penalizados, o reconciliados, por la Inquisición desde el tiempo de los Reyes Católicos. Todo ello es suficiente como para crear un clima de miedo y temor; una "pedagogía del miedo", en expresión de C. Barros[68], propia de la Inquisición, que chocaba –en Galicia– con la tradición medieval de tolerancia en cuanto a creencias y etnias.

Pero la lectura "verosímil" se haría más *vera*, y menos *símil*, si pudiéramos despejar la incógnita del final de su vida. La hipótesis de J.M. Guardia no deja de ser ingeniosa, pero no está verificada de momento[69]. Respecto a su sospecha de que por debajo de la ortodoxia "en el fondo su doctrina se mofa de la ortodoxia", nos parece un poco exgerada en cuanto al término "mofa", pero sí aceptable en lo que sigue afirmando: "Il y a là une sorte d'hypoerésie obligatoire trop justifiée par des institutions détestables. L´ecrivain se cache sous le masque, et la doctrine équivoque est une des précautions que lui conseille la prudence: il s´agit de servir la verité sans encourir la soupçon. Plaignons et admirons les vaillants de l´esprit qui ont du se sommetre ǎ ce régime".

En esta tesitura, el tratado sobre la inmortalidad, si no fuese porque Gómez Pereira es un autor serio –sigue diciendo Guardia– se podría creer que es una mistificación. "Este tratado, tantas veces pro-

---

67 ALONSO CORTÉS, N., *O.c.*, 17–18.

68 BARROS, C., "El oro admitido. La tolerancia hacia los judíos en la Edad Media Gallega", en **Xudeus e Conversos na Historia**, Ourense (1994), 85–108.

69 A algo semejante alude Américo Castro, al insinuar en el contexto de una cultura que ya no era sólo judía, sino cristiano española: "Por no existir tales estudios, las obras de estas personalidades erráticas parecen a veces prematuras, anticipacioness de algo nunca plenamente logrado (el pensamiento de Vives, o de Gómez Pereira, p.e.). Si fuera lícito hablar de lo que no pudo existir, las obras de Vives, de F. Sánchez, y de Benito Espinoza, debieran haberse producio en España". (**La realidad histórica de España**, Ed. Porrúa, –1982–, 25. -1ª Edición, 1954).

metido, no es en absoluto la coronación del edificio; es la veleta ("il an est la girouette")[70].

Para concluir, diremos solamente que la tercera hipótesis de lectura, de acuerdo con las tres reglas de interpretación spinoziana, se basa en tres dimensiones: a) el texto mismo de Pereira; b) el texto en sus lecturas críticas más significadas; c) el texto en su contexto o circunstancia externa. Hipótesis verosímil, plausible, acorde con el carácter simbólico–polisémico de la *Antoniana Margarita.*

Y una curiosidad final: el lema del escudo de armas del Cardenal Silíceo, que se reproduce en la parte superior de la portada de la *Antoniana Margarita* (1554), reza así: *eximunt tangentia ignem* (los que se aproximam o tocan el fuego huyen, lo evitan –[porque el fuego quema]). Se dice en el cuerpo doctrinal de la *Antoniana Margarita* que los brutos huyen del fuego por instinto, porque quema. Lectores más perspicaces (hasta ahora nadie ha comentado este lema) podrían hacer una lectura más simbólica, aplicada al caso humano..., pasando del simbolismo del fuego a la realidad (histórico–inquisitorial) del mismo. Pero nadie se ha atrevido a tanto; tampoco nosotros... Sólo sugerimos esta lectura simbólica.

70 GUARDIA, J.M., *O.c.*. 402–403.

II. BIBLIOGRAFÍA

Recogemos sólo, en orden cronológico, las publicaciones más relevantes desde la mitad del S. XIX. Para datos más completos, nos remitimos a los repertorios bibliográficos de T. González Vila, J. Bernia, R. Llavona/J. Bandrés.

- 1841. CHINCHILLA, A., **Historia de la medicina española**, Valencia, 369–386.
- 1843. HERNÁNDEZ MOREJÓN, A., **Historia bibliográfica de la Medicina Española**, Madrid.
- 1862. CAMPOAMOR, R., *La Metafísica limpia, fija y da esplendor al lenguaje* (discurso de recepción en la Real Academia Española).
- 1876. MENÉNDEZ PELAYO, M., "La Antoniana Margarita de Gómez Pereira", en **La Ciencia Española**, I (1953), 392–476.
- 1876. REVILLA, M., "Revista crítica sobre la filosofía española", *Rev. Contemporánea* (1876). (Recogido en C.E. II, 85–91).
- 1877. PEROJO, J., "La ciencia española bajo la Inquisición", *Rev. Contemporánea* (1877). (Recogido en C.E., II, 327–365).
- 1896. SALMERÓN, N., *Prólogo* a la traducción del libro de Drapper, **Historia de los conflictos entre la religión y la Ciencia**, Madrid.
- 1897. CUEVAS CEQUEIRA, S., **Vives, Fox Morcillo, Gómez Pereira**, La Habana.
- 1897. BULLÓN FERNÁNDEZ, E., **Los precursores españoles de Bacon y Descartes**, Salamanca.
- 1889. GUARDIA, J.M., "Philosophes Espagnols. Gómez Pereira", *Rev. Philosophique de la France et de L'Etranger*, 28: 270–291; 382–404; 607–634.
- 1909. ORTEGA Y GASSET, J., "Introducción metódica", **Obras Completas**, I, 450–451.
- 1914. ALONSO CORTÉS, N., "Gómez Pereira y Luis de Mercado. Datos para su bibliografía", *Rev. Hispanique*, 31 (1914), 1–26. (Reproducido en *Miscelánea Vallisoletana*, 1955, 63–93).

- 1941. SOLANA, M., **Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (Siglo XVI),** Madrid.
- 1950. BAÑUELOS, M., "Ensayo crítico sobre la obra de Gómez Pereira, titulada Antoniana Margarita", *Gaceta Médica Española*, XXIV (1950), 242–244.
- 1954. SÁNCHEZ VEGA, M., "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes", *Rev. de Filosofía* (1954), 359–508.
- 1966. JIMÉNEZ GIRONA, "La esencia de la fiebre en Gómez Pereira", *Asclepio*, 18–19 (1966–67), 439–456.
- 1968. Idem, "Algunas noticias sobre la piretología de Gómez Pereira", *Boletín de Sociedad Española de Historia de la Medicina*, 8 (1968), 7–12.
- 1971. FRAILE, G., **Historia de la filosofía española,** I, B.A.C., Madrid.
- 1974. GONZÁLEZ VILA, T., La **antropología de Gómez Pereira,** Univ. Complutense, Madrid.
- 1976. Idem..., "Noticia bio–bibliográfica sobre Gómez Pereira, *Durius*, 4 (1876), 7–8.
- 1979. ABELLÁN, J.L., **Historia crítica del pensamiento español,** II, Espasa–Calpe, Madrid.
- 1987. SANTOS LÓPEZ, M., "Gómez Pereira, médico y filósofo· medinense", en AA.VV., **Personajes medinenses**, 3 vols., Valladolid, 2ª. Ed., 576–585.
- 1988. LÓPEZ PIÑERO, "Gómez Pereira", en **Diccionario histórico de la Ciencia Moderna en España,** Barcelona.
- 1988. Idem., **Los temas polémicos de la Medicina Renacentista. Las Controversias (1556) de Francisco Vallés,** C.S.I.C., Madrid.
- 1994. CARPINTERO, H., **Historia de la Psicología en España,** Eudem, Madrid.
- 1994. SOSA, F. de, **Endecálogo contra Antoniana Margarita** (Edición de Pedro M. Cátedra), Barcelona.
- 1993. LLAVONA, R./BANDRÉS, J., "La recepción del pensamiento de Gómez Pereira en Europa. Del Barroco a la Ilustración", *Rev. de Historia de la Psicología*, 14, n. 34 (1993), 131–137.
- 1996. Idem..., "Gómez Pereira y la Antoniana Margarita", en Sainz, M.,/Sainz, D., (Coord.), **Personajes para una Historia de la Psicología en España,** U.A.B. (1996), 79–92.
- 1998. BARREIRO, J.L., "A Antoniana Margarita de Gómez Pereira: dimensión europea e lectura verosímil", en **En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque**, Universidade de Santiago (1998), 433–455.

III. OBSERVACIONES

1. Razones de la traducción
   - Por no existir una traducción al español y escasear igualmente los ejemplares originales –no más de 30, sumando las dos obras conocidas, la *Antoniana Margarita* (1554), y *Novae veraeque medicinae*(1558)–, en todas las Bibliotecas del mundo. No existen, por falta de documentación, razones convincentes que justifiquen tal escasez. La persecución decretada por la Inquisición (hipótesis apuntada por J.M. Guardia), o la desaparición de ejemplares realizada por los cartesianos, están –de momento– sin confirmar.
   - Por dar cumplimiento al ferviente deseo de M. Menéndez Pelayo de ver reimpresa la *Antoniana Margarita*, y en abundancia, ya que –a su juicio– "en más estimaría poseer un ejemplar que ser rey de Celtiberia". Y al tratarse de una traducción tiene la ventaja de hacer la obra más asequible al público de habla hispana.
   - Por dar, asimismo, satisfacción póstuma al hispanista francés, Alain Guy, que venía aguardando desde 1982 la traducción de dicha obra por parte de la Fundación Universitaria Española. El mismo Sánchez Vega en su "Estudio comparativo de la concepción mecánica del animal y sus fundamentos en Gómez Pereira y Renato Descartes", (1954), incluía al final una selecta antología de textos, con promesa de traducción ulterior (cosa que no se hizo).
   - Para ir recuperando las fuentes clásicas de nuestro pensamiento. En este sentido ya hemos reeditado las *Discusiones sobre la metafísica*, de Indalecio Armesto (Pontevedra, 1878); y tenemos previsto también, a corto plazo, traducir la *Logica* y la *Metaphysica* (*ad gallaicorum studentium potissimum accommodata*), Santiago, 1801, 1803, del Dr. José González Varela, profesor de Filosofía de la Universidad de Santiago.

2. La traducción en sí

   Utilizamos el texto de la segunda edición de la *Antoniana Margarita* (1749), promovida por el Dr. Martín Martínez (médico, escéptico,

amigo y defensor del P. Feijoo), en tiempos de la Ilustración, cuando corren vientos tan favorables para la idea mecanicista. Aunque se hace constar que la nueva edición fue "ex integro correctum", en relación a la primera de 1554, la verdad es que el texto no varía más que en unas cuantas cuestiones puntuales: a) la segunda (después de las dedicatorias, censura, elenco de la obra, índice, razón del título y advertencias al lector) aparece paginada desde el comienzo del propio texto de la *Antoniana Margarita*, mientras que en la primera no figura ningún tipo de paginación; b) en la segunda desaparece la dedicatoria a Martínez Silíceo, Cardenal—Arzobispo de Toledo; c) en la segunda aparecen dos censuras previas, la de Juan de Aravaca y la de Nicolás Gallo; en la primera, ninguna; d) la portada de la segunda edición es mucho más simple y menos simbólica que la de la primera (en ésta figuraba en la parte superior el escudo de armas el Cardenal Silíceo, y en la inferior un conjunto simbólico formado por un águila y un lince; simbolismo interpretable como significante de la audacia y del alto vuelo del pensamiento de Gómez Pereira; e) en la edición de 1749 se reproduce fielmente el título de la primera, pero se introduce una ligera variante respecto al autor de la misma, Pereyra, en vez de Pereira; f) la incorporación, ya en 1555 y ahora nuevamente incluida, de las *Objeciones* de Miguel de Palacios –Catedrático de Teología en la Universidad de Salamanca– a la *Antoniana Margarita*, junto con la *Apología* de Gómez Pereira.

3. Cuestiones técnicas

Dice Menéndez Pelayo, dejándose llevar por su afán apologético, que "sin ser su latín rudo ni bárbaro, tampoco puede ser calificado de humanista [...] no se dirigía a los humanistas, sino a los médicos, filósofos y teólogos...".

Ciertamente, Gómez Pereira no es un humanista; su latín es duro, con frecuencia mal construido, con faltas gramaticales, defectos de redacción, de estilo pesado y farragoso; con párrafos enormemente largos, escasas puntuaciones, sin divisiones textuales, con frecuentes reiteraciones, etc. Añádase, para aumentar la complejidad, su limitada capacidad de léxico, la forma peculiar de redactar que, a veces, da la sensación de estar dictando, no escribiendo, y la imprecisión terminológica (p.e. *phantasma*, que, unas veces, equivale a imagen, pero otras no, porque hace referencia a los "condicionamientos neurológicos del conocimiento" –González Vila, 60–. Para evitar la ambigüedad, lo dejamos casi siempre en latín, *phantasma*). Al margen –derecho o izquierdo– de las páginas aparece, de vez en cuando, una nota que indica un poco de qué va el asunto. Sólo al comienzo de la obra hay un *elenco* de temas y un *índice*

(onomástico, temático, terminológico) con indicación entre paréntesis de la página, columna y línea del texto, que sirve de orientación, en alguna medida, a quienes quieran seguir el apretado y desordenado discurso pereirano.

Por todas estas razones hemos creído conveniente realizar alguna modificación para organizar el texto traducido, haciendo más fácil la comprensión y seguimiento del mismo:

1) Dividimos el texto de la obra en dos partes. La *Primera Parte* comprende, reproduce y respeta el orden de la *Antoniana Margarita*: la tesis de la insensibilidad animal; la explicación del movimiento animal, y las diversas cuestiones de tipo gnoseológico, ontológico, psicológico, antropológico y cosmológico, que se van exponiendo y entremezclando al hilo del discurso. La *Segunda Parte* comprende la *Paráfrasis al Libro III De Anima de Aristóteles*; el *Tratado sobre la inmortalidad del alma*; las *Objeciones* de Miguel de Palacios a la *Antoniana Margarita*, y la Apología–respuesta de Gómez Pereira a dichas *Objeciones*.
2) De acuerddo con el *elenco* del autor introducimos entre corchetes una serie de Capítulos numerados –del I al XVIII– en el cuerpo del discurso, y en el lugar que les corresponde, a fin de organizar el texto y facilitar su lectura.
3) Incorporamos al cuerpo del discurso, en negrilla, las notas que figuran al margen derecho e izquierdo de las páginas originales, con lo que el texto traducido gana en claridad, orden y fluidez.
4) En los diversos epígrafes y elenco iniciales, aparecen entre paréntesis las páginas, columnas y líneas del texto latino. Al tratarse de una edición bilingüe, no es necesaria la referencia a las páginas de la traducción.
5) Al margen de página introducimos unas breves notas aclaratorias respecto a algunos de los nombres y autores citados en el cuerpo del dicurso de la *Antoniana Margarita*, que pudieran resultar ecasamente conocidos y, en este sentido, despistar al lector.

Con estas observaciones previas ofrecemos al lector una traducción que sin ser estrictamente literal, pretende ser lo más fiel posible al texto original, buscando simpre su sentido y comprensión, y vertida en un lenguaje actual.

José Luis Barreiro Barreiro
Universidad de Santiago de Compostela

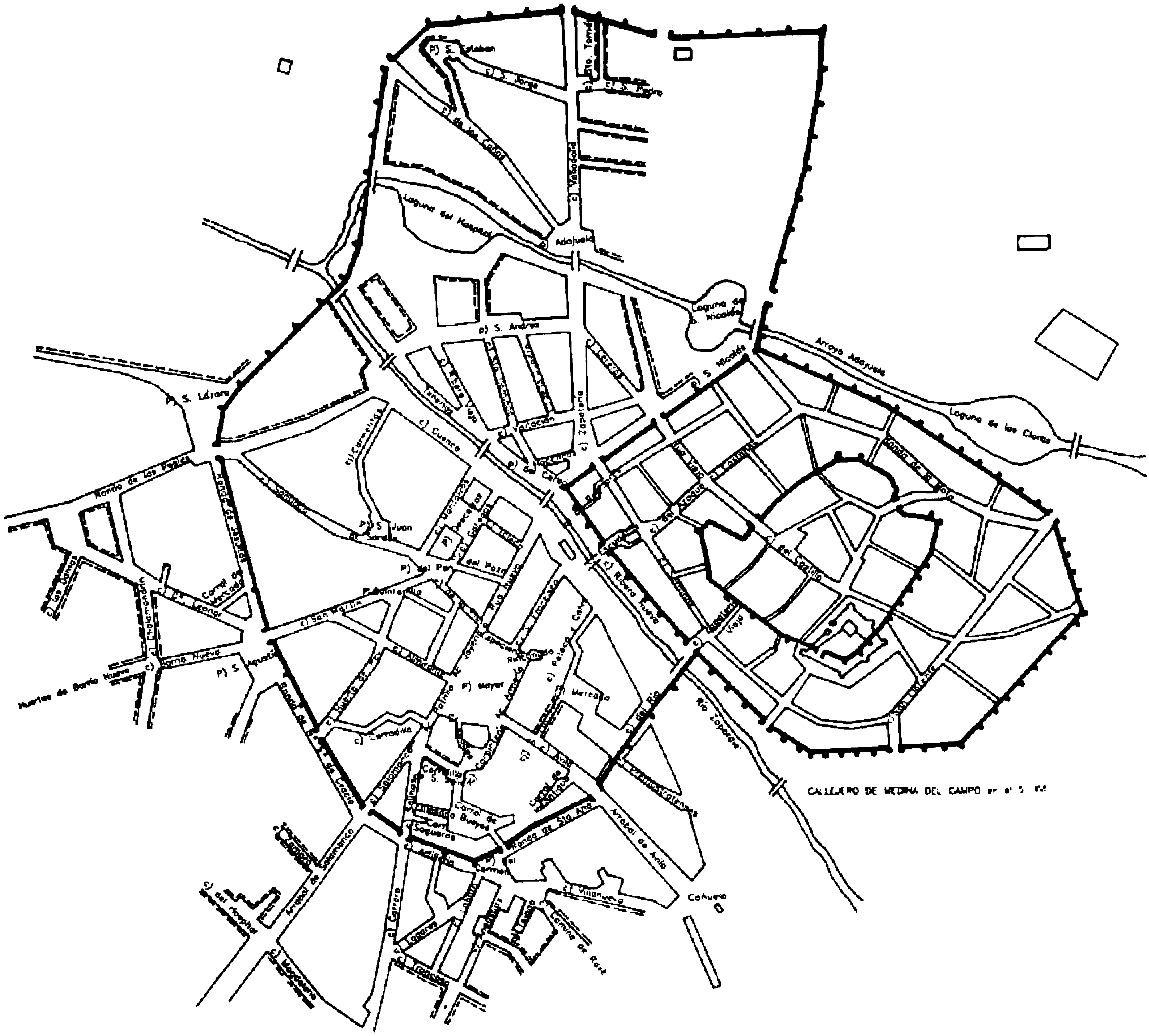
N.B.– Tanto la traducción de la presente obra, como el estudio preliminar, han sido realizados, en parte, gracias al Proyecto de Investigación *Ilustración, censura y modernidad en el contexto de los siglos XVIII y XIX* (Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Enseñanza Superior, 1997–2000), cuyo investigador principal es José Luis Barreiro Barreiro. La reedición de la *Antoniana Margarita* (1749), tanto por el marco, como por las polémicas suscitadas, encaja perfectamente en el ámbito del mencionado Proyecto.



ANTONIANA MAR-
GARITA, OPVS NEMPE PHY-
SICIS, MEDICIS, AC THEOLOGIS
NON MINVS VTILE, QVAM NECESSA-
RIVM, PER GOMETIVM PEREIRAM, ME-
DICVM METHINAE DVELLI, QVAE
Hispanorum lingua Medina de el cam-
po appellatur, nunc primum
in lucem aeditum.

Anno M.D.L IIII. decima quarta
die Mensis Augusti.

1ª edición de la *Antoniana Margarita*, Medina del Campo, 1554.
(Biblioteca Nacional)



Callejero de Medina del Campo en el siglo XVI

Fuente: *Arquitectura y urbanismo en Medina del Campo (Antón Lázaro García y otros). Consejería de Cultura. Junta de Castilla y León. Valladolid, 1992.*

REPRODUCCIÓN FACSIMILAR DEL TEXTO LATINO Y VERSIÓN AL ESPAÑOL

✠

ANTONIANA MARGARITA,

OPUS NEMPE PHYSICIS, MEDICIS, AC THEOLOGIS,

NON MINUS UTILE, QUAM NECESSARIUM,

PER GOMETIUM PEREYRAM,
MEDICUM METHYMNÆ DUELLI,
quæ Hiſpanorum lingua *Medina del Campo* appellatur.

NUNC SECUNDO IN LUCEM EDITUM, & ex integro correctum.

TOMUS PRIMUS.



CUM LICENTIA.

MATRITI: Ex Typographia ANTONII MARIN, anno MDCCXLIX.

Se hallarà en la Librerìa de Manuel Ignacio de Pinto, Calle de Atocha, junto à la Aduana.

ANTONIANA MARGARITA, obra, no menos útil que necesaria, que trata sobre temas físicos, médicos y teológicos, por Gómez Pereyra, médico de Methymnae Duelli –que en la lengua española se denomina Medina del Campo–

Segunda edición corregida

Tomo Primero

Con licencia

Madrid, Tipógrafo Antonio Marín, 1749
(Se hallará en la Librería de Manuel Ignacio de Pinto, Calle de Atocha, junto a la Aduana)

JESUS.

EST omnium fermè edentium novum aliquod opus antiquus mos, per quam ab eisdem observatus, illud alicui Illustrissimo Principi, seu maximo Monarchæ, (quantum ego conjectari possum) ut ab hoc, cui opus dicatur, aliquod emolumentum eliciant, aut donis pensata nuncupatione, aut aliquo munere, quod optant, adepto: quivè utrumque negligunt (si qui sunt) puto in animo eis esse, ut proles illa, ac proprius partus, jam ob id æstimetur, & in magno habeatur pretio, quòd tam ingenti viro sit oblatum, cui nulla parvi momenti dona offerri assolent. Quod mirari cogit, cur iis in mentem non venit, cùm hæc, quæ tantoperè assequi ardent, per unius dumtaxàt nutum consequi possint; imò sine illo nulla, quæ verè dici bona valeant, adipisci, hunc tantum nuncupandum, huic opus offerendum, hunc totis nervis blandiendum. Si enim ditescere desiderant, quæ thesaurorum fodina opulentior Deo ipso, à quo universæ metallorum Zonæ profluunt, & oriuntur? Si extolli, & ad magnos provehi honores, muneribus Regiis adeptis, & vel ab aure, vel à consiliis esse cupiunt, aut alicui præesse Regno, Provinciæ, aut Civitati, cui facilius erit condonare, quam ipsi, cui Regium cor in manu est, de quo scriptum quoque habemus, valdè honoratis amicis potiri? Quis tandem compescere maledicentium ora, obturare astantium illis aures, & inferre optimam cordibus legentium de opere opinionem poterit, quam ipsissimus, sine cujus nutu neque arboris folium flectitur, in hunc usum omnium hominum præsidiis, & copiis futilibus, ac inanibus existentibus? Cum neque ipsi potentissimi Reges, dum vivunt, vitare potuerint à quibusdam lacerari, obtrectari, ac dilaniari: in quorum aliquos non est ab his animadversum, utpotè ignotos, tantùm scommatibus affixis parietibus, aut Regiis ostiis, lacessentes: alios dissimulantes, aut quòd crimina, de quibus convitiabantur, patrasse propria conscientia accusaret: vel quòd vulgus timerent, quòd non raro in eosdem impudentèr insiliens à majoribus didicerunt, cùm in aliquot indignè, quia vera fassi sunt, sævierunt. Sed his demus, ut ad votum hoc illis succedat, quòd metu ejus, cui opus dicatum est, omnes ore extollant, laudent, & in Cœlum efferam operis immensitatem, laboris in condendo assiduitatem, ac sexcentorum mille voluminum ad conficiendum illud necessitatem, Authoris nimiam caliditatem, omnium facultatum eximiam doctrinam, linguarum omnium exquisitissimam peritiam, tùm demum verborum copiam, sententiarum claritatem, cùm nihil horum in animo illis sit, imò è diametro adversum sentiant ejus, quod ore metu pronuntiant: quid erit assequutus ejus, quod optabat operis Conditor? Certè nihil. Universi enim alta in mente irridebunt, contemnent, despicient, quem tantum labiis honorabant: interituque illius, cujus timore cogebantur tacere, lingua soluta, hominem, ejusque scripta dilaniabunt, & igne absument modesti, dum in deteriores usus servire haud compellant. A quibus omnibus vindicare Christus tantùm potest, inserens mentibus legentium ultra operis merita de eodem optimam opinionem. Non enim raro

JESÚS

Existe una antigua costumbre, respetada por casi todos los que editan una nueva obra, por la que se dedica ésta a un Príncipe Ilustrísimo o, especialmente, a un Monarca, con el fin de obtener, presumo, alguna ganancia, el pago mediante un nombramiento o cualquier otro cargo, por parte de aquél a quien se dedica la obra. A pesar de ello, opino que quienes son indiferentes a estas prebendas –si existe alguno– suelen considerar que su obra es valorada y tenida en gran estima porque ha sido publicada por un hombre que no ha obtenido beneficio alguno por su esfuerzo.

Por todo lo anterior, nos preguntamos con asombro: ¿por qué no hay un esfuerzo para conseguir que los autores sean reconocidos, apoyados y favorecidos con vigor por su propia valía? Simplemente, porque a la menor indicación de una persona principal los autores pueden alcanzar lo que desean. Es más, sin este apoyo nada bueno se logra. Pero, si lo que se desea es la riqueza: ¿qué fuente de tesoros hay más rica que el propio Dios, de quien surgen y fluyen todos los bienes? Y si la pretensión es la de ser ensalzados y elevados a los más altos honores, una vez conseguidas las prebendas reales, estando al frente de un reino, provincia o ciudad, ¿no le será más fácil el logro al que tiene el afecto real, disfrutando en gran manera con sus honorables amigos? Además, ¿quién, en fin, podrá silenciar las lenguas maldicientes, cerrar los oídos de los que las escuchan, y ofrecer a los lectores la mejor opinión sobre la obra, que aquél sin cuyo mandato no se mueve ni la hoja de un árbol, evitando las ayudas vanas y los recursos inútiles de que se aprovechan todos los hombres?

Hasta los mismos reyes, con todo su poder, no pueden evitar, en vida, que se les ultraje, denigre, y despedace. Y varios de ellos, en su ignorancia, no han sido censurados y atacados únicamente con chistes colocados en los muros o en las puertas de sus palacios, puesto que, a pesar de ocultarlo, es la propia conciencia la que les acusa de complicidad en la perpetración de crimenes. Incluso con temor al pueblo, porque, habiendo aprendido de sus mayores a atacarlo sin ningún pudor, en ocasiones se han mostrado despiadados, contra toda razón, por expresar la verdad.

Pero, en definitiva, y por temor, todos ensalzan y alaban a los reyes para que tenga éxito el libro que se les ha dedicado. Y así, por contrapartida, se alaba la inmensidad de la obra, la perseverancia ininterrumpida en el trabajo, la voluntad para llevar a término una labor de innumerables volúmenes, la calidad extremada del autor, el eximio saber de su talento, su muy exquisita pericia en todas las lenguas y, por fin, la riqueza de sus palabras y la claridad de su pensamiento. A pesar de todo, nada de lo que se dice está en la mente del adulador, ya que es muy distinto lo que se piensa de lo que se proclama, por miedo, a viva voz. Por ello, ¿qué se habrá conseguido de lo que era el deseo del autor de la obra? Nada, sin duda, ya que todos se reirán en lo más profundo de su corazón, menospreciarán y desdeñarán a quien honraban solo de palabra, y, con su desaparición, las lenguas liberadas –y que antes callaban por temor– despedazarán a este hombre y a sus escritos. Así, las obras sin importancia desaparecerán en el fuego –si no son destinadas a servir para usos peores.

Sólo Cristo puede defendernos de todo esto, inculcando en la mente del lector la mejor opinión más allá de los méritos de la obra. Por ello

nostris teruntur manibus antiquorum Scriptorum volumina usque ad hæc nostra tempora asservata; & haud mediocri honore habita: quorum fermè nulla prorsùs est utilitas, ut neque inter legendum ulla audientibus inferatur voluptas. Quod indubitantèr probitati Authorum tribuo, quorum meritis id à Deo concessum sit, ut eorum opera perennent, ac durent in longius ævum, quàm improborum quantumvis peritorum. Qua de re si non piè, & christianè, ut forsan versuti autumabunt, saltim callidè, Christo Jesu nuncupare hoc opus, decrevi: qui, ut non hypocrisim simulem, ditescere, in summum honoris fastigium provehi, & nostras lucubrationes, ac nomen propagare citra Dei Optim. Max. offensam cupio, præsertim cùm illud potius Ethnicorum sit, qui Principes pro diis habebant, dignosque divinis honoribus existimabant, quàm Christianorum. Illis enim fortè occurrebat, Principes potentissimos post obitum in deorum numero accitos, id munus præstare scriptis suis posse, quod nos uni vero Deo,& Maximo tribuimus: qui quantum à veritate aberrent, nullus est jam quantumvis impius, qui ignoret. Tibi ergo à principio, & in principio Verbo, scientiarum omnium fonti perenni, Medico humani generis blandissimo, hunc nostræ mentis typum offerimus: precamurque sermone concinnò dictare, veridicaque doctrina scatere, præsidiis hominum mentis, & corporis saluti proficuis pollere. Non enim mihi licet ulterius progredi: est enim inter hominum cœtum portio aliqua, beatissima quippè, quorum uteris officio, in eum fermè modum, in quem terreni Reges famulitio eorum, qui ab ore, vel à cubili ab Aulicis nostræ tempestatis appellantur: quos decet purissimo, & elegantissimo ornatu indui, halitumque suavissimum spirare, ne fortè cùm Regi libet talium consuetudine oblectari, putido afflatu offendatur. Iis permissum est gesta Regum coram eisdem referre, & in quas Regiones usque propagatum sit imperium ab eisdem, prosapiam ab atavis prope divinis ducere: & universa facinora, quibus Regi blandiatur, recensere. Alii dumtaxàt ex hominum plebe scelestissimi sunt, quibus aut carceribus detineri contingit: aut cùm Regi placet, ejusdem clementiam hos experiri, à vinculis solutos, non ejusdem frui præsentia, sed exilio damnari. Ex quorum numero inter nequissimos nequam ego sum. Cùm enim subit in mentem, beneficia à te misericordissimo in me collata, omnem numerum excedere, pro quibus tot quotidiè rependo scelesta, velut ab æterno carcere, quo dignum tunc me judico exemptum, exulare à tui præsentia damnatum credo. Ob idque silere decerno, purissimis illis Aulicis viris, quos à cubili præfecisti, efferendi tuarum laudum portiunculam sinens. Hi enim, qui assiduis jejuniis, livoribus immensis, horridis frigoribus, urentibus æstibus, corpus suum in servitutem tuam redigunt, hujus mundi neglectis universis pompis, contemptu proprio, ac ignominia optatis, concinere tua trophæa, ac triumphos quoad humano genere licet, te ipso modulante poterunt, suavissimumque reddere melos. Sincerissima enim horum organa tibi gratissima sunt, ut per hæc tibi mulceri sit amœnissimum. Te ergo clementissime JESU precor hoc mihi concedas, tuæ Genitricis Purissimæ precibus, quam semper mihi favere intelligo, me discedere ab hujus vitæ curriculo permittas indemnatum exilii æterni: commentumque hoc nostrum, si humano genere utile futurum sit, perennes, & in ævum vivere sinas: sin futile, & infrugiferum, immaturè aboleri concedas. Qui in æternum vales, me perpetuò valere concede.

CEN-

ocurre que, en algunas ocasiones, los libros de escritores antiguos –conservados y tenidos en gran consideración hasta nuestros tiempos– se desgastan por el uso, aunque de ellos casi no se obtenga provecho que proporcione placer a los oyentes durante su lectura. Y esto, sin duda, lo atribuyo a la honradez de los autores –a los que Dios ha otorgado los méritos para que sus obras sean perdurables durante siglos, por encima de los que escriben con falsedad y poca honestidad, por muy hábiles que estos últimos crean ser.

Así, por estos motivos, he decidido no titular, piadosa y cristianamente, esta obra con el nombre de Jesucristo –como opinarían los maliciosos, al menos en un primer momento. Porque, además, no quiero ser un hipócrita, deseo enriquecer mi espíritu y llegar a la más alta cima del honor, propagando mi trabajo sin ofender el nombre de Dios, Optim. Max., especialmente cuando el insulto es más propio de paganos –que consideraban a los príncipes como dioses y dignos de honores divinos– que de cristianos. Entre el paganismo se pensó que se podía ofrecer con los escritos un regalo que solo es atribuible al verdadero Dios –esto es: que los príncipes poderosos fuesen incluidos, después de su muerte, entre las divinidades. Por ello, se apartaban tanto de la verdad que, no hay nadie, por muy impío que sea, que lo ignore.

En consecuencia, a Ti, Verbo Divino desde y durante el principio, Fuente inagotable de todas las ciencias, Médico amantísimo del género humano, te ofrecemos el contenido de nuestro pensamiento y te rogamos que nos inspires una prosa elegante, eficaz y repleta de enseñanzas verdaderas, para que ayude a la mente de los hombres y que sea provechosa para la salud del cuerpo, ya que no me está permitido ir más allá.

Hay, en efecto, unos pocos hombres, sin duda muy felices, de cuyos servicios nos podemos aprovechar, al igual que los reyes que aquí, en la tierra, se valen de su servidumbre, que en nuestra época se denominan esclavos de la corte. A éstos últimos les conviene vestirse con ropajes inmaculados y elegantes, exhalando un agradable olor, no vaya a ocurrir que, cuando el soberano quiera deleitarse con su compañía, se ofenda por una desagradable presencia. A estos cortesanos se les permite relatar ante todos las gestas de los príncipes, propagar la prosapia casi divina de los antepasados reales, enumerar las regiones por las que se extendió su imperio y repasar todos los hechos principales para la lisonja del rey. Sin embargo, a otros hombres muy infames de la plebe les cae en suerte ser detenidos en las cárceles, siendo perdonados cuando le place al monarca. Aunque, una vez liberados, no gozan de la presencia real, sino que son condenados al destierro.

Yo soy el peor de entre los más malos. Porque, a cambio de los beneficios que Tú, Dios misericordiosísimo, me has otorgado, te pago con tantas infamias cada día. Y creo que seré condenado a estar alejado de tu presencia en una eterna cárcel de la que, por ahora, estoy liberado. Pero prefiero a los limpísimos esclavos de tu Corte, que has puesto al frente de tu Sede –y a los que permites obtener una pequeña porción de tu aprecio. También a los que con asiduos ayunos, enormes sacrificios, fríos terribles y calores abrasadores, ofrecen su cuerpo a tu obediencia con el olvido de las pompas de este mundo. Así mismo, a los que con desprecio por su propia persona, con el arrepentimiento por sus infamias, han podido, siguiendo el camino por ti marcado, celebrar tus triunfos y, en lo que está permitido al hombre, convertir tus victorias en un dulcísimo canto.

Porque sé que las preces sinceras te son muy gratas, y porque es muy agradable aplacarte con ellas, yo, a Ti, Jesús Clementísimo, te ruego que, por la intercesión de tu Purísima Madre –que siempre me favorece–, me permitas dejar esta vida libre del destierro eterno y que esta obra nuestra, en el caso de ser útil para el género humano, permanezca durante tiempo ilimitado, aunque, si es inútil y vana, haz que sea pronto destruida. Tú, que vives para siempre, concédeme el vivir eternamente.

ILLVSTRISSIMO AC REVERENDISSIMO PRINCIPI, DOMINO IOHANNI SILICEO, ARCHIESPISCOPO Toletano, Hiſpaniarum primati, ac maximo Cancellario. &c. domino ſuo, Gometius Pereira, præmiſſo oſculo manus, Salutem perennem optat.

DVM NONNIHIL INNVMERO-rum beneficiorum in me à tua Illuſtriſſima muuificentia collatorũ rependere tibi, Præſulũ Præſul, ardentiſſimè cuperẽ, nihil vnquã, quod tibi gratius futurũ eſſet, mihi ſe obtulit, quàm ſi, neruis diſtẽtis, aliquod literariũ opus condere, tibique dicarẽ: præſertim ſi id inuſitatis decretis, acerrimis collectionibus grauiũ & ſine controuerſia receptorũ authorum placita defringentibus ſcateret. Nã indubitatũ erat mihi omnigenam ſapientiã tuã faſtidire triuiales iſtos cõmentarios, quòd horum adeò ſine numero copiã tantã legeris, vt vix ab vllo recenſeri, & niſi ab oculato teſte credi poſſit. Quid enim præter hoc tibi potentiſſimo Principi non ſolum à me honeſto ciue, ſed & à quãtũuis ditiſſimo equeſtris ordinis viro offerri poterat, quo ampliſſimũ palatiũ tuũ non redundaret? Nihil certè. Sed demus aliquod donum, quo careres, a viuentiũ aliquo tibi oblatũ, quanto minoris à te ęſtimandũ, quãm operis dicationẽ, qui generoſiſſimã indolẽ tuã ad vnguem calluere, non temerè ſuaſi certò ſciũt. Qui enim fieri poterat, tibi inter mortales Principes ſapiẽtiſſimo, præferendũ non eſſe id, quod præſtantius in ſe eſt, quãuis à paucis norũ, quã quod minus? Et cũ nuncupari ab alicuius codicis cõditore (ſi ſors tulerit inuentũ illud perenne fieri,) te à mortalitate vindicet, vt tua quoq; cõmentaria ſunt effectura, inde abs te id quibuſuis hominũ donis præferendũ non ſine ratione erat cõniectandũ. Durabit nẽpe magni Alexandri inter viuẽtes memoria ob Ariſtotelẽ eius præceptorẽ, tantotũ voluminũ conditorẽ, magis, quàm ob victorias vſque ad Eoos Indos ipſi partas. Nã ſi vtraque chartarũ monumẽtis permenſura ſunt, prius tẽpore abſumentur quãtũuis inclita geſta, quàm Ariſtotelica dogmata, adeò vitæ neceſ-

 ſaria,

AL ILUSTRÍSIMO Y REVERENDÍSIMO CARDENAL

DON JUAN SILÍCEO,

Arzobispo de Toledo,

Primado y Máximo Canciller de las Españas

–de su servidor Gómez Pereyra,

que le besa la mano, deseándole la salvación eterna–

Si deseara pagarte ardientemente alguno de los innumerables favores que tu ilustrísima magnanimidad, Obispo de los obispos, me ha concedido, no se me hubiera ocurrido nada que te agradara más que el entregar todas mis energías a la redacción de alguna obra literaria, dedicándotela. Y más aún si ella estuviera repleta de doctrinas inusuales y de brillantes argumentaciones extraídas de autores que, sin discusión, son reconocidos como muy prestigiosos. Y es que no me cabe duda alguna de que a tu sabiduría, que lo conoce todo, le hastían los comentarios triviales –de los que has leído tal cantidad, que sería imposible enumerarlos, y que no se creería, salvo que existiera un testimonio ocular.

¿Y qué otra cosa, salvo esto, no sólo yo, sino cualquier riquísimo caballero, te podríamos ofrecer a ti, poderoso Primado, que no tuvieras en tu grandioso palacio?

Quienes de manera especial han conocido tu índole generosísima, saben a ciencia cierta que tú aprecias menos cualquier regalo, aunque carezcas de él, que la dedicatoria de una obra. Pues, ¿cómo no ibas a creer tú, el más sabio de los prelados, que hay que dar preferencia a lo que es más relevante, que a lo que lo es menos? Y como el ser mencionado por el escritor de un libro –y más si aconteciera la dicha de que la obra fuese imperecedera– te haría inmortal, como también lo serían tus comentarios, con razón tendrás que conjeturar que es preferible éste a cualquier otro obsequio humano.

El mismo Alejandro el Magno permanecerá eternamente entre los hombres gracias a Aristóteles –su preceptor y autor de tantos libros importantes–, más que por el recuerdo de las victorias que le condujeron hasta las Indias Orientales. Y es que si ambos hechos permanecen en el recordatorio de los libros, antes se olvidarán las gestas –por muy renombradas que hayan sido– que los dogmas de Aristóteles –tan útiles para la vida,

ſaria, vt breuitate conſciſſa. Si ergo quoiũuis doctorũ huius ſortis muncra tibi tantoperè crant arriſura, cui in dubiũ venire poterit, mea non multò gratiora ſutura, ſi per tuã benignitatẽ referre mihi liceat id, quod inſolentiæ nò abs re mihi ipſi tribui poterit, id eſt, me adoleſcente, diuino quodã dono te doctorẽ præceptorémq; in phyſico negotio habuiſſe: vnde quęcunque cõmentus fuero, velut è perenni quodã fonte in me emanaſſe, vero conſonũ eſt. Porrò relatis ſatis incitatus & accinctus erã, ad Illuſtriſſimã Dominationẽ tuã nuncupandã (nã ſicut mortali, inter omnes multis nominibus præferendus occurrebas) cũ reſipui, & ſimul tibi Chriſtianiſſimo plus placere, & mihi ac meæ proli, magis multò prodeſſe intellexi, Deo conditori (cuius ſacro nomine ſtẽmata tua redimita ſunt) cõmentaria noſtra offerendo, ac nuncupando: quod vt ſe obtulit, ſine mora exequutũ à me eſt, quòd nihil vel obſtitit, neq; impedimento fuit, vt adeò vtile conſiliũ reſpuerẽ, à te pijſſimo indubitanter alacri animo approbandũ ratus. Quẽ ſupplex precor, ne ſuperiore noſtra inſolentia ſis offenſus, quòd auſus ſim meipſum eo honore inſignire, quem non inter exiguos Philippus Imperatoris Caroli Quinti Magno maioris filius, recenſet, quin magni habet: id enim potius, vt te ducem olim fuiſſe eorum, quæ acriter dictata à me nũc fuerint, omnes ſciant, mutuũque reddã effectum, quàm vt faſtigio tanti Principis aliquid detrahã. Scio enim abs te quantũuis infimę ſortis contẽni neminẽ, præſertim egentes, & tuis opibus faueri poſcentes: quin tuo iuſſu acciti bis in quouis die quotquot iuuari tuis eleemoſynis egent, corã te præſentari, ac à te benigniſſimè audiri, dignique vt propriam inopiam tuis muneribus exuant, id aſſequi, eandem te induendo. Quo ergo modo verebor, vera referẽdo, & mihi conſulendo, tantam clementiam laceſſiri potuiſſe? Nullo certè. Maximè cùm non paruum emolumentum aſſequeris, ſi (vt ſpero,) Deus Optim. opus hoc potius tuũ quã noſtrũ perennare permiſerit, qui te, quoad hominibus datur viuere, in id omne tẽpus vitã tuã propagari cõcedat. Vltra enĩ durare te, exorare nullus qui tibi decens cupit, debet: ne tanto bono, quale eſt gloria æterna, qua indubitanter fruiturus es, diutius priueris. Vale Hiſpanorum decus clariſſimum. Ex Methina Campi.

1 5 5 4

como concisos por su brevedad.

Por consiguiente, si han de complacerte los regalos de este tipo recibidos de cualquier maestro, quién podrá dudar de que los míos te van a parecer mucho más agradables, en el caso de que tu benevolencia me permita entregarte lo que, a buen seguro, no atribuirás a mi insolencia, puesto que, en mi adolescencia, tú fuiste mi maestro, y preceptor, en los conocimientos físicos. Y, por ello, cualquier cosa que yo haya escrito estará en consonancia con la verdad –como si hubiera emanado hacia mí desde una fuente perenne de sabiduría. Todo esto me ha impulsado y predispuesto suficientemente para designar a tu ilustrísima autoridad, puesto que tú estás presente en mi pensamiento como el hombre más digno, de entre todos, para recibir este obsequio. Además, sé que a ti, hombre cristianísimo, te agradará mucho saber, entendiendo que a mí y a mis hijos nos sería también de gran utilidad, que, al mismo tiempo, he ofrecido mis comentarios a Dios Creador –en cuyo sagrado nombre se han redimido tus antepasados. Y es cosa que he hecho sin tardanza, tan pronto como se me ha ofrecido la ocasión, porque no se me ha presentado ningún obstáculo, o impedimento, para tomar tan útil decisión. Pienso que tú, piadosísimo señor, sin duda lo aceptarás con ánimo alegre.

Humildemente te ruego que no te sientas molesto por mi insolencia, atreviéndome a designarte con este honor –que Felipe, el hijo mayor del Emperador Carlos V el Magno, reseña entre los muchos que considera importantes. Quiero que todos sepan que, más que para disminuir el hastío de un Primado tan importante, lo que, con afán, yo he escrito para ti ha sido hecho para agradecerte el mutuo afecto y el que, en otro tiempo, fuiste mi pastor.

Sé que tú nunca has despreciado a nadie, por muy ínfima que sea su condición, especialmente a los necesitados, que reclaman ser favorecidos con tu ayuda. Es más, todos los que, por orden tuya, se han acercado a ti, con la necesidad de ser ayudados con tus limosnas, han sido escuchados afablemente y liberados de su pobreza con tus favores, remediándoles de su situación.

Así pues, ¿voy yo a temer el que se me pueda privar de tanta clemencia, que solicito para mí, cuando digo la verdad? No, ciertamente. Máxime cuando tú vas a alcanzar un gran beneficio si, como espero, Dios permite que esta obra, más tuya que mía, dure tanto tiempo como el que se te conceda de vida. Y es que nadie que desee lo adecuado para ti debe implorar que dures más. Así no te verás privado de un bien tan grande, del que, sin duda, gozarás, como es la Gloria Eterna.

¡Adiós, Honor de los Primados de las Españas!.

En Medina del Campo

1554

CENSURA P. D. JOANNIS DE ARAVACA, Presbyteri Congregationis SS. Salvatoris.

HUNC Librum, quem de rebus physicis, Gomezius Pereyra confecit, atque edidit, cuique *Margaritæ Antonianæ* nomen imposuit, nunc iterùm typis excudendum, avidissimo animo evolvi. Ejus Auctor, vir perquam acuto ingenio præditus, hoc opus, periculosæ quidem aleæ, sed haud minima laude dignum, ut aliorum illius ætatis, quâ vixit, ferè omnia sunt monumenta, suscepit. Floruit enim ea tempestate Hispania, tàm bellica virtute, quàm politioris litteraturæ studio. Nam post adeò acerba, diuturnaque bella, quæ per multos annos ipsam oppresserant universam, è suis finibus ignorantiam longè, lateque diffusam expellere instituit; scientiasque omnes, quæ multis antè annis penè in tenebris jacuerant, in lucem tandem evocare cœpit. Itaque Pereyra, multa quidem, & fortasse majora, quam tempus ferebat, suscipere est ausus. Unus enim non in ullius verba jurare assuetus, sed sui ingenii lumine ductus, contra totam Peripateticorum turbam instruxit aciem, Aristotelemque ex ejus in Scholis Imperio exturbare conatus est. Igitur, ut erat inquirendæ veritatis studiosissimus, laboriosa indagatione veritatem extorquens, cùm multa nova cogitavit, quæ severiori trutina examinanda subjecit: tùm verò etiam longè aliâ viâ prodire tentavit. Itaque ut physicam à falsis dogmatibus extricaret: de universalibus, de materia prima, de brutorum anima, ac de multis aliis liberam penitùs sententiam tulit. Quarum omnium principatum obtinuit illa opinio, tùm temporis nondum expressa, licet priscâ vetustatê jam adumbrata, quam Auctor tradidit: *bruta scilicèt sensu carere*. Hic adversarii, qui nec rationi, nec rei, sed majoribus, ac Magistris concedebant, omnes suas vires in eum contulerunt. Verùm cum ipse de rebus naturalibus multò alitèr, ac illis opinaretur: se adversariorum argumenta nihil urgere, mira facilitate demonstravit. Neque despiciendam ejus sententiam, plerique doctissimi viri, reipublicæ litterariæ lumina, in illius vestigiis insistentes, comprobarunt. Facem enim accendit, quam alii mutuantes, incendium vehementissimum excitarunt. In illis Cl. Renatus Cartesius primus meritò est annumerandus, qui in systemate suo hoc paradoxon inseruit. Quanto autem studio Scriptores Galli persuasum velint, Cartesium ex ditissima sui ingenii penu hæc, & alia deprompsisse, quasi dedecus Gentis reputantes si in uno, alterovè Exteris inventionis laudem tribuant, nullum quidem latere arbitror. Hinc illa vana, & fucosa argumenta tùm ex exemplorum operis Gomezii paucitate, tùm ex Cartesii in evolvendis aliorum libris incuria, petita. Verumtamen ex eo Cartesium hausisse illa, quæ de brutorum anima commentatus est, & Gallorum, & cæterorum plurimi affirmant. Multa hunc disputasse, multa vidisse, quæ Gomezii, aliorumque aciem fugerant, fatendum est: verùm quoniam ipse in humeros eorum conscendit, undè latior campus longè, latèque patebat: mirum nemini videri debet, si quæ illi non viderant ipse perlustraverit. Sed inventionis gloria, quæ Gomezio nostro jure optimo debetur, minimè ideò adimenda est, aut deneganda: quàm certissimè sibi ipse vindicabit dum hâc, illâcque hujus operis exemplis disseminatis, in illud primus incessisse videatur. Plurima tamen adhuc ibi sunt tàm

CENSURA P. D. JUAN DE ARAVACA
Presbítero de la Congregación de San Salvador

He leído ávidamente este libro que versa sobre temas físicos de la naturaleza, rematado y editado por Gómez Pereyra bajo el título *Antoniana Margarita*, para que sea compuesto de nuevo en caracteres tipográficos.

Su autor, hombre dotado de gran talento, emprendió esta obra de suerte incierta, sin duda, pero digna de las mayores alabanzas –como las de otros autores de su época.

En efecto, España, por aquellos tiempos, destacó tanto en virtudes bélicas como en la práctica de una literatura bastante refinada. Después de unas guerras crueles y duraderas, que la habían oprimido completamente, se decidió desterrar fuera del territorio nacional la ignorancia extensamente difundida, y, por ello, comenzaron a ver la luz todas las ciencias que años antes yacían en las tinieblas. Así, Pereyra se atrevió a emprender muchas y, quizás, mayores empresas de lo que el tiempo le permitía. Pues él solo, acostumbrado a no comprometer a nadie, únicamente guiado por su propio talento, preparó sus armas contra todo el tropel de Peripatéticos en un intento de rescatar a Aristóteles de las escuelas del Imperio.

En consecuencia, deseoso de descubrir la verdad mediante una laboriosa investigación, no sólo reflexionó sobre muchas cosas nuevas, que sometió a un examen bastante severo, sino que, incluso, intentó progresar por otros diversos caminos para, así, librar a la física de falsos dogmas sobre los universales, la materia prima, el alma de los animales, y otros muchos, ofreciendo una opinión libre e independiente. Ocupó el primer lugar de todas sus ideas la que en aquellos tiempos aún no estaba expresada, aunque ya alumbrada en la antigüedad, y que nos transmitió el autor: los animales irracionales carecen de sentidos (*bruta sensu carere*).

Sus adversarios –que no se inclinaban ante la razón, ni ante las cosas, y sí ante sus mayores y maestros– le atacaron enérgicamente. Pero él, que opinaba sobre los temas físicos de manera muy distinta a la de ellos, demostró de forma admirable que no le preocupaban los argumentos de sus oponentes. Y para no despreciar su doctrina, numerosos doctísimos varones, lumbreras de la República de las Letras, comprobaron lo que decía siguiendo sus pasos. En verdad, encendió una antorcha que otros tomaron prestada, provocando, con ella, un gran incendio. Entre ellos, en primer lugar, y por sus méritos, mencionaremos a R. Descartes, que insertó en su sistema esta paradoja.

A los escritores galos les habría gustado que Descartes, con su gran talento, produjera éstos y otros conocimientos –como si fuera una deshonra atribuir las alabanzas por un descubrimiento a uno u otro pueblo. Posteriormente, se han atacado los argumentos no convincentes –en el caso de Gómez por el escaso número de ejemplos en su obra, en el caso de Descartes por el descuido de algunos al revisar sus libros. Por ello, muchos franceses, y de otros paises, afirman que Descartes dio a conocer lo anteriormente mencionado sobre el alma de los animales. Pero, debemos indicar que éste examinó punto por punto y advirtió aspectos que se habían escapado a la perspicaz mirada de Gómez y de otros. Consecuentemente, no debe extrañar a nadie que el francés se aupara sobre hombros ajenos, contemplando una vista más amplia, y lo que ellos no habían visto, él lo ilustró con todo detalle.

Sin embargo, en modo alguno podemos quitar o negar a nuestro excelente Gómez la gloria que le corresponde por sus hallazgos. Los ejemplos de su obra aparecen dispersos por diversos lugares, y, con toda seguridad, se reivindicará lo conseguido. Hasta hoy nos han llegado muchas cosas

tàm ſcitu, quàm ut ſumma cum diligentia examinentur, digna: quæ quidem ſi, ut par eſt, illuſtrentur, res litteraria non parvum obtinebit incrementum. Brutorum machinas à ſummo Auctore exquiſito artificio, mirabilique partium diſpoſitione conformatas eſſe, quiſque facilè cognoſcet. Verum quænam ſit eorum interior œconomia, cum hac, illacque moventur, prout ad ſui tutelam, vel ſpeciei propagationem facit, idque ſine conſilio, ratiocinatione, ſeu cognitionis actu: & quonammodo brutorum anima vivens, ſit nihilominus corpus extenſum, licet ſubtile, & in auras diſsipabile, intelligere planè nequimus. Hac una in re, & veteres, & recentiores Phyſici quàm maximè diſsident. Nam etſi ſummâ diligentiâ, profundâque meditatione omnia perpendere curent, atque ex iis, quæ, experientia, & ratione duce, animadverterunt, non tàm nova, quàm vera dicere ſtudeant: tamen adhuc res integra manet; & fateri neceſſe habent, ulterius aliquid, quod intellectus noſter minimè aſſequi valet, in brutis latere. Multa certè, & politiori methodo, & majori perſpicuitate diſceptata videmus. Si quis tamen novum ſyſtema moliri tentat, dum facilè aliorum ratiocinationes refellit, ſuis etiam ipſius difficultatibus inſectatus, æquè mulctatus, ac jugulatus evadit. Ita mens hominum excœcata, ea, quæ ſupra ſe videt, nec intelligere valens, nec ignorare patiens, firmat illud Sapientis oraculum: *Quis novit ſi ſpiritus filiorum Adam aſcendat ſursùm, & ſi ſpiritus jumentorum deſcendat deorsùm?* Nempè nullus ſolo naturali rationis lumine fultus ſapere poteſt. At Summus ille rerum omnium Artifex Deus *cuncta fecit bona in tempore ſuo, & mundum tradidit diſputationi, ut non inveniat homo opus, quod operatus eſt Deus, ab initio uſque ad finem.* Dignum igitur rcor, ut omnes, dum in operum Dei meditatione, & ſtudio occupantur: illius potentiam, ſapientiam, & bonitatem laudent, atque in ejus magnitudinis admirationem traducantur: uſque co dum veniat exoptata dies, quâ gladios in vomeres, & lanceas in falces commutantes, unam, eandemque ſententiam, luce gloriæ omnes circumfuſi, amplectamur. Quamobrem, cum nihil, quod ſacris Fidei juribus, nihil, quod bonis moribus adverſetur in hoc opere inveniam: illud ut iterùm publici juris fiat, dignum exiſtimo. Dabam Matriti, in Ædib. Congregationis SS. Salvatoris, decimo Kalend. Febr. an. 1749.

Eccle. 3. 21.

Id. ib. v. 11.

Iſai. 2. 4.

Joannes de Aravaca.

LICENCIA DEL ORDINARIO.

NOS el Licenciado Don Miguèl Gomez de Eſcobàr, Inquiſidor Ordinario, y Vicario de eſta Villa de Madrid, y ſu Partido, &c. Por la preſente, y por lo que à Nos toca, dàmos Licencia à Manuel Ignacio de Pinto, Mercader de Libros en eſta Corte, para que pueda reimprimir, y reimprima los dos tomos de la *Margarita Antoniana*, impreſſos el año de mil quinientos y cinquenta y quatro; atento eſtàr viſtos, y reconocidos de nueſtra orden, y no contener coſa opueſta à nueſtra Santa Fè Catholica, y buenas coſtumbres. Fecha en Madrid à ocho de Febrero, año de mil ſetecientos y quarenta y nueve.

Licenciado Eſcobàr.

Por ſu mandado,
Vicente Garcia.

P.D.

que son tan dignas de saberlas como de examinarlas puntualmente. Una vez que se den a conocer de la forma más conveniente posible, la literatura ganará mucho. Todos podrán ver con qué exquisita habilidad y admirable disposición el Sumo Hacedor creó a los animales. También su distribución interna, cómo se desplazan o alimentan, y de qué manera se realiza la propagación de las especies. Y, todo ello, sin previo juicio, raciocinio, o conocimiento.

No sabemos dónde reside el alma de los animales, seguramente sutil y disipable en el aire, pero, sin embargo, conocemos que su cuerpo es extenso. Los físicos antiguos y los actuales únicamente disienten en esto. Y, aunque tratan de examinar todo con esmero y profunda reflexión, no pueden decir nada nuevo ni cierto. Por ello, el debate sigue sin resolverse. Pero, en cualquier caso, están obligados a manifestarse sobre lo que está latente en los brutos, y que no es alcanzado por nuestro intelecto.

Es cierto que con una brillante explicación podemos, sin duda, después de muchas discusiones, percibir las cosas con mayor claridad. Pero si alguien, para lograr refutar los razonamientos de otros, trata de emprender un nuevo sistema suele acabar fatigado y abatido por sus propias dificultades. La ofuscada mente humana no comprende, ni soporta, el desconocimiento de lo que le sobrepasa. Así, como afirma el oráculo del sabio, "¿quién sabe si el hálito del hombre sube hacia arriba y el hálito del animal baja a la tierra?" (Eclesiastés, 3, 21)[1]. En verdad, nadie puede saber sin apoyarse en el sentido común.

Pero Dios, Autor de todas las cosas, "todo lo hizo hermoso en su sazón y dio al hombre el mundo para que pensara; pero el hombre no abarca las obras que hizo Dios desde el principio hasta el fin" (Eclesiastés, 3, 11). Por consiguiente, es muy conveniente que todos se dediquen a la reflexión y estudio de la obra de Dios para que alaben su poder, sabiduría, y bondad, manifestando admiración por su grandeza "hasta que llegue el día deseado en el que abracemos, trocando las espadas por rejas de arado y las lanzas por hoces una sola opinión, rodeados por la luz de la gloria" (Isaías, 2, 4).

En resumen: como no encuentro nada en esta obra que se desvíe de los sagrados juramentos de la Fe, ni de las buenas costumbres, la considero digna de su publicación. Madrid, Sede de la Congregación de San Salvador, 20 de Enero de 1749.

Juan de Aravaca

1 Según la versión española del Eclesiastés, realizada a partir del texto original por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos (*Nueva Biblia Española*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975).

LICENCIA DEL ORDINARIO

Nos, el Licenciado Don Miguel Gómez de Escobar, Inquisidor Ordinario, Vicario de esta Villa de Madrid y su Partido, Etc.

Por la presente, y por lo que a Nos toca, damos licencia a Manuel Ignacio de Pinto, Mercader de Libros en esta Corte, para que pueda reimprimir y reimprima los dos tomos de la *Antoniana Margarita*, impresos en el año mil quinientos cincuenta y cuatro, por haber sido revisados, y reconocidos, en Nuestra Orden, no conteniendo cosa opuesta a nuestra Santa Fe Católica y a las buenas costumbres. Fechado en Madrid, 8 de Febrero de 1749.

Licenciado Escobar
Por su mandato, *Vicente García*

P. D. NICOLAI GALLO, CONGREGATIONIS SS. Salvatoris Presbyteri, Censura.

QUOD olim celeberrimus noster Gomezius Pereyra, Serenissimi quondam Philippi II. Regis Catholici Medicus Cubicularius sub *Margarita Antoniana* nomine Opus inscripserat, nunc denuò typis edendum, Supremi Castellæ Senatus jussu, qua potui diligentia, legi, pervolvi, inspexi. Opus, inquam, toto jam Orbe litterario notissimum: in quo clarissimus Auctor, cum ingenii acumine, tùm opinandi libertate, tùm denique in perscrutandis abstrusioribus Naturæ recessibus solertia, tàm sui, quàm ævi nostri Philosophos longissimè antecelluit. Nec equidem arbitror, an aliud quodpiam hujusce generis scriptum hodie luci publicæ donari possit, quod, vel tutandæ Hispanici nominis Gloriæ, vel indigenæ Eruditioni ab Exterorum calumniis vindicandæ, oportunius succedat.

Cum enim Gomezius noster, proposito sibi unius Veritatis reperiundæ desiderio, à præconceptis in rebus Physicis opinionibus, quæ dudum in Scholis invaluerant, sese primus omnium sui temporis Philosophorum interritus explicuisset: novumque deinceps totius penè Physices Systhema adoriri, ornare, rationumque momentis munire, non dubitasset; nescio, quo tamen socordiæ nostræ fato, præclarissimo, ac doctissimo Viro tritum illud Virgilianum acciderit: *Hos ego versiculos feci, tulit alter honores.*

Quandoquidem omnia, quæ, vel excolendo artis Medicæ studio, vel secretioribus naturæ arcanis eruendis, immenso penè labore Vir immortalis comparaverat; ea, aut nihilo pendère à Nostratibus, aut quasi periculosa calumniari, aut velut insolita horrere, ac fastidiri ceperunt. Quo factum, ut, quæ potissimum à nostris Philosophiæ Candidatis addiscenda forent, ac ęternitati meritò donanda; jam tum, cum primum nata fuere, oblivioni traderentur.

Quin, quod Exterorum eruditiores, apud quos Gomezii nostri Opus, patriis ejectum laribus, exulabat; primò quidem Peregrinum hospitio excipere, atque fovere, & postmodum Hominis mirari ausum, ingeniumque, sese inter concertarent, & æmularentur: deindè ad nova in Physicis dogmata cudenda exemplo accendi, animos, spemque erigere, ac tandem ad eàdem, & effingenda, & pro suo quisque lubitu utcumque perficienda, exertis undique viribus, contenderint. An id Religioni Catholicæ, & Christianæ humilitati ubique benè cesserit, in medium relinquimus; usum quippè, non abusum Philosophicæ libertatis Gometii nostri laudibus commendamus; quèm si, ut in novandis rerum Physicarum Elementis nonnulli Ducem sequuntur, pietatis quoque, & moderationis exempla (quæ vel in ipso operis limine effulgent) immitarentur; utiliùs proculdubiò cùm sibi, tùm studiosæ juventuti adlaborarent. Quam ob rem illud pro officii mei munere omninò monendum censeo, quod olim Sanctissimus noster Valentinorum Antistes, virtute non minùs, quàm doctrina insignis, ad coercendam luxuriantium ingeniorum in opinando libidinem, altiùs intonabat: *Quotidiano* (ajebat) *experimento discimus, ut, qui vult nimium esse Philosophus, facilè desinat esse Christianus.*

S. Thom. Villa nov. sermon unic. de Epiphan. prop med.

Ut ut illud evenerit; quod è re nostra est, modo alienorum tantùm Hominum invidiam convenire decrevimus. Quandoquidem plurima quæ-

que

CENSURA DEL P. D. NICOLÁS GALLO, PRESBÍTERO DE LA CONGREGACIÓN DE SAN SALVADOR

Por orden del Supremo Consejo de Castilla he leído y examinado con atención la obra que va a ser reeditada y que fue escrita hace tiempo por nuestro celebérrimo Gómez Pereyra, médico de la Corte del Rey Católico Felipe II. Se trata de un trabajo muy conocido por todo el mundo literario, y con el que este célebre autor, gracias a su agudo talento, superó a los filósofos de su época, y de la nuestra, al opinar con independencia y al investigar los inescrutables secretos de la Naturaleza. No creo que se pueda publicar en nuestros días ninguna obra con el mismo talante, puesto que trabajos como el que nos ocupa suelen aparecer en momentos oportunos para salvaguardar la gloria del nombre de España y como venganza por las ofensas del extranjero a la erudición de nuestro país.

Nuestro Gómez, deseando alcanzar la verdad para sus propósitos, fue el primero de los filósofos de su tiempo que se explicó sin miedo, a partir de opiniones concebidas con anterioridad, sobre sistemas físicos, no dudando en alumbrar un nuevo sistema para todo ello –dotándolo y equipándolo con el peso de los razonamientos. Aunque, posiblemente por una falta de celo, no sé si a nuestro autor le ocurrió como lo que enseña el famoso verso de Virgilio: "Yo hice estos versículos, pero otro se llevó los honores".

Nuestros compatriotas comenzaron por no concederle importancia, atacándole por temores infundados y despreciando todo lo que, con gran esfuerzo, había conseguido un hombre casi imperecedero en el estudio de la Medicina –arrebatando a la Naturaleza sus arcanos secretos–, siendo, además, acusado de inusitado y peligroso. Así, el resultado fue que, en cuanto vio la luz esta obra, se entregó al olvido lo que nuestros aspirantes a filósofos tendrían que haber aprendido y transmitido a la posteridad con toda justicia.

Sin embargo, el trabajo de Gómez –abandonado en nuestra patria– fue acogido entre los eruditos extrajeros como se recibe a un buen peregrino: colmándolo de atenciones, admirando la calidad y el talento del autor y, mientras debatían entre ellos, esforzándose, con fundadas esperanzas, por acuñar nuevos principios para la física –logrando, además, reproducir, con mucho empeño y sus propios medios, los enunciados expuestos.

Vamos a dejar sin comentario lo referente a si esta obra se sometió con humildad a lo preceptuado por la religión católica y cristiana. Recomendamos, por sus méritos, el uso –no el abuso– de la independencia filosófica de nuestro Gómez, al tener en cuenta que si alguien lo tomara como guía para renovar principios físicos, imitando sus ejemplos de piedad y moderación –que son sobresalientes al principio del trabajo–, estaría laborando, sin duda, en beneficio propio y en el de los jóvenes estudiosos. Pero creo que es mi obligación recordar lo dicho, hace tiempo, por nuestro santísimo Obispo de Valencia, para evitar los excesos de los talentos indisciplinados al emitir sus opiniones, a saber: "Aprendemos con la experiencia cotidiana que quien desea ser en exceso filósofo fácilmente deja de ser cristiano" (S. Tomás de Villanueva, *Sermón único de Epifanía*).

Nuestra hostilidad hacia los de fuera de nuestro país viene dada, entre otras razones, porque muchos extranjeros se han atribuido, con bastante frecuencia,

que in omnigenæ Eruditionis campo à solis Hispanis inventa, atque expolita, ita sibi arrogarunt Exterorum plerique, ut primos se rerum Auctores publicitùs conclamare: atque ex his lucrum, plausumque Nostratibus debita, latentèr præripere non erubuerint. Quo nobis id factum esse crediderim de Scientiarum thesauris, quod de Americanis opibus jam dudùm evenisse, & experimur, & dolemus. Divitiæ nempè in Occiduis Indiarum Regionibus ab Hispanis inventæ, ab iisdemque, magnis exantlatis laboribus, conquisitæ: cum Gentis nostræ, & gloriæ, & levamini inservire debuissent; non alio tamen circa illarum copiam, quàm Agasonum asportatorio munere fungimur; quippè qui immenso Auri, Gemmarumque pondere onusti, vilissima sæpè nobis mercede retenta, in Exterorum potissimùm utilitatem, robur bellicum, luxum, delicias (quæ plerumque in nostram vertuntur perniciem) strenuè, atque virilitèr insudamus.

Et ut cætera mittam, quæ in Pœlemicis, Historicis, Poeticis, Astronomicis, ac ferè omni Scientiarum genere ab expilata Eruditorum nostrorum hæreditate novissimè in lucem prodiere: quæque turpi Exterorum plagio, quasi recens ab ipsis excogitata, sub hasta divenduntur; ad rem nosttam propriùs accedamus, & in Physicis (de quibus nobis sermo) unius Rhenati Cartesii exemplo rem totam conficere, & furti causam dicere pronum erit. Vir namque, cæteroqui de litteraria Republica benemeritus, indesesus æquè, ac sagacissimus Naturæ investigator, & in rerum causis perscrutandis vigilantissimus; cum tamen de bona ipsius fide rogandus erat, quandoque dormitavit, & Homerum egit.

Neque id homini apprimè erudito vitio vertimus, quod novum in Orbem Philosophicum Systhema invexerit, Peripateticis quàm infensum. Nam, ut liberum fuerit Aristoteli à Platone Magistro, atque ab aliorum retrò Philosophorum placitis impunè recedere; quin liceret, nedum Cartesio, verùm cuilibet augendarum Scientiarum cupido, novas rerum causas, ordines, finesque, disquirere: ac, spretis imperitorum hominum querellis, unam persequi Veritatem? Sartatecta omninò sit cunctis intemerata fidei Catholicæ Religio: morum integritas, & severioris Ecclesiæ disciplinæ jura serventur: altiora nobis ne temerè quæsierimus, nevè supra quam oportet, sed ad sobrietatem sapiamus; & de cætero, liberum cuique maneat, suo in re physica abundare sensu: & per ima Naturæ *per terras, tractusque maris, Cœlumque profundum*, nova inventa procudere: vetera, vel expolire, vel ex integro vindicare, aut (si promerito opus sit) etiam funditùs evertere; nam ut Magnus ajebat Athanasius: *Patet omnibus veritas: nondùm est occupata.* Non ergo Nostrum est, eam intra antiquarum concludere limites Opinionum, neque longa errorum diruere vetustate, neque inertia detinere. Quinimò si cui hominum Veritatis, & potiundi, & utendi, fruendique jus inesse debuerit; nemini certè justius, aut dignius, id obtigisse crederem, quàm qui Cartesio similis, improbo, uti ille, meditandi studio, nullius impatiens laboris, cuncta rimari, contemplari, discernere, & diù, noctuque vigil pro adipiscendo vero, nunquàm animum despondisse probaretur.

D. Athanas.

Quid ergo est, quod Cartesium causemur? Illud, nimirùm: quod cum doctrinam de Authomatis, de primigenia rerum materia, de formis (ut ajunt) substantialibus, ex Gomezio nostro, vel ipsis Gallis suis testibus,

descubrimientos y mejoras en la investigación que han sido obra de hispanos en todos los campos de la erudición, y proclamando en público que ellos eran los verdaderos autores –sin avergonzarse por haber arrebatado a nuestros talentos los logros y los aplausos que merecían. Puedo dar fe de que ha pasado en numerosísimos casos. Sabemos, por una experiencia deplorable, lo que nos ocurrió, hace tiempo, con los recursos de América. Así, con las riquezas encontradas en las Indias Occidentales, obtenidas con grandes esfuerzos, y que estaban destinadas para gloria y alivio de nuestro pueblo, lo cierto es que no nos servimos de su gran abundancia –excepto para el acarreo de las mismas. Los trabajos desplegados para el pesado transporte del oro y de las piedras preciosas fueron, con frecuencia, en beneficio de intereses extranjeros, para lujos, placeres, y fortaleza bélica –causa, en muchas ocasiones, de nuestra destrucción.

Paso sin mencionar otros temas sobre historia, poesía, astronomía, y de cualquier otro tipo de conocimientos que han sido usurpados de la herencia de nuestros eruditos, copiados de forma vergonzosa por extranjeros, para ser ofrecidos en subasta pública como si se tratase de hallazgos recientes. Pero vayamos a lo que personalmente nos atañe: con el único ejemplo de R. Descartes, sobre cuestiones físicas, nos resultará muy fácil zanjar la cuestión y explicar las causas del robo. Pues, este hombre –benemérito en la República de las Letras, infatigable, sagacísimo investigador de la Naturaleza y muy concienzudo en el conocimiento a fondo de las causas de las cosas–, al ser preguntado de buena fe por qué a veces era negligente, puso como ejemplo lo descuidado que fue Homero.

No seremos nosotros quienes atribuyamos a un hombre de una ciencia profunda la culpa de haber introducido un nuevo sistema filosófico en un mundo tan hostil a los peripatéticos. Pues, así como Aristóteles tuvo libertad para alejarse, sin temor, de los preceptos de su maestro Platón y de los filósofos anteriores, ¿por qué no se le iba a permitir a Descartes, o a cualquier otro con deseos de hacer prosperar las ciencias, que indagara nuevas causas de las cosas, clases, y fines –rechazando las disputas de hombres ignorantes–, para buscar solamente la verdad? Ahora bien, conservemos todos la inquebrantable fe católica y la integridad de las buenas costumbres, guardando rigurosamente los preceptos de la doctrina de la Iglesia, y no tratemos, imprudentemente y más allá de lo que conviene, alcanzar conocimientos más elevados. Obremos siempre con cautela. Por lo demás, a cualquiera que actúe con independencia le bastarán sus sentidos para lograr nuevos hallazgos en lo más profundo de la naturaleza, en los espacios del mar, y en el elevado cielo, perfeccionando el saber antiguo con nueva reivindicación –incluso anulándolo por completo si, por demérito, fuera necesario. Ya lo dijo el gran Atanasio: "La verdad está a disposición de todos, aún no ha sido acaparada por nadie" (D. Athanassius).

En efecto, no es propio de nosotros ocultarla entre opiniones antiguas, ni destruirla por una larga serie de errores. Tampoco mantenerla alejada por ser de difícil comprensión. Es más, si algún hombre tuviera el derecho de apoderarse, servirse, y gozar de la verdad, creo, sin duda, que ni éste sería merecedor de semejante prebenda, y, aún con mayor justicia, el que demostrara ser semejante a Descartes –astuto, dedicado al estudio, capaz de soportar el trabajo, observador, escudriñador, de buen discernimiento, capaz de soportar vigilia, día y noche, para alcanzar la verdad sin decaimiento de ánimo.

¿Qué más podemos decir de Descartes? Sin duda que, incluso en presencia de sus testigos galos, ha recogido, furtivamente, ideas de la doctrina de nuestro Gómez sobre los autómatas, la materia primigenia de las cosas, y las formas sustanciales, según se dice comúnmente.

bus, clàm decerpserit; subpuduit Hominem, alioquin captandæ gloriæ nimis cupidum, in novo Physices à se adinvento Systhemate, de alieno superstruere; maluitque veri, ac meritissimi Auctoris Nomen turpi obvolvere silentio, quàm honestissima Gomezii nostri laude, non nihil de propriæ existimationis quæstu demptum iri.

Sed quorsum ista? Censorem, an Gomezii Vindicem agere videor? Nimium me (fateor) Patriæ dulcis amor abripuit; & ea, quæ pro tuenda Nostrorum Sapientia, & Eruditione, longiori, ac feliciori calamo tractanda forent, quæque (data Summorum Virorum fide) cominus præstolamur; summis saltem digitis, & penè invitum compulit attigisse. Quapropter, ut Officii mei partes explere non differam, testor, nihil in hujusce præclarissimi Operis lectione offendisse, quod vel regulis Catholicæ fidei, vel sanctioribus nostræ Matris Ecclesiæ moribus, necnon Juri Regio, & Reipublicæ bono non consonum, & utile censuerim. Dabam in hac Congregationis SS. Salvatoris Æde Matriti 29. die Januarii, anni verò 1749.

Nicolaus Gallo.

LICENCIA DEL CONSEJO.

DON Miguèl Fernandez Munilla, Secretario del Rey nuestro Señor, y su Escribano de Camara mas antiguo, y de Govierno del Consejo: Certifico, que por los Señores de èl se ha concedido licencia à Manuel Ignacio de Pinto, Mercader dè Libros en esta Corte, para que por una vez pueda imprimir, y vender los dos Tomos del libro, intitulado: *Antoniana Margarita*, de Medicina, escritos por Gomez Pereyra, con que la impression se haga por los exemplares, que sirven de originales, y vàn rubricados, y firmados al fin de mi firma; y que antes que se venda, se trayga al Consejo dicho libro impresso en dos Tomos, junto con sus originales, y Certificacion del Corrector de estàr conformes, para que se tasse el precio à que se ha de vender, guardando en la impression lo dispuesto, y prevenido por las Leyes, y Pragmaticas de estos Reynos. Y para que conste, lo firmè en Madrid à veinte y quatro de Mayo de mil setecientos y quarenta y ocho.

Don Miguèl Fernandez Munilla.

El hombre, por lo demás, demasiado preocupado por alcanzar la gloria, no se avergonzó en construir sobre un sistema ajeno el que él mismo argumentó, prefiriendo ocultar, con su vergonzoso silencio, la merecida y obligada alabanza a Gómez Pereyra.

Pero, ¿para qué toda esta disertación? ¿Soy el censor o el defensor de Gómez? Debo confesar que se apodera de mí el excesivo amor por nuestra dulce patria, viéndome obligado a comentar, casi contra mi voluntad, sobre lo se esperaba que fuese defendido y tratado por la sabia y erudita pluma –más prolija y venturosa que la mía– de los maestros que conocen mucho mejor todos estos temas. Por ello, y para no diferir el desempeño de mi función, atestiguo que no hay nada, en la lectura de esta preclara obra, que haya ofendido a la Fe Católica y a las costumbres de nuestra Santa Madre Iglesia, ni tampoco al Derecho Real, considerándola conveniente y útil para el bien del Estado. En esta sede de la Congregación de San Salvador. Madrid, 29 de Enero del año 1749.

Nicolás Gallo

LICENCIA DEL CONSEJO

Don Miguel Fernández Munilla, Secretario del Rey nuestro Señor, su Escribano de Cámara más antiguo y del Gobierno del Consejo.

Certifico: que por los Señores de él se ha concedido licencia a Manuel Ignacio de Pinto, Mercader de Libros en esta Corte, para que, por una vez, pueda imprimir y vender los dos Tomos del libro intitulado Antoniana Margarita, de Medicina, escritos por Gómez Pereyra, con que la impresión se haga por los ejemplares que sirven de originales y van rubricados y firmados al fin de mi firma, y que antes que se venda se traiga al Consejo dicho libro impreso en dos Tomos, junto con sus originales, y Certificación del Corrector de estar conformes, para que se tase el precio a que se ha de vender, guardando en la impresión lo dispuesto y prevenido por las Leyes y Pragmáticas de estos Reinos. Y para que conste, lo firmé en Madrid, a veinticuatro de mayo de mil setecientos cuarenta y ocho.

Don Miguel Fernández Munilla

FEE DE ERRATAS.

COmo correſponden à ſus antig[illegible]os, que rubricados ſirven de original, vienen los dos Tomos, primero, y ſegundo: eſte con la errata, pag. 134. col. 1. lin. 44. dindè, c[illegible]rregida *deindè*. Su titulo: *Antoniana Margarita, Opus nempè Phyſicis, Medicis, ac Theologis, non minus utile, quam neceſſarium*; y ſu Autor el Doctor Don Gomez Pereyra, Medico de Medina del Campo. Madrid 25. de Abril de 1749.

Lic. D. Manuel Licardo de Rivera,

Corrector General por ſu Mageſtad.

TASSA.

DON Miguèl Fernandez Munilla, Secretario del Rey nueſtro Señor, ſu Eſcribano de Camara mas antiguo, y de Govierno del Conſejo: Certifico, que haviendoſe viſto por los Señores de èl los dos Tomos del libro, intitulado: *Antoniana Margarita, Opus nempè Phyſicis, Medicis, ac Theologis, non minus utile, quam neceſſarium*, ſù Autor Don Gomez Pereyra, Medico en la Villa de Medina del Campo, que con licencia de dichos Señores, concedida à Manuel Ignacio de Pinto, Mercader de Libros en eſta Corte, ha ſido reimpreſſo, taſſaron à ſeis maravedis cada pliego; y el referido libro parece tiene en dichos dos Tomos doſcientos y dos pliegos, ſin principios, ni tablas, que à eſte reſpecto importan mil doſcientos y doce maravedis; y al dicho precio, y no mas mandaron ſe venda, y que eſta Certificacion ſe ponga al principio de cada libro, para que ſe ſepa el à que ſe ha de vender. Y para que conſte, lo firmè en Madrid à veinte y ocho de Abril de mil ſetecientos quarenta y nueve.

Don Miguèl Fernandez Munilla.

ELEN-

FE DE ERRATAS

Como corresponden a sus antiguos, que rubricados sirven de original, vienen los dos Tomos, primero y segundo –este con la errata, pág. 134. col 1. lin. 44. "dindè", corregida "deindè". Su título: Antoniana Margarita, obra, no menos útil que necesaria, que trata sobre temas Físicos, Médicos y Teológicos, y su Autor el Doctor Don Gómez Pereyra, Médico de Medina del Campo. Madrid, 25 de Abril de 1749.

Lic. D. Manuel Lisardo de Rivera,
Corrector General por su Majestad

TASA

Don Miguel Fernández Munilla, Secretario del Rey nuestro Señor, su Escribano de Cámara más antiguo y del Gobierno del Consejo. Certifico: que habiéndose visto por los Señores de él los dos Tomos del libro intitulado: Antoniana Margarita, obra, no menos útil que necesaria, que trata sobre temas Físicos, Médicos y Teológicos, su Autor Don Gómez Pereyra, Médico en la Villa de Medina del Campo, que con licencia de dichos Señores, concedida a Manuel Ignacio de Pinto, Mercader de Libros de esta Corte, ha sido reimpreso, y tasaron en seis maravedís cada pliego. Y el referido libro parece tiene en dichos dos Tomos doscientos y dos pliegos, sin principios ni tablas, que a este respecto importan mil doscientos y doce maravedís. Y al dicho precio, y no más, mandaron que se venda. Y que esta Certificación se ponga al principio de cada libro, para que se sepa el monto a que se ha de vender. Y para que conste, lo firmo en Madrid, a veintiocho de abril de mil setecientos cuarenta y nueve.

Don Miguel Fernández Munilla

ELENCHUS OPERIS.

ELENCO DE LA OBRA

INDEX, SIVE TABULA EARUM, quæ in hoc opere continentur. Littera P. ſignificat paginam, C. columnam, & L. lineam.

A

Ani-

ÍNDICE –O LISTADO–

(de lo que aparece contenido en esta obra. La letra p. significa "página", c "columna" y 1 "línea")

A

Ani-

- Los impíos rechazan que el alma tenga que ser torturada con castigos eternos. Se resuelve la objeción. Ibid., p. y c., l. 26.
- Según los paganos, si las almas son inmortales tienen que ser infinitas. Se resuelve este error, p. 293, c. 1., l. 3.
- Los impíos rechazan que los Indios tengan conocimiento sobre la inmortalidad del alma. Se resuelve esta objeción. Ibid., p. y c., l. 12.
- Algunos objetan sobre la inmortalidad del alma por el hecho de poderse mover. Ibid., p. y c., l. 18.
- Se dice que el alma tiene apetitos diferentes y que, por ello, es mortal. Se resuelve este error. Ibid., p. y c., l. 6.
- Los impíos objetan a los que afirman que el alma y el cuerpo son dos entes con posibilidad de actuar. Así, deducen que de ambos no puede resultar un solo ser con facultad de obrar. Se resuelve la discusión. Ibid, p. y c., l. 23.
- El alma tiene doble acto de volición, p. 299, c. l, l. 8.
- Galeno atestigua, siguiendo la opinión de Platón, que el hombre tiene tres almas, p. 300, c. 1., l. ult.
- Se rechaza que el alma no sea inmortal, pues, de ser así, sería totalmente diferente de la de los brutos. Se resuelve la objeción, p. 293, c. 2, l. 41.
- Se explica con algunos ejemplos, de los que pueden deducirse otros, cómo, de diversas formas, se comportaría el alma, según las distintas inclinaciones, si no se sirviera del cuerpo para los actos de sentir y entender, p. 294, c. 2, l. 13.
- Modo de entender que el alma es un acto del cuerpo, p. 301, c. 2., l. 1.
- Se demuestra, con el ejemplo del pintor Apeles[2], que no es posible extraer formas inteligibles de los fantasmas, p. 69, c. 2, l. 28.
- El agua se corrompe con el calor, p. 283, c. 2, l. 39.
- En el comentario 4, Paráfrasis 3, De Anima, se explica que, una vez comprendidas las cosas difíciles, se entienden sin dificultad las fáciles, p. 185.
- Aristóteles, en su forma de pensar, puede atraer, sin dificultad, a cualquiera, p. 2, c. 2, l. 12.
- En la opinión del autor de esta obra, Aristóteles escribió a propósito con poca claridad. Ibid., p. y c., l. 16.
- En contexto de Aristóteles se deduce a partir del libro 8 y 9, cap. 6, De Historia Animalium., p. 9, c. 2, l. 31.
- Aristóteles afirma, por primera vez, que conociendo la premisa mayor y menor necesariamente se llega a la conclusión, p. 10, c. 2, l. 35.
- Aristóteles se muestra ambiguo al explicar la facultad de sentir de los brutos, p. 52, c. 2.
- La opinión de Aristóteles sobre el asunto citado anteriormente, p. 52, c. 2, l. 24.
- Se presenta el texto 2, De Anima, comentario 144, en p. 55, c 2, l. 13, y su paráfrasis en p. 62, c. l, l. 40.
- Dificultades en el citado texto de Aristóteles, comentario 144. Se resuelven en p. 63, c. 2. l. 16 y ss.
- Las ideas de Aristóteles en la introducción a la Física, p. 76, c. 2, l. 44.
- Lo que hace de difícil comprensión el citado texto de Aristóteles, p. 77, c. 1, l. 33.
- Se explica el texto y se aclaran las dificultades. Ibid., p y c., l. 28.
- El mencionado texto se convierte en paráfrasis, p. 78, c. 2, l. 17.
- Aristóteles, como Platón, parece decepcionado en la búsqueda de lo universal, p. 89, c. 2, l. 34.
- Las definiciones del continuo y de lo contiguo de Aristóteles han sido mal comprendidas, p. 11, c. 1, l. 44.

2. Célebre pintor del mundo clásico griego (ss. III–IV a. C.), reconocido por tratadistas del Renacimiento y retratista imperial de Filipo y de Alejandro. No se conservaron ninguna de sus obras, pero los antiguos le atribuyen una *Afrodita Anadiomene* (para la que tomó como modelo a la cortesana Lais y Friné), conocida también como Venus saliendo del mar; un Alejandro encolerizado y una alegoría de la Calumnia, recreada luego por Botticelli, a través de una descripción literaria.

* La opinión de Aristóteles sobre los principios de las cosas de la naturaleza, p. 107, c. 1, l. 8.
* Aristóteles se equivocó al imaginar la materia prima, p. 111, c. 1, l. 45.
* Opiniones contrarias de Aristóteles sobre el fuego, p. 115, c. 2, l. 28.
* Aristóteles, en su obra Meteorología, distingue, por vez primera, lo que hay desde la tierra hasta el cielo, una vez convertida el agua en vapor y exhalación, p. 118, c. 2, l. 3.
* La opinión de Aristóteles sobre el semen y el espíritu generador, en el cap. 3 De Generatione Animalium, p. 127, c. 1, l. 15.
* La doctrina de Aristóteles en De Generatione Animalium, p. 133, c. l, l. 34.
* Aristóteles extrajo del Timeo de Platón alguna de las cosas que escribió en De Generatione Animalium, p. 134, c. 2, l. 25.
* Se rechaza la división aristotélica de lo animado en potencia y acto, p. 135, c. 2, l. 33.
* Se censuran, también, algunas diferencias y semejanzas de Aristóteles, p. 139, c. l, l. 39.
* Aristóteles escribió de forma confusa el cap. 1 en De Generatione Animalium, p. 141, c. 2, l. 3.
* Otras opiniones confusas de Aristóteles, p. 142, c. 1, 1. 11.
* El autor de esta obra advierte que lo mencionado de Aristóteles no es motivo para injuriarle, sino para que sirva de utilidad a los lectores de este filósofo. Ibid., c. 2, l. 18.
* Las ideas de Aristóteles sobre el agente y el entendimiento posible, en el libro 3 De Anima, p. 176, c. 1, 1. 33.
* Se puede deducir que los brutos más bien no sienten —por algunos comentarios de Aristóteles, en el libro 3 De Anima– o que sienten —según el comentario 9 de la paráfrasis 3—, p. 207, c. l, l. 8.
* El autor de esta obra corrobora las ideas de Aristóteles con las que, según De Generatione Animalium —cap. 3—, el filósofo explica que el alma se separa del cuerpo. p. 269, c. 2, l. 13.
* Algunas aves, al salir del cascarón, rechazan a sus madres y aceptan ser alimentadas por otras, p. 9, c. 2, l. 15.
* Algunos pensaron que los átomos —es decir, los cuerpos indivisibles— eran el origen de todas las cosas. Se explica por qué pensaban así, p. 11, c. 1, l. 48.
* En el libro I, De Ordine, Agustín escribió sobre la razón, p. 3, c. 1, l. 23.
* Agustín, en De Trinitate 15, corrobora lo anterior, p. 29, c. 2, l. 13.
* La opinión de Agustín en De Trinitate 15, p. 32, c. 1, l. 11.
* Se explica la opinión de Agustín, de acuerdo con el libro noveno De Trinitate, p. 36, c. 1, l. 37.
* Las opiniones de Agustín, extraídas de Gregorio, para corroborar las suyas sobre la posibilidad de conocer intuitivamente a un ser imaginario, p. 41, c. 2, l. 38.
* El autor de esta obra explica las opiniones de Agustín, p. 42, c. 2, l. 20.
* El autor de esta obra, en apoyo de su propia opinión, presenta otras doctrinas de Agustín, p. 44, c. l, l. 15.
* Se explica la opinión de Agustín, en lo que se refiere a que ningún ente puede producirse más perfecto que sí mismo. Ibid., c. l. 34.
* Las opiniones de Agustín que dejan constancia de que el alma no es diferente de los actos de sentir y entender. Aún así, sus adversarios las toman en provecho propio, p. 212, c. 1, l. 38.
* Agustín, en De Trinitate, libro 11, se muestra más de acuerdo con los peripatéticos que con los académicos sobre el "modus vivendi"; aunque en De Quantitate Animae está más de acuerdo con Platón.

B

Bruta

sobre esta cuestión, p. 46, c. 1, l. 7.

- Se explica la opinión de Agustín, en De Trinitate 3, sobre la generación de las cosas de la naturaleza. p. 132, c. 1, l. 36.
- Opiniones de Agustín, con las que el autor prueba que el acto de sentir y de entender no es diferente, en realidad, del alma, p. 217, c. 2, l. 23.
- Razones de Agustín sobre la inmortalidad del alma, en un opúsculo sobre el mismo tema, y las soluciones a éstas, p. 231, c. 2, l. 37 y ss.
- Agustín se retracta de algunas cosas escritas en el opúsculo sobre la inmortalidad del alma, p. 234, c. 1, l. 33.
- El autor de esta obra presenta el experimento realizado por Agustín con un gusano, con el fin de conocer la magnitud de su alma, p. 263, c. 1, l. 9.
- El sueño de César Augusto, p. 270, c. 1, l. 25.
- La cena de César Augusto, a la que fue invitado el pueblo, p. 290. c. 1, l. 10.
- Opinión del autor de esta obra sobre César Augusto. Ibid., c. 2, l. 3.
- Las razones de Averroes para probar la inmortalidad del alma, p. 243, c. 1, l. 3.
- Según la opinión del autor de esta obra, qué representó Averroes en la física y en la medicina. Ibid.
- Los motivos de Averroes para suponer que en el hombre hay un sólo entendimiento. Desaprobación, p. 250, c. 2, l. 35.
- Se desaprueba la opinión de Avicena, y las de otros filósofos, sobre la fantasía, p. 65, c. 2, l. 45.
- El autor de esta obra no rechaza las opiniones de otros —por muy graves que sean—, siempre y cuando no se trate de religión, p. 2, c 1, l. 1.
- El autor de esta obra trasmite la definición de razón, según Herennio[3], p. 3, c., l. 25.
- El autor de esta obra convence a los que piensan que el hombre se diferencia de los brutos por la razón, pero también a los que, al probar que si sintiesen tendrían razón y conocerían lo universal. Ibid., p. y c., l. 40.
- El autor de esta obra confirma que, con anterioridad, dijo la verdad sobre el acto de sentir y de entender., p. 25, c. 1, l. 3.
- La opinión del autor de esta obra sobre Aristóteles, p. 118, c. 2, l. 19.
- El autor de esta obra rechaza la opinión que en su día tuvo sobre la causa de la extinción de la llama a la que no se le ha soplado, p. 123, c. 1, l. 5.
- Se proponen y resuelven diversos razonamientos de autores desconocidos sobre la inmortalidad del alma, p. 254, c. 1, l. 36.
- Las razones que aduce el autor de esta obra sobre la inmortalidad del alma, p. 261, c. 2, l. 33.

3 Familia romana de origen plebeyo, de la que salieron figuras muy conocidas, entre ellas dos filósofos neoplatónicos. Un Herennio (S. III d. C.), condiscípulo de Plotino y Orígenes; discípulo de Ammonio de Sacas. Y otro (s. V d. C), discípulo de Damascio, al que se le atribuyen unos comentarios a la *Metafísica* de Aristóteles (aunque algunos los consideran propios o bien del mismo Damascio, o de Alejandro de Afrodisia).

B

- Se explica cómo las buenas obras serán premiadas con la gloria eterna y las malas condenadas al suplicio para siempre, p. 297, c, l. 21.
- Hasta hoy, todos han afirmado que los brutos ven lo que vemos nosotros, p. 2, c. l, l. 7.
- Si los brutos hubieran podido hablar, habrían asignado a "album" el vocablo español "blanco". Ibid., p. y c., l. 13.
- Si los brutos no tuvieran la facultad de sentir –tal como hemos explicado–, mentirían los que han afirmado que ellos y nosotros tenemos una común capacidad de sentimiento. Ibid., p. y c., l. 26.
- Los brutos no tienen, tal como algunos piensan, actos sensitivos reflejos. Ibid., p. y c., l. 35.
- Si en lo relativo a los sentidos los brutos fuesen semejantes a nosotros, también lo serían en la capacidad de entender. Ibid., p. y c., l. últ.

C

C

D

E

Ethni-

D

E

F

G

Ga-

F

G

4. Valeroso soldado marino de César, del que Plinio (*Historia natural*. Lib. 7, c. 52) narra un prodigio –ocurrido en la guerra de Sicilia cuando fue capturado por Sexto Pompeyo– con el que pretendía demostrar que el alma era inmortal.

- Galeno sospechó que lo que el equilibrio del cerebro era la mente, p. 273, c. 2, l. 29.
- La opinión de Galeno, en sintonía con Platón, sobre la diversidad de almas, p. 300, c. l, . l. 47.
- Se explica por qué se obtiene mejor la generación de aquel elemento cuyas disposiciones ya han sido educidas (aunque no se mantengan en uno nuevo), que la de otro, p. 125, c. 2, l. 34.
- Sobre si el espíritu creador se encuentra en la hembra, p. 127, c. 1, l. 22.
- La opinión de Gentil de Fulgíneo[5] sobre la extinción de la llama, p. 121, c. 1, l. 40.
- Por múltiples razones, se desaprueba lo expuesto por Gentil de Fulgíneo sobre la causa de la extinción de la llama y del sofoco de los animales, p. 12l, c. l, l. 40.
- Se explica como el ejemplo, puesto por Aristóteles, sobre el geómetra que duerme es impertinente para explicar cuál es la causa que procrea, p. 140, c. 1, l. 44.
- Por qué las cosas pegajosas se adhieren a cosas contiguas, cuando muchas de ellas no se continúan, p. 104, c. 2, l. 6.
- La opinión de Gregorio de Rímini[6] sobre la noción de fantasmas. p. 25. c. 2. l. 17.
- Se desaprueba la opinión de Gregorio sobre el conocimiento intuitivo de los fantasmas, p. 39, c. 2, l. 1.
- Conforme a las razones del autor de esta obra, se desaprueban las soluciones de Gregorio. Ibid. p. y c., l. 41.

H

- Galeno fue el máximo heresiarca, p. 168, c. 2, l. 5.
- Las regiones de todo el mundo cosechan muchas hierbas de poco valor, p. 282, c. 1, l. 11.
- El prodigio de Hermotimo de Clazomene[7], p. 288, c. 1, l. 25.
- La opinión del médico Hipócrates –en su libro De Humana Natura– sobre los principios de la cosas de la naturaleza, p. 107, c. 2, l. 7.
- Hipócrates, convencido por experiencias, disintió de los filósofos anteriores. Ibid., p. y c., l. 26.
- El experimento con el que Hipócrates demostró que el todo no es el uno fue muy válido para que el hombre no sintiera dolor. Ibid., p. y c., l. 40.
- Se explica como Hipócrates opinó que los elementos constan de materia y forma –lo que, según todos afirman, creyó Aristóteles–, p. 109, c. 1, l. 24.
- Los hombres que no estaban acostumbrados al desayuno, no sentían hambre antes de la hora del mismo; los que si lo están, sienten hambre antes, p. 22, c. 1, l. 45.

I

- Se muestra la paráfrasis alterada de Jacobo Faber[8] en Meteorología, p. 114, c. 2, l. 35.
- Jacobo Faber también cometió muchos errores en la paráfrasis a De Anima, p. 115, c. 2, l. 15.
- Se discute sobre si los montes incendiados queman el aire, p. 112, c. 1, l. 40.
- Se exponen dos dudas sobre el elemento ígneo, y se resuelven, p. 113, c. 1, l. 40.
- Según Aristóteles, la naturaleza del fuego es incierta. Otras muchas opiniones de este filósofo, p. 114, c. 1, l. 16.
- Se explica sobre lo que concierne al fuego, p. 115, c. 2, l. 28.
- Se resuelven las dudas que surgen sobre el fuego, p. 116, c. 2, l. 23.
- Según opinión del autor de esta obra, se explica la pureza del fuego. Ibid., p. y c., l. 43.
- Se percibe el fuego compuesto de mezclas cuando penetra en las vísceras de los animales

5. Llamado Gentile da Foligno (por la ciudad italiana en donde nació. Foligno. en Umbria provincia de Perugia. en donde muere en 1348) Médico afamado, considerado *speculator* por sus conciudadanos. Dejó escritos algunos trabajos sobre *De balneis*, *De febribus* y *De lepra*, publicados póstumanente en 1473. 1478 y 1536. Es posible que Gómez Pereira haya utilizado en su obra de medicina (*Novae veraeque medicinae, experimentis et evidentibus rationibus comprobatae*. 1558) el tratado de Fulgíneo sobre las fiebres. Dejó asimismo varios comentarios a Avicena, *Quaestiones y Tractatus extravagantes y De propositionibus medicinarum*, publicados también póstumamente en Venecia, en 1484. 1486. 1492

6. Llamado también el *Ariminense* y *Doctor authenticus*, ermitaño de San Agustín, estudia en París y profesa en diversas ciudades italianas (Bolonia. Padua y Peruggia), regresando a París como docente y explicando durante años las *Sentencias* de Pedro Lombardo, cuyos comentarios tuvieron varias ediciones y reimpresiones a lo largo de los siglos XV, XVI y XVII. Muere en 1358. Doctrinalmente se le ha considerado como occamista y nominalista, como antipelagiano, como precursor de ciertas doctrinas de Lutero y, por supuesto, como augustiniano típico del siglo XII. Tal conjunto de adscripciones polivalentes ponen de manifiesto la complejidad doctrinal de un pensamiento gestado y enmarcado en la trama del siglo XIV.

7. Filósofo griego natural de Clazomenes, ciudad marítima de Jonia, en la costa meridional del *Sinus Hermoeus* (modernamente Esmirna). Trata de convencer a Plinio, con su propio relato sobre el prodigio de César Gabieno (*Historia natural*. Lib. 7. c. 52), mediante un prodigio semejante de Hermótimo de Clazomenes. Separada su alma del cuerpo, errando y vagando durante mucho tiempo y por muchos parajes (creencia órfico-pitagórica sobre la preexistencia y transmigración de las almas), anuncio muchas cosas que no podría conocer, de no haber estado presente en esos lugares. En el mismo sentido, y con referencia nominal expresa, está el recuerdo de Pitágoras de haber vivido sucesivamente en Aithalides, hijo de Hermes y de una madre mortal, en el héroe troyano Euforbo, en Hermótimo de Clazomenes y en Pirro, pescador de Delos, hasta el punto que, oyendo ladrar a un perro, se le quedó escuchando porque le parecía reconocer en el ladrido a la voz de un amigo

8. Jacobus Fabri Stapulensis, mas conocido como Jacques Lefevre d'Etaples (1450–1537), por su ciudad de origen (Etaples–Picardia). Gran humanista, dotado de una amplísima cultura (lenguas bíblicas y modernas, matemáticas, filosofía), estudia en París, viaja por Italia y entra en contacto con los humanistas de la época. Pese a mostrar doctrinalmente un talante conciliador –aunque en abierta oposición a la escolástica–, sus trabajos bíblicos le ocasionaron una acusación de herejía, una serie de persecuciones (amenazado por la Sorbona y El Parlamento) y la condena de dos de sus obras (*De Maria Magdalena et Triduo Christi*, y *Comentarios al Evangelio*). Pero apoyado por las autoridades políticas (Luis XII, Francisco I, Maux y De Petit) pudo evitar las penas consiguientes a las condenas de sus doctrinas refugiándose en Estrasburgo. Sus ideas tuvieron gran éxito e influjo, sobre todo en las universidades protestantes alemanas, si bien el movimiento espiritual que él inicia no deriva hacia el protestantismo. Además de diversos trabajos escriturarios y

y en las cosas putrefactas, p. 117, c. 2, l. 23.

- El fuego de la tierra no es simple, sino que está compuesto de mezclas, p. 118, c. 1, l. 8.
- Según la opinión de algunos, ¿por qué no se extingue el fuego no aventado?, p. 120, c. 2, l. 32.
- Según la opinión del autor de esta obra, por qué se extingue el fuego no aventado, p. 124.
- El fuego no se origina sólo con fuego, sino por causas superiores, p. 131, c. 2, l. 3.
- Sobre de dónde procede la palabra troyana Ilión, en comentario 2 sobre la paráfrasis De Anima 3, p. 187, c. 1, l. 32.
- Se exponen ciertas famosas razones sobre la inmortalidad del alma. Se comentan y aclaran, p. 260, c. 2, l. 19.
- Se explica qué es la imaginación, p. 66, c. 2, l. 3.
- Los síntomas de la imaginación concernientes al médico Teófilo[9] –según refiere Galeno en De Symptomatum Differentia, capítulo 3. Ibid., p. y c., l. 24.
- El libro del autor sobre la inmortalidad del alma, p. 223.
- Lo imperfecto no puede producirse a sí mismo más perfecto, p. 131, c. 2, l. 10.
- Se muestra si la inmortalidad del alma es conocida por los indios, p. 293, c. 1, l. 12.
- Cuántos modos son simples e indivisibles, en comentario 1 sobre la paráfrasis 3, De Anima, p. 193, c. 2, l. 23.
- La inherencia no es un accidente distinto de la cosa a la que inhiere, p. 146, p. 1, l. 36.
- Los injertos no son continuidad de los árboles en los que se insertan, p. 10, c. 2, l. 23.
- El cuerpo, respecto al alma que siente o que comprende, no es un instrumento "quo", sino "per quod", p. 274, c. 2, l. 2.
- Cualquier autoridad puede ser rechazada en las cuestiones especulativas, no en las que atañen a la fe, p. 2, c. 2, l. 19.
- Con razonamientos del intelecto, más en uno que en otro. Ibid., p. y c, l. 27.
- Conviene que el intelecto avance hacia el terreno de la especulación y de la naturaleza, porque las ciencias han sido inventadas con este intelecto. Ibid., p. y c., l. 32.
- Se rechaza que el intelecto no conozca directamente lo singular, p. 60, c. 2, l. 3 y ss.
- Cómo se llevan a cabo las operaciones del intelecto, según lo opinado hasta ahora, p. 68, c. 1, . l. 1.
- Con la luz del intelecto, se rechaza que un fantasma pueda producir algo inteligible, p. 66, c., l. 27.
- Con un ejemplo del pintor Apeles, se demuestra que el intelecto no puede deducir especies inteligibles partiendo de la observación del fantasma. Ibid., p. y c., l 28.
- Se comentan otras formas de las que el intelecto no puede deducir especies inteligibles, p. 70, c. 1, l. 45 y ss.
- El acto de la inteligencia es diferente del alma inteligente, y en qué razones se han apoyado hasta ahora los teólogos, p. 71, c. 2, l. 18.
- Sobre las razones que han servido de base para decir que el intelecto se distingue del alma. Ibid.
- Se prueba que el intelecto no es diferente del alma, p. 72, c. 1, l. 32.
- Se enseña que, por la similitud de los actos de la voluntad, el intelecto no se diferencia del alma, p. 74, c. 1, l. 6.
- Se enseña que, por la noción de los ángeles y de los demonios, el intelecto no se diferencia del alma. Ibid., c. 2, l. 39.
- En qué se diferencian los actos del intelecto de los actos de la sensación, p. 15, c. 1, l. 47.
- Se desaprueba a los que opinaron que el intelecto no necesita del cuerpo mediata o inmediatamente. Ibid., c. 2, l. 16.
- Se percibe el modo universal de entender el conocimiento, p. 76, c. 1, l. 1.

da la primera traducción al francés del Nuevo Testamento, dejó una serie de obras de índole filosófica: Paráfrasis a los libros de Aristóteles de física o filosofía natural; *Meteorología*, *Ética, política y economía*, *Metafísica*, *Lógica*, *De anima* o psicología

9. Médico monje de los siglos XI–XII. Según A. [...]rombie, Teófilo registró una regla puramente empírica para fabricar campanas que daban la tónica, a tercia, la [q]uinta y la octava. Tenían que [po]seer, a su juicio, diámetros [pr]oporcionales a 30, 24, 20 y 15, y pesos decrecientes, como 80, 41 y 10

L

M

tis

L

M

podía haber probado que existe la materia prima. Ibid., c. 2. l. 17.

- Aristóteles daba a conocer la materia prima en la materia de las cosas artificiales. Ibid. p. y c., l. 43.
- En contra de la opinión de Aristóteles, se explica que la materia prima no existe, p. 111, c. 1, l. 45.
- Algunos enseñan que la materia prima existe. Se resuelve la objeción. Ibid., c. 2, l. 31.
- Los que se oponen a la opinión del autor, arguyen determinadas razones para probar que la materia prima existe, p. 124, c. 2, l. 28.
- Por múltiples razones, se explica que la materia prima no existe, p. 143, c. 1, l. 18 y ss.
- Se explica que, en verdad, no se puede decir que la materia prima sea mera potencia, que esta potencia esté dividida en numerosas partes y que todas éstas estén separadas, p. 144, c. 2, l. 22.
- Se explica que la materia no se puede separar de la forma, p. 145, c. 1, l. 35.
- Algunos opinaron que la materia no se puede separar de la forma y que la potencia permanece sola por obra de Dios. Se rechaza, p. 147, c. 2, l. 7.
- Nuevamente, y por otras razones, el autor explica que la materia prima no existe, p. 160. c. 2, l. 15.
- Se demuestra, de nuevo, que la materia prima no existe; y se toma una solución que puede atribuirse a la razón, p. 161, c. 2, l. 7.
- Se demuestra que la materia no existe, sino que sólo los elementos son materia prima, p. 162, c. 1, l. 46.
- Que la materia prima y el alma racional formen al hombre es imperceptible, según opinaron algunos teólogos Ibid., c. 2, l. 9.
- Se explica la falsedad en deducir que, de no estar la materia prima en todos los entes corpóreos, el creador de éstos tendría una infinita perfección, como creyó Santo Tomás y algún que otro seguidor de éste, p. 163, c. 1, l. 8.
- Se explica que el primer nombre de materia en De generatione et corruptione –comentario 83 del texto– ha sido mal interpretado por algunos doctores, p. 166, c. 1, l. 13.
- Se explica que es falso que la materia prima esté necesariamente en todas las cosas, porque, de no eliminarse ésta, el inductor de la forma tendría que obrar infinitamente. Ibid. p. y c., l. 47.
- Por qué se engañaron los que introdujeron en los entes la materia prima, p. 167, c. 1, l. 1.
- Por determinada razón que se consideraba opuesta a la del autor, se explica que la materia prima no existe. Se probó, además, que la razón aducida no se oponía a las del autor, p. 175, c. 1, l. 47.
- La materia, denominada en griego "hyle", ha sido mal interpretada por el comentarista de Aristóteles, en comentario 2, paráfrasis 3 De Anima, p. 187, c. 1, l. 32.
- Con las ganas de almorzar, la bilis negra es desplazada a la boca del estómago para que no se remueva, p. 22., c. 2, l. 16.
- Porque los brutos no sienten la melodía, se atestigua que éstos no oyen. En el comentario 10, a la paráfrasis 3 De Anima, p. 208, c. 2, l. 13.
- Cuál es el lugar de la memoria, p. 20, c. 2, l. 45.
- Se explica que es falso que algunos miembros del ser humano permanezcan iguales en número desde el nacimiento hasta la muerte, p. 280, c. 2, l. 31.
- Es absurdo que la mente sea una porción de Dios, p. 256, c. 2, l. 37.
- Las regiones de todo el mundo ofrecen viles metales, p. 282, c. 1, l. 11.

N

O

Okam

N

O

P

P

Ra-

Q

R

S

Sc-

S

Ani-

T

V

DE

DE RATIONE INSCRIPTIONIS Operis hujus.

NON parùm anceps, ac hæsitabundus per aliquot dies fui, quam iis nostris lucubrationibus inscriptionem imponerem, cum scribendi modum hunc nostrum inusitatum ab omnibus censendum existimarem. Si enim Paradoxon inscriberem, etiamsi non esset ab re, superbum Commentariis nostris indidisse nomen mihi videbar. Si aliud quodvis, minus Operi convenire, nec quadrare putabam. Quas ut fugerem ambiguitates, ex paterno, ac materno nominibus Operis titulum conficere decrevi. Cumque meus pater Antonius, & Margarita mater, dum viverent, appellarentur, Antonianam Margaritam Commentaria nostra nominari, ut decreveram, exequutus sum. Veraque fateri volo, non displicuisse mihi fugienti insolentem nomenclaturam, dum piam quæro, simul extollentem Operis conditionem præter propositum invenisse. Quin & hæc ipsa nomenclatura, non solùm augustum omen, verùm perennitatis quoque Operis spem intulit. Quo frustrari Deus Optim. Maximus non patiatur: idemque omnes Operis hujus lectores precari exoro. Nam quamvis nullis meritis nostris tanto dono digni censeamur, quòd saltem paternam pietatem post latriam custodiri præceptam observaverimus, non respuendos esse speramus. Vale candide Lector.

RAZÓN DEL TITULO DE ESTA OBRA

He estado durante algunos días con muchas dudas y vacilaciones sobre el título que debía poner a esta obra, mientras pensaba, además, que todos considerarían inusitada esta forma mía de escribir. Ya que si la hubiera titulado *Paradoja* –aunque no trataba este tema– me parecería que habría dado a mis comentarios un título demasiado atrevido. Pero si la titulaba con otro nombre cualquiera, podría pensar que sería menos adecuado –además de no ser correcto.

Para evitar las ambigüedades, decidí como título el nombre de mis padres. Y, puesto que, en vida, mi padre se llamaba Antonio y mi madre Margarita, opté por lo pensado: denominar a mis comentarios *Antoniana Margarita*.

Si debo confesar la verdad, he de añadir que, aún tratando de evitar un título inoportuno, no me hubiera desagradado el haber encontrado un nombre que resaltara más la condición de la obra y, al mismo tiempo, el tema de la misma –aunque mi preferencia es más piadosa. Pero, estoy seguro que la denominación escogida proporcionará un augurio favorable y una esperanza de perennidad a mi trabajo.

Imploro a Dios, Óptimo Máximo, que no permita las burlas sobre este autor. Lo mismo ruego a todos los lectores. Porque, a pesar de que no me considero digno –por mis méritos– de grandes honores, al menos velaré para que el respeto paterno sea protegido más allá de la adulación y esperando que tampoco sea despreciado.

Vale, benévolo lector.

CAUTIO LECTORIBUS OBSERVANDA antequàm Opus hoc legere aggrediantur.

NEmo adeò oculatus esse potest, ut munia, quæ sibi injunguntur, omnia sine labe perpetuò exequatur. Quapropter miretur nemo, si erratula, seu mendæ aliquot in hoc Opere reperiantur, cùm in tam minutis rebus, nec Argus ipse, aut Lynceus acutissima oculorum acie præditus adeò prospicere possit, quin illi aliquandò aliquid subterfugiat. Quas quidem in hunc Catalogum colligi decens esse existimavit, ut providus lector priusquàm legere Opus incipiat, hac methodo sine magno negotio castiget, nec præcepto hoc neglecto, à vitiata lectione inter lucubrandum improvidus offendatur. Cui etiam consulo, quòd si fortè prosequendo lectionem, de quavis re, quam noster liber tractat, quæ obitèr à nobis (non sine lectoris commodo) intermittuntur, legere negligat, ut finem materiæ incœptæ noscat, quod id efficere, non evolutis chartis, poterit, si, a. b. c. seriem consulat. Ibi enim si de insensibilitate brutorum (verbi gratia) rationes omnes videre cupiverit, conspecta serie literæ b, noscet quoto folio quicquid ad sensationem brutalem attinet, reperiri possit. Quem ordinem in cæteris materiis servabit, qui volet. Et quòd cautio hæc in solos relatos usus deserviat lectoribus, ulteriùs progredi cesso. Valete.

AD

ADVERTENCIA A LOS LECTORES
antes de comenzar la lectura de esta obra

Nadie puede ser lo suficientemente clarividente para poder cumplir sin reproche alguno las obligaciones que se le han encomendado. Por ello, a ninguno debe extrañar que se encuentren erratas, incluso algunos defectos, en esta obra, puesto que en asuntos poco importantes ni Argos, ni Linceo –dotado de una penetrante vista–, pudieron evitar que, en ocasiones, se les escapara algo.

Consecuentemente, he pensado incluir el índice para que el lector previsor, antes de empezar la lectura de la obra, pueda con poco esfuerzo, siguiendo este método, enmendar, mientras lee, los errores. También aconsejo que si durante la lectura de cualquier tema tratado, y por descuido o interrupción accidental, pasa sin atención cualquier asunto importante, podrá el lector, sin necesidad de volver páginas, conocer el final de la materia iniciada con la consulta de la serie A, B, C, ...

En efecto, si, por ejemplo, se quieren ver todas las razones sobre la insensibilidad de los brutos, mirando la serie de la letra B conocerá todas las páginas a las que corresponde la sensación de los mencionados brutos. En las demás materias también hallará el orden que desea. Así, termino con esta advertencia sobre las páginas citadas para que sirva de utilidad a los lectores.

Adiós.

AD LECTOREM SCOPUS AUTHORIS IN CONFICIENDO OPERE.

SCIO multos suspicaturos, me potius quadam aucupandæ auræ mundanæ cupiditate commentaria hæc, cum ab omnium usque in hæc sæcula Scriptorum opinione, tum à populari vulgo peregrina, ac extranea condidisse, quam veridicam doctrinam hominum literatorum, & rudium mentibus inserendi libidinem solicitasse: quos decipi, meam conscientiam testor. Non enim adeò isthæc ambitio mox, & inter loquendum elapsura, in tam prærupta loca, & solidæ gloriæ obstitura protrudere me quinquagesimum quartum agentem annum erat prævalitura, ut velut insanus adolescens, momentaria hæc æternis præferrem: plusque exteriori huic homini placere, quam interiorem demulcere gratum mihi esset futurum. Porrò vos omnes conscios facere volo, nihil præter veritatem impulisse me, ut præsens opus conficerem, & multa alia nondum in lucem edita, & mox (si Deus concesserit) edenda, tàm speculationi attinentia, quàm Medicæ praxi adeò utilia, ut novitate quoque extranea. Cùm enim nobis ab indole prima insitum, & nativum fuerit, numquam dum per vacationem à domesticis negotiis licebat, non meditari nonnihil Physicum, aut Medicum: indè multa ab utriusque professionis Authoribus placita ut in-

AL LECTOR,
finalidad del autor al componer la obra

Tengo la certeza de que muchos sospecharán que he compuesto estos comentarios más por el deseo de alcanzar el aura mundana, que otorga la opinión de los escritores y del vulgo nacional y extranjero, que con la intención de ofrecer a las mentes ignorantes la posibilidad de conocer la verdadera doctrina de los hombres instruidos. Pero –juro por mi conciencia– que los que así piensan se equivocan. Porque no puede prevalecer una ambición que, mientras hablo, rápidamente va a desaparecer y se resistirá con firmeza a una fama que me impulsa ya desde hace cincuenta y cuatro años, hasta el punto de preferir, como un joven insensato, esta gloria momentánea a la eterna. Para mí, sería mucho más agradable estar satisfecho con mi aureola de fama que cautivar a mi yo interior.

Así, y en lo sucesivo, quiero que todos vosotros sepáis que nada, excepto la verdad, me ha impulsado a escribir la presente obra y otras muchas –aún no editadas– que pronto, si Dios quiere, verán la luz y que resultan tan importantes para la especulación, como útiles, por su novedad, para la práctica médica.

Por nuestro modo de ser, hace tiempo que era innato y natural no reflexionar nunca sobre nada físico o médico cuando, aprovechando los descansos de los trabajos privados, hubiera sido posible. Pero numerosas opiniones e indudables empeños de autores de ambas profesiones

indubitata recepta, ſcrupulum ne minùs vera eſſent, intulerunt. Quæ dum altius rimari, & examini ſubmittere incœpi, veritatem non levi labore extorquens, non futilem, nec caſſam noſtram ſuſpicionem ſuiſſe comperi. Quam in re Medica exequens, adeò proſperè, & ad votum, quæ ratus ſueram, contingebant, ut dein plus eventibus noſtra opinio roboraretur, quam prioribus rationibus eſſet fulta. Quod non parum Arri ſit, nec ſpem exiguam præbuit, nulla noſtra inventa ſutilia fore, quin universa vera: mecum ipſe ratus, ſi ubi tantum conjectura quadam, & citra demonſtrationem ullam veritas venanda eſt, à veritatis ſcopo non deſecimus: qui fieri poterit, quòd in ſpeculativo negotio demonſtrativis rationibus nato comprobari, ipſis jam per me, Deo concedente, inventis, decipiamur? Quo firmior in decretis propriis effectus, excuſoribus primitias has noſtrarum lucubrationum commiſi, quæ velut ſpeculator per univerſam Europam ſparſæ, quòd noſter non nos decepit amor, alacriter nuntiabunt: aut ſi nobis fidendo digna ex probatione vera ſcripſerimus, certos ſaciet: omnibus enim nedum concedo quòd natura ipſa permiſſum eſt. Mendacium dici, aut ſcribi non permittant, quin totis nervis in nos, ac in placita noſtra, ſi qua veridica ratione, & non livore, & Authoris odio concita, deſringi poſsint, inſurgant, precor, atque exoro. Gratius enim mihi erit ab his doceri, quam rudibus horum commentariorum lectoribus imponere. Sed ne ullus ſuſpicetur, me minùs cautè priùs ſcripſiſſe, cum

de-

me infundieron la sospecha de que aquéllas no fuesen tan verdaderas. Y, cuando comencé a investigarlas más profundamente y a someterlas a examen –buscando con esfuerzo la verdad–, descubrí que la sospecha no había sido fútil ni vana. Además, al proseguir mi indagación sobre asuntos médicos, mi opinión se consolidaba más por los resultados obtenidos que por los meros razonamientos previos –confirmando hasta qué punto era cierto lo que había pensado. Cuestión, ésta, de no poca importancia y que proporcionó a nuestros descubrimientos la fundada esperanza de no ser vanos para hallar toda la verdad.

Es cierto que llegué a pensar si no me habría alejado de la verdad al encaminarme sólo a la búsqueda de determinadas conjeturas y de alguna veracidad sin demostración. Y, en el caso de equivocarme, ¿qué podría hacer si se confirmara lo conseguido en el trabajo especulativo con los razonamientos demostrativos alcanzados con la ayuda de Dios? Así, y para que el resultado de mis decisiones fuera más seguro, confié a unos censores las primicias de mis indagaciones para que, como avanzadas y difundidas por toda Europa, anunciaran prontamente que, gracias a nuestro afán y a nuestra confianza, se haría saber a todos que he escrito cosas verdaderamente comprobables. Más aún, ofrezco para el conocimiento de vosotros lo que la propia naturaleza ha otorgado.

Ruego y suplico que no permitan que se digan o escriban mentiras. Pero, alejado todo odio o envidia hacia el autor, que se alcen con todas sus energías contra mí y contra mis opiniones si pudieran descubrir algún otro razonamiento que pruebe la verdad. Pues me resultará más agradable recibir enseñanzas que engañar a los lectores de estos comentarios. Que nadie sospeche que he escrito con poca prudencia

demonſtrationes reperiiſſe, quibus noſtræ ſententiæ fulciebantur, dixi, ambigens in præſens vera, falſavè dictaverim, quod à demonſtratione alieniſsimum eſt (ipſa enim adeò firmitèr aſſentiri concluſioni cogit, ut nullus certius ſe eſſe ſciat, quàm hanc, linea recta ſuper lineam rectam incidens, duos angulos rectos in forma, vel in valore producit) reſpondere huic non indoctæ objectioni cogor, demonſtrationem diſtinguendo in exquiſitam, & undique perfectam, de qua Ariſt. 1. Poſteriorum: quam invenire in Phyſico, aut Medico negotio nemo poteſt, quòd aliena valdè ab his facultatibus tam exacta probatio ſit, ut Ariſtot. primo Ethicorum, cap. 3. refert, inquiens: *Eſt enim eruditi exactum ipſum eatenus in unoquoque genere flagitare, quatenus fert ipſius rei natura. Simile namque videatur eſſe Mathematicum ſuadentem probare, & ab Oratore demonſtrationes exigere.* Et primo de Partibus animalium, cap. 1. ſcribens: *Quamquam demonſtrandi modus, neceſsitatiſque ratio in naturali doctrina diverſa, atque ſcientiis ſpeculativis eſt.* Atque in communiorem, minuſque exactam, qua Ariſtot. contra antiquos Philoſophos in univerſis ſuis commentariis de phyſico negotio tractantibus utitur. Cujus generis noſtras rationes eſſe teſtabamur. Has ergo non immeritò veriti ſumus, ne deſringi ab ullo poſsint, ut nobis licuit Ariſt. ipſius non paucas, ut commentaria iſta monſtrabunt, exploſiſſe. Placuitque ea, quæ ad theorian attinebant, priús edere, quam quæ ad praxin, duabus de cauſis, quòd etſi vitare quam brevius poſſimus, quæ humanæ vitæ periculum inferant, pretio-

antes, al decir que había descubierto demostraciones en las que se apoyaban nuestras opiniones y al escribir verdad o falsedad –de acuerdo con la etimología de la palabra–, cosa impropia de la demostración (pues, ésta, obliga a probar la conclusión con tanta firmeza que nadie sabe si aquella es más segura que ésta; por ejemplo, una línea recta que incide sobre otra línea recta origina dos ángulos rectos tanto en su forma como en su valor).

Me encuentro obligado a seguir la sabia objeción anterior para diferenciar la demostración exacta y perfecta en todos los aspectos de la que trató Aristóteles, en los Analíticos Posteriores, 1, cuando afirmó que nadie puede encontrar la demostración en temas físicos o médicos –porque una verificación tan exacta está muy alejada de las facultades. También Aristóteles, en el libro primero de las Éticas, capítulo 3, dice: "En efecto, es propio del erudito exigir la misma exactitud en cada uno de los géneros en la medida que la propia naturaleza de la propia cosa lo permita. Porque parece similar aprobar al matemático persuasivo y reclamar demostraciones al orador". Y en el libro primero De Partibus Animalium, capítulo 1, escribe: "Por lo demás, el modo de demostración y la razón de su necesidad se encuentra en diversas doctrinas de la naturaleza y en las ciencias especulativas". Aunque es de la más común y menos exacta de la que se sirve Aristóteles para atacar a los filósofos antiguos en todos los comentarios que versan sobre trabajos físicos. Y, como corría el riesgo de que se creyera que mis razonamientos eran de este tipo, he temido, con razón, que pudieran ser rechazados por alguno, cuando pude haber desaprobado no pocas razones del propio Aristóteles –según se podrá observar en estos comentarios.

He resuelto desarrollar lo teórico antes que lo práctico. Y, ello, por dos razones. Porque, aunque puedo soslayar lo más brevemente posible lo que suponga un riesgo para la vida humana

tiosum fit, pretiosius existimavimus mentem legentium à mendaciis, quibus erat imbuta, vindicare, & quòd fortassis minor nostris dogmatibus consulentibus saluti hominum fides à Lectoribus adhiberetur, si nos insalutatis Logica, & Physica facultatibus (ut hujus ævi Medici solent) de medendi ratione novas methodos doceremus, quam deinceps, postquam perlectis his commentariis, periculum fecerint de nobis, quòd degustatis liberalibus artibus rem Medicam aggressi sumus. Suscipite ergo syncero animo (quali à me dictatum est) Lectores placidissimi opus hoc, non enim iniqua posco, sed pari lege vobiscum ago. Jesus Christus æquissimus, benignissimusque Judex vos, ac nos se frui in æternum permittat. Qui cum Patre, & Spiritu Sancto in sæculorum sæcula regnat.

ANTO-

–cuestión muy importante–, he creído que era más interesante liberar la mente de los lectores de las mentiras y, además, porque, tal vez, éstos, al examinar mis preceptos sobre la salud de los hombres, darían menos crédito a mis opiniones –por tratar métodos para curar no aceptados por las facultades de la lógica y la física–, como suelen hacer los médicos de esta época, para luego, después de leer estos comentarios, atacarme por haber abordado cuestiones médicas una vez que han sido tratadas las artes liberales.

Así pues, apacibles lectores, aceptad esta obra con ánimo sincero –el mismo con el que yo he escrito–, ya que no os pido nada difícil.

Que Jesucristo, Juez justísimo y benignísimo, que reina con el Padre y con el Espíritu Santo por los siglos de los siglos, permita que vosotros y nosotros gocemos de Él en la eternidad.

ANTONIANA MARGARITA,

OPUS NEMPE PHYSICIS, MEDICIS, ac Theologis non minùs utile, quàm neceſſarium.

EST adeò difficilè narrantibus eos eventus, quorum oculati teſtes fuere, ita ſincerè veritatem dicere, ut nihil addi, neque adimi poſsit, ut rarò contingat, quin è duobus oculatis teſtibus alter ab altero diſſentiat. Quod ſi tractantibus pauci momenti res frequenter accidit, nimirùm ut conditoribus librorum nonnumquam idem contingat, quòd volentes vera fateri, aut lapſu calami, ſive caligine mentis, nonnihil minùs verò conſonum ſcribant. Quapropter nequis putet nos pertinaci cervice perſtituros in nonnullo errore, ſi fortè ignari eum dictaverimus, confitemur nos ipſos, & noſtra ſcripta, ſubjici correctioni Summi Pontificis, ac Eccleſiæ Romanæ.

ADEÒ receptum doctis, ac indoctis eſt, ſenſiſicam facultatem communem brutis, ac hominibus eſſe, ut nemo ſit, qui plus ambigat de hoc, quàm de principio complexo illo: Omne totum majus eſt ſua parte. Cujus oppoſitum ſuadere, vel potiùs, demonſtrare, Phyſicorum vulgò aggredi non auderem: exiſtimans hujus generis homines plus fidei eorum, quæ ſe ſcire putant, habere, quàm ſcientiæ: ideòque obturatis auribus, ac obſtinato corde, additum mentis noſtræ doctrinæ clauſuros. Verùm cum mihi adeò felicitèr contigerit, ut ea tempeſtate ſcribam, qua omnes fermè Præſules Hiſpaniæ adeò peritiſsimi ſint in Phyſico & Theologico negotio, vel in jure pontificio, ut nullorum ſeculorum doctiſsimis cedant: ac ſic quaſi ſumma prudentia præſulatus eorum digeſti ſint, ut quotus quiſque Præſul doctior, dignitate excelſior, quos cenſores ſum habiturus, audebo de his diſſerere, quæ nullus an-

ANTONIANA MARGARITA

obra, no menos útil que necesaria, que trata sobre temas físicos, médicos y teológicos.

(PRIMERA PARTE)

Para los que narran sucesos de los que han sido testigos directos, es difícil decir la verdad con objetividad hasta el punto de que no se pueda quitar o añadir nada, aunque parezca raro, sin que uno de éstos disienta del otro.

Y si esto ocurre con frecuencia entre los que tratan asuntos de poca importancia, no es extraño que les suceda lo mismo, en algunas ocasiones, a los escritores –quienes al querer expresar la verdad, bien por error de redacción o por ofuscación de la mente, escriben algo que no está de acuerdo con aquélla. Por esto, y para que nadie piense que vamos a persistir en algún error con pertinaz osadía –si por casualidad lo hemos hecho sin percatarnos–, manifestamos que nosotros y nuestros escritos nos sometemos a la corrección del Sumo Pontífice y de la Iglesia Romana.

[I. LOS BRUTOS CARECEN DE RAZÓN].

Se ha asumido por doctos y no doctos que la facultad sensitiva es común a brutos y a hombres –hasta tal punto que nadie duda sobre ello, como tampoco se discute el principio de "que cada todo es mayor que cada una de sus partes". Yo no me atrevería a intentar convencer, o incluso demostrar, de lo opuesto a la mayoría de los físicos, ya que pienso que estos hombres tienen más fe en lo que creen que ellos saben que en la ciencia. Y, consecuentemente, porque cierran sus oídos, también impedirán obstinadamente que nuestra opinión penetre en sus mentes. Pero, tengo la suerte de escribir en una época en la que casi todos los prepósitos de España son muy expertos en lo físico y en lo teológico, e incluso en derecho pontificio, hasta el extremo que no tienen nada que envidiar a los más doctos de otros siglos. Además, sus funciones se han distribuido con gran prudencia, de acuerdo con la sapiencia de cada uno y lo más sobresaliente por su dignidad. Por todo ello, yo los considero como mis censores y me atreveré a disentir de lo que nadie

ante nos, nec scriptis, nec verbis protulit, Axiomate illo, quod proposui, priùs paraphrasticè explicato. Cùm brutis hominibusque esse facultatem sentiendi communem dicitur, non aliud intelligi datur, quàm bruta ea, quæ cernunt, ut nos videre, tot etiam, ac tantas colorum figurarum magnitudinis, aliorumque communium, ac propriorum sensibilium differentias sentire, prout nos simplici cognitione percipimus. Ut si brutis loqui permissum esset, album colorem quem vident, album appellassent si Latinè loqueretur, vel, blanco, si Hispanè. Quadratam etiam figuram si tangerent, ea appellatione Latinè nominassent, aut Hispanè, quadrada figura, dixissent. Et de cæteris sensibus exterioribus eadem norma servaretur. Si enim hoc non faterentur, qui dicunt, brutis, nobisque communes esse quinque exteriores sensus, falsum pronuntiassent. Nam si aliter bruta quàm nos sentirent, nequaquam verè diceretur, sensationibus exterioribus æqualia nobiscum esse. Etiam distinguere nostrum sentire ab eorumdem sensu tenerentur: quod ipsi negligunt, credentes, ut dixi, in cognitionibus exterioribus paria nobis esse bruta. Secùs in reflexione supra actus exteriorum sensuum: id quippè bruta non posse, nonnulli asseverant, quod hominibus permittitur: nequeunt enim ipsa videre, seu cognoscere se videre, cùm vident: sentire se sentire, cùm sentiunt: percipere se audire, cum audiunt. Iis enim privantur, secundùm nonnullorum opinionem, ut dictum est, bruta, ac consimilibus reflexionibus supra proprios actus. Quibus jactis ad veram intelligentiam eorum, quæ dicenda sunt, prosequi incipio promissa. Priùs vos monens, me nullius quamtumvis gravis authoris sententiam recepturum, dum de religione non agitur, sed tantùm rationibus innixurum. Miror quidem nonnullos doctos scriptores, qui cum aliquam quæstionem ex his, quæ frequentèr in physicis occurrunt, explicandam sumunt, quod alteram partium, quam veram esse credunt, abundè roborare existiment, dum Aristotelem sibi faventem duxerint: immemores, quàm levitèr adversi etiam in suas partes eumdem trahere valeant, ipso adeò obscurè ex professo scribente, ut ego existimo, ut duci in utramvis partem idem contextus facilè posit: obliti etiam in rebus, quæ speculationi, & non fidei attinent, authoritatem quamlibet contemnendam. Certè satius hujusmodi scriptores lecturis consuluissent, si validis rationibus quod verùm esse credebant, probassent, quàm futilibus authoritatibus mentes docendorum irretirent. Rationes enim sunt, quibus intellectus potiùs in unam, quàm aliam partem labatur duciturque. Dum enim ea, quæ pietas credere præcipit, aguntur, intellectus obtemperare jussis tenetur, ut in aliis spatiari ipsum in speculationis & naturæ campos permittere, non exigua commoda affert, hoc enim, scientiæ inventæ, additæ, adultæque sunt. Quis enim tam demens est, ut divelli posit ab assensu hujus: Omnes partes simul sumptæ, æquales sunt suo toto, & si audiat Aristotelem & Platonem adversum asseverantes? Porrò ne eos, qui me legere cupiunt, immorer, quàm breviùs potero, proprium hominis, quo à cæteris brutis distinguitur, explicabo. Secundò rationes afferam, quibus manifestè constet, si bruta in sentiendo nobis paria essent,

Quo intellectus plus in alterutram partium fertur.

antes fue capaz –ni de palabra, ni por escrito– sobre el axioma antes citado y que he propuesto con anterioridad, explicado en forma de paráfrasis.

Cuando se dice que la facultad de sentir es común a los brutos y a los hombres, no se da a entender otra cosa que los brutos ven –lo que ven– como lo vemos nosotros, y que, incluso, sienten tantas y tan grandes diferencias de numerosas formas de color, y de otras sensibilidades comunes e individuales, en la medida que nosotros las percibimos con el puro conocimiento. Porque si hubiera sido posible que los brutos hablaran, éstos habrían denominado al color que ven blanco como "album" –si hablaran en latín– o "blanco" –si hablaran en español. Incluso si pudieran tocar una figura cuadrada, la habrían denominado con el concepto latino "quadratum" o con la expresión española "figura cuadrada". Y de la misma manera se servirían de los demás sentidos externos.

Pues bien, si los que afirman que los brutos y nosotros tenemos cinco sentidos externos no confesaran lo anteriormente expuesto, mentirían. Porque si los brutos sintieran de manera distinta a la nuestra, verdaderamente no se podría decir en modo alguno que tienen los mismos sentidos externos que nosotros. Incluso habría que distinguir nuestro sentir del sentido de los mismos. Y es que son unos negligentes cuando, como ya he dicho, creen que los brutos son semejantes a nosotros en el conocimiento externo.

Por otra parte, en la reflexión sobre los actos de los sentidos externos, algunos aseveran que los brutos no son capaces de lo que le está permitido a los hombres; ya que no pueden ver ni saber que ven, cuando ven; ni sentir que sienten, cuando sienten; ni percibir que oyen, cuando oyen. Pues, según la opinión de algunos, como se dice, los brutos están privados de este tipo de reflexiones y de otras similares sobre los actos individuales.

Dicho lo anterior –para la verdadera comprensión de lo que se debe decir–, sigo con lo prometido. Pero, antes, advierto a todos vosotros que no voy a rechazar la opinión de ningún autor, por grave que sea, con tal que no se trate de religión, y que me voy a apoyar únicamente en razones.

En verdad, me asombra que existan algunos escritores que, cuando asumen que hay que explicar alguna cuestión de las que con frecuencia se presentan sobre temas físicos, consideren que una de las partes, tomada como la verdadera, se reafirma suficientemente si se recurre al aval de Aristóteles. No recuerdan, incluso sus oponentes, cuán poca eficacia tiene el atraer a su causa a este filósofo. Porque, según pienso, éste escribe a propósito de una forma tan oscura que el mismo contexto puede ser considerado en un sentido o en el otro.

Pero, además, olvidan que debe ser rechazada cualquier autoridad en asuntos que interesan a la especulación y no a la fe. Con todo, sería mejor que los escritores consultasen las lecturas de esta índole que probaran, con razones válidas, lo que creyeran que era lo verdadero y no enredar con fútiles autoridades las mentes de los que se instruyen.

Por qué el intelecto se dirige más a unas partes que a otras.

En efecto, hay razones con las que el entendimiento se deja llevar más hacia una parte que hacia otra. Porque, mientras se tratan temas que la piedad aconseja creer, el entendimiento está obligado a someterse a sus mandatos para permitir extenderse en otras cosas en el campo de la especulación y de la naturaleza. Y ello conlleva grandes provechos, ya que se producen descubrimientos que aumentan y reafirman las ciencias. Así, aunque Aristóteles y Platón puedan aseverar lo contrario, ¿quién puede ser tan loco para no aceptar que todas las partes tomadas a la vez son iguales a su totalidad?

Pero, para no hacer esperar a los que desean leerme, voy a explicar, lo más brevemente que me sea posible, en qué se diferencia lo característico del hombre del resto de los brutos. En segundo lugar, aportaré las razones en las que conste manifiestamente que los brutos son semejantes a nosotros en el sentir

essent, exinde necessariò inferendum, nihil proprium nobis hominibus esse, quod illis commune non esset. Namque ex brutorum operationibus si alterum elicitur, & reliquum elici necessarium est. Tertiò, quid brutorum motuum causa sit, ac quomodo moveantur, explanabimus.

Hominum differentia à brutis, quo discernitur.

Nullibi quippè veriùs hominum differentia à cæteris animantibus reperietur, quàm in ejusdem finitione, hæc enim, cùm, quæ decet est, genus, ac differentiam continet. Cùm ergo homo animal rationale finiatur, animal, pro genere assumitur; rationale, pro differentia. Rationalitate differre hominem à cæteris animalibus verè dicimus: sed cùm neque verbis his adhuc omninò percipiatur differentia ipsa, nisi ulteriùs quoque explicetur, relicta finitione rationis, quam Augustinus lib. 2. de Ordine, scripsit, & ea, quæ lib. 2. authoris ad Herennium traditur, id, quod ipsa est, palàm explicemus, dicentes, quòd ratio est vis animi, distinguendi, ac connectendi potens, qua à cæteris animalibus homo distinguitur, iisque præpollet, atque imperat. Verùm cùm sciam non defuisse ex Theologorum numero aliquos, asseverantes etiam ratiocinari aliqua bruta, peculiaresque rationes habere, indeque inferant, non ex hoc solùm homines à brutis distingui, sed alio quoddam proprio modo, puta cognitione universalis, quo dono humanus intellectus dotatus fuit, brutis minimè universale cognoscentibus, non tantùm convincere teneor eos, qui asseverant, solo discursu rationis homines à brutis distingui, sed & illos, qui dicunt, cognitione universalis tantùm differre. Cùm statim colligam, certum esse, si bruta nobiscum paria in sentiendo essent, etiam in ratiocinando, & universalia intelligendo, futura nobis simillima. Reliquis ergo omissis, aliud, quod promissi, prosequamur: non multis, sed validis rationibus nostrum propositum fulcientes, quarum prima sit.

Bruta carere sensu probatur.

Si bruta actus exteriorum sensuum ut homines exercerent, id canis, aut equus mentalitèr (jam quòd voce bruta privata fuerint) conciperent, visis dominis, quod homo viso hero: & ut homo viso hero in mente asserit hunc esse sui dominum, ita canis, aut equus, idem concipient. Vel si aliquis hoc fateri nolit, neque brutis tantum tribuere, inficiari non poterit, bruta, visis amicis, aut inimicis, mentales propositiones formare, quibus eorumdem anima sensitiva cognoscit hos amicos esse, illos inimicos, amicos enim amicè prosequitur, inimicosque fugit: sed hoc fieri nequit; nisi vi aliqua interiore, seu æstimativa, aut cogitativa appelletur (de nominibus enim cura habenda non est, dum res intelligantur) id præcipiat, præceptumque illud sine cognitione non fieri in nobis experimur, cum posteriùs sit sensatione. Bruta ergo si in sentiendo paria nobiscum sunt, eodem modo fugere, aut æmulari amicos, aut inimicos debent, prout & nos: ergo affirmare mentaliter alteros amicos, aliosque inimicos coguntur dicere, qui præfatam similitudinem brutorum & hominum ponunt. Ulteriùs animalia irrationalia asseverant interius res tales esse, quales sunt, ergo eadem distinguunt ea, quæ talia sunt, ab his, quæ non talia sunt: nam si hoc secundo privarentur, & primo privari necessarium erat. Consequentia probatur. Nequaquam verè dici posset agnum cognoscere ovem matrem, si idem non valeret distingue-

y que, de acuerdo con esto, se debe inferir necesariamente que no hay nada propio para nosotros –los hombres– que no sea común para ellos; ya que si de las operaciones de los brutos se extrae una, también necesariamente se deducen las restantes. En tercer lugar, expondré cuál es la causa del movimiento de los brutos y cómo se mueven.

En qué se distinguen las diferencias de los hombres de las de los brutos.

Sin duda, en ningún otro motivo se van a encontrar las diferencias de los hombres de los restantes seres animados que, con mayor veracidad, en su definición; ya que ésta, cuando es la apropiada, contiene el género y la diferencia. Así, cuando el hombre se define como animal racional, "animal" se toma por género y "racional" por diferencia. Consecuentemente, decimos que el hombre se diferencia de los demás animales por su racionalidad. Pero, aún así, ni con esta explicación se percibe bien la diferencia –a no ser que se añada más–, dejando de lado la definición de razón que dejó escrita el Agustino en el libro 2, De Ordine, y la que da el autor de Ad Herennium en el libro 2.

Nosotros la vamos a explicar con claridad diciendo que la razón es la fuerza de la mente capaz de distinguir –separar– y unir, por la que el hombre difiere de los animales –superándolos y mandándolos. Pero no desconozco que hay teólogos que afirman que incluso algunos brutos razonan con argumentos peculiares, y de ahí deducen que no sólo los hombres difieren de los brutos en el razonamiento, sino también en un modo propio cual es el conocimiento puro de lo universal –don con el que se ha dotado al entendimiento humano. Sin embargo, los brutos en modo alguno conocen lo universal y, por ello, me veo obligado a convencer a los que afirman que los hombres difieren de los brutos sólo por la razón y a los que dicen que se distinguen únicamente por el conocimiento de lo universal. Así pues, concluiré diciendo que, si los brutos fuesen iguales a los hombres en el sentir e, incluso, en el razonar y en entender lo universal, es verdad que serían semejantes a nosotros. Por consiguiente, dejemos a un lado todo lo demás y prosigamos con lo prometido, apoyándonos no en múltiples sino en eficaces razones.

Se prueba que los brutos carecen de sentido común.

Si los brutos pudieran ejercitar los actos de los sentidos externos –como lo hacen los hombres–, el perro o el caballo, al ver a su amo, percibirían mentalmente que el hombre al que están mirando es su dueño. Y así como el hombre cuando ve a su señor percibe en su mente que lo es, también el perro o el caballo harían igual. Pero si alguien no quiere afirmar ni atribuir esta cualidad a los brutos, tampoco podrá negar que éstos, ante visiones amigas o enemigas, construyen representaciones mentales con las que su alma sensitiva conoce quienes son sus amigos o enemigos –ya que siguen dócilmente a los primeros y huyen de los segundos. Sin embargo, esta función no se puede realizar si no se percibe por una fuerza interior –llámese estimativa, llámese cognitiva– (no hay que preocuparse por las denominaciones, mientras se entienda lo que se quiere decir). Además, sabemos por experiencia que lo que estamos comentando no se puede hacer sin entendimiento –aunque sea posterior a la sensación.

Por consiguiente, si los brutos son semejantes a nosotros en el sentir, del mismo modo deben ser como nosotros en el huir o en emular a amigos y enemigos.

Así pues, los que afirman la semejanza entre brutos y hombres están obligados a decir que los brutos reconocen mentalmente a unos como amigos y a otros como enemigos. Más aún, si afirman que los animales irracionales distinguen que las cosas son tal como son, también pueden diferenciar las que son de las que no son –pues si se les privara de esto último, necesariamente se les privaría de lo primero.

En realidad, no se puede decir que el cordero conoce a su madre –la oveja– si no es capaz de distinguir

guere inter eam & alias oves simillimas. Si enim confusè indistinctèque quamlibet ovem agnus adiret, uberaque cujusvis ovis sugere niteretur, cognoscere parentem verè non diceretur: modò cùm factis comprobetur sic parentum uberibus ora agnus admovere, ut his sufficiens alimentum exhibentibus, nulla alia ubera agnus poscat: ergo distinguere agnum propriam matrem à reliquis ovibus confiteri coguntur, qui primum dixere. Iidemque compelluntur asseverare præcipuum rationis opus brutis concessum esse, quod in definitione rationis Augustini authoritate in libro 2. de Ordine, inservimus. Diximus enim rationem, esse vim animi quandam distinguendi, ac connectendi potentem.

Improbatur opinio aliquorum, qui negant affirmare bruta, & sentire ea testantur.

Opinabuntur aliqui hanc nostram rationem facillimè solvi posse, dicentes, quòd non omnes, qui cognoscunt, affirmant aliquid esse, vel non esse, ut qui simplici apprehensione cognoscunt, non aliquid de aliquo negant, nec affirmant, ut Aristoteles 3. de Anima, text. comment. 21. testatur, indeque inferent bruta posse simplici apprehensione cognoscere sensibilia absque ulla assertione negante, aut affirmante ea esse qualia sunt, aut non esse quæ non sunt. Qua responsione ratio nostra diluitur. Huic enim hypothesi præcipuè innitebatur, quòd bruta mentalitèr affirmant, aut negant inimicum & amicum eum esse, qui est.

Sed qui relatis sibi satisfaciunt, non parum à veritatis scopo discedunt, innixi decreto Aristotelico, tribuenti duplicem operationem intellectui, alteram apprehensionis simplicium, aliam compositionis, ac divisionis. Quæ Aristotelis sententia perperàm intellecta (ut reor) causa, & origo omnium errorum fuit, qui de cognitione brutorum asseruntur ab opinantibus illis simplicibus apprehensionibus bruta moveri, nullasque mentales propositiones formare: quæ omnia quàm maximè à vero distant. Nam quamvis verum sit, quod testantur, ipsa nullas propositiones formare, quia non sentire probavimus, falsum est quod dicunt, eam simplicem apprehensionem, qua sensibus extrinseca cognoscere affirmant, sufficere ut moveantur.

Primò ergo probemus quàm indoctè inartificiosèque argumento respondeant: posteà verò Aristotelis sententiam ductam discutiemus. Et ut primum dilucidius intelligatur, supponimns aliam facultatem esse, quæ motum in nobis & brutis imperat, ab ea, quæ senrit, & intelligit, ut Aristoteles tertio de Anima, text. comment. 45. & 46. probat indicans textu commen. 48. & 49. in nobis intellectum practicum, & in brutis sensitivam cognitionem præcedere imperatum motum, & si ipsa sensitiva cognitio non sit quæ moveat, sed appetitus, aut phantasia in brutis, ut ipse existimat, in hominibus intellectus practicus & appetitus? Ergo si sensus & cognitio rei, quæ diligitur, & quam consequi cupimus, antecedit motum prosequutivum, necessariò non tantùm sensus simpliciter apprehendens antecedere debet hunc motum, sed cognitio distincta rei prosequendæ, cum assertione quòd est, ac ubi est: aliter enim capere intellectus non potest, brutum sic aliquid cognoscere, ut nesciat an sit, vel non sit, neque ubi sit, & quod ab illo fugiat. Non enim si ignoratur situs rei spretæ, vel amatæ, potiùs versus rem quàm in contrariam regionem ferendum erat animal, quòd fugit, aut quod prosequitur amatum.

a ésta de otras semejantes. Ya que si el cordero se acercara confusamente a las ubres de cualquier oveja (de las muchas que hay en el redil), éstas se esforzarían en esquivarle y, en consecuencia, no se podría decir que reconoce verdaderamente a su madre. Sólo se comprueba con hechos que el cordero no reclama ninguna otra ubre –de aquellas que exhiben suficiente alimento– y sí acerca su boca a las de su progenitora. Consecuentemente, los que afirmaron lo primero están obligados a reconocer que el cordero distingue a su madre de las demás ovejas. Y, por ello, tienen que afirmar la necesidad de otorgar a los brutos un razonamiento peculiar, del que nos ocupamos, anteriormente, al citar la definición de razón según Agustín, en el libro 2 De Ordine. En efecto, ya decíamos que la razón era cierta fuerza de la mente capaz de distinguir –separar– y de unir.

Se rechaza la opinión de los que niegan que los brutos pueden afirmar y sentir.

Algunos opinarán que nuestras razones pueden ser refutadas con facilidad, argumentando que no todos los que conocen pueden afirmar que algo es o no es –al igual que aquellos que no niegan ni afirman algo de algo cuando únicamente lo conocen con la simple aprehensión–, según dice Aristóteles en De Anima 3, texto comentado 21. Así, de lo anteriormente dicho, deducen que los brutos pueden entender lo sensible con sólo el conocimiento y sin ninguna aserción que niegue o afirme que estas cosas son tal como son o no son lo que no son. Y con esta respuesta se resuelve nuestro razonamiento, ya que, en efecto, en esta hipótesis se apoyaba el hecho de que mentalmente los brutos afirman o niegan que el enemigo o el amigo es el que es.

Sin embargo, los que quedan satisfechos con lo expresado se alejan mucho de la meta de la verdad, al apoyarse en la opinión de Aristóteles que atribuye al entendimiento una doble operación: la primera, la simple aprehensión; la segunda, la composición y la división. Pero esta opinión de Aristóteles, mal entendida –según creo–, fue la causa y el origen de todos los errores que, sobre el conocimiento de los brutos, exponen los que opinan que éstos se mueven por la simple aprehensión y sin construir representaciones mentales –lo que dista mucho de la verdad. Es más, aunque sea verdadero lo que atestiguan –que los brutos no construyen ninguna representación–, es falso lo que dicen sobre que es suficiente la simple aprehensión, con la que conocen lo externo, para que éstos se muevan.

Así pues, probemos, en primer lugar, con cuanta ignorancia y falta de destreza responden al razonamiento; después discutiremos la opinión presentada por Aristóteles. Y tan pronto como se comprenda claramente, añadiremos a continuación que hay otra facultad, diferente a la de sentir y entender, que ordena nuestros movimientos y los de los brutos, según enseña Aristóteles en De Anima 3, texto comentado 45 y 46. Además, en el texto comentado 48 y 49 se indica que el entendimiento práctico nuestro y el conocimiento sensitivo en los brutos preceden al movimiento ordenado. Y, siguiendo las consideraciones de Aristóteles, si el propio conocimiento sensitivo no es el que mueve a los brutos, sino el apetito o la fantasía, ¿será en los hombres el entendimiento práctico y el deseo? Así pues, si el sentido y el conocimiento de la cosa que se escoge, y que deseamos conseguir, precede al movimiento prosecutivo, necesariamente no sólo el sentido que aprehende simplemente debe anteceder a este movimiento, sino también el conocimiento diferente de la cosa perseguida con la aserción de qué es y dónde está.

Y es que el entendimiento no puede captar de otro modo, tal como el bruto no puede conocer algo que no sabe si es o no es, ni dónde está, ni por qué lo evita. Pues si el animal supiera la ubicación de la cosa deseada o no deseada, debería dirigirse antes hacia una zona que hacia otra –huyendo de lo que no desea y persiguiendo lo que le apetece.

tum. Quippè non negamus aliquid cognosci posse absque assertione quòd sit, aut non sit, ut de chimæra, & universali exquisito, cùm intelligitur, hoc asseritur, ut infrà dicemus, sed impossibile reputamus fugi, quod esse ignoratur. Si enim ex iis, quæ in nobis experimur, ea quæ bestiis accidunt eliciunt, quòd (ut dixi) rationem nostram solvunt, ob idque testantur bruta sentire, quòd illata plaga fugiunt, cur non affirmant, bruta mentales propositiones formare, quibus noscunt distinctè illum lupum esse, qui ut inimicus fugiendus est, cum eum fugit ovis, hominibus non alitèr, fugientibus inimicum distinctè cognitum, quàm mentalitèr concipientibus inimicum esse? Qui enim confusè indistincteque ambigunt an amicus, aut inimicus sit, qui adest, motum tardum fugæ, & contrarium prosequutionis nonnumquàm exequuntur, prout opinantur amicum, vel inimicum esse quem conspiciunt.

Quod si prædictis convictus, confitearis bruta noscere inimicorum, & amicorum existentiam, & negaveris eadem in suis mentibus habere aliquas propositiones attestantes inimicos, & amicos esse, qui sunt, dicam, te in re nobiscum convenire, verùm quòd tu nesciens confiteris eadem, quæ ego sciens assevero. Quid enim est dicere, agnus cognoscit lupum existente, quàm agnum in mente propria habere hanc: hic qui adest, lupus est? Nos enim conscii sumus cum sensibus cognoscimus amicos, qui adsunt, mentibus formare propositiones, quæ testantur, amici sunt, qui adsunt. Quin aliud in nobis non esse sensibus cognoscere amicos præsentes, quàm mente formare relatas propositiones. Qui ergo fatentur bruta cognoscere existentem, aut absentem inimicum, aut amicum, formare ipsa in mente propositiones consiteri coguntur: aut si ita non sit, explicent, quid sit cognoscere inimicum existentem, & non invenient aliud, quàm formationem prædictarum mentalium propositionum: cùm omnibus constet, non resolvi participium præsentis nisi in relativum, qui, & verbum præsentis, ut hæc: Homo cognoscit inimicum existentem, in hanc resolvitur: Homo cognoscit inimicum, qui existit. Hoc deleto errore, qui primus in hoc negotio hominum intellectus adeò damnosa caligine hucusque oppresserat, & in tam insignem errorem eos perduxerat, ut pares irrationalibus fecerit, pauca de Aristotelis citato decreto dicamus, seriem initii ejus contextus in medium ponentes. [Indivisibilium igitur intelligentia in his est circa, quæ non est falsum. In quibus autem & falsum, jam & verum est. Compositio quædam jam intellectuum est, sicut eorum, quæ unum fiunt, & cæt.] In quibus verbis nihil aliud Aristoteles refert, quàm quòd intellectui duplex convenit operatio. Una apprehensionis rerum intellectarum citrà ullam compositionis considerationem, & sic neque existere eas, aut non existere intellectus hoc opere cognoscit, quia componere res cum tempore jam esset, neque eas aliis rebus jungi intelligit. Altera operatio est, qua indivisibilia intellecta aliis componit, ut asymmetron diametro, aut albedinem albo. Vel eadem dividit, ut cùm symmetron à diametro, aut non album ab albo sejungit. Et in hac secunda operatione tantùm veritas, & falsitas est. Quod decretum quàm parum (immò nihil) faveat iis, qui opinantur bestias priorem tantùm ope-

Textus Aristotelis explicatur.

No negamos que, sin aserción, se pueda conocer que algo es o no es –como cuando se comprende y se afirma esto sobre la quimera o sobre lo universal, como más adelante explicaremos–, pero consideramos que es imposible tratar de soslayar lo que se ignora.

En efecto, si, por las cosas que nosotros experimentamos, podemos deducir las que acontecen a las bestias –cosa que, como ya he dicho, resuelve nuestra razón– y, por ello, se afirma que los brutos sienten porque huyen de una amenaza, ¿por qué no se dice que los brutos forman proposiciones mentales para poder distinguir que el lobo es un enemigo del que hay que huir –al igual que hace la oveja– no de modo diferente a como cuando los hombres huyen de un enemigo conocido –tomado como tal, porque así lo han concebido mentalmente?

Pues los que, confusamente e indistintamente, dudan sobre si el que está al lado es amigo o enemigo, a veces ejecutan el movimiento prosecutivo con retraso o contrario a la fuga –según opinen que, al que están viendo, es amigo o enemigo.

Porque si, convencido de lo dicho, confesaras que los brutos conocen la existencia de amigos o enemigos y negaras que poseen en sus mentes algunas proposiciones que atestiguan que los que están ante ellos son enemigos o amigos, te diría que tú estas de acuerdo con nosotros –porque, sin percatarte, dices lo mismo que yo afirmo. Así pues, ¿qué diferencia hay entre afirmar que el cordero conoce al lobo –cuando éste está presente– y decir que el cordero tiene en su mente: "éste que está ante mí es un lobo?"

Y es que cuando nosotros somos conscientes de que, al conocer con los sentidos a los amigos que están presentes, formamos proposiciones en nuestra mente que atestiguan que, efectivamente, son amigos los que están a nuestro lado, no tenemos otra forma de conocer con los sentidos más que formando en nuestra mente las referidas proposiciones. Por consiguiente, los que confiesan que los brutos conocen la presencia o ausencia del amigo o enemigo, están obligados a reconocer que éstos forman proposiciones en su mente. Y de no ser así, tendrán que explicar qué cosa es conocer al amigo que está presente –no hallando otro motivo que la formación de las proposiciones mentales, ya citadas. Todos saben que el participio de presente no puede resolverse si no es por el relativo "que" y el verbo en tiempo presente. Como, por ejemplo, en esta frase: "el hombre conoce al enemigo presente" –que se resuelve así: "el hombre conoce al enemigo que está presente".

Eliminando el primer error –que, hasta ahora, había confundido tan dañinamente el entendimiento de los hombres sobre este tema y los había arrastrado a una equivocación tan señalada que los hacía iguales a los irracionales–, voy a pasar a la explicación de unas pocas cosas sobre el siguiente pensamiento de Aristóteles, que coloco entrecomillado en primer lugar y a la vista de todos.

"Así pues, el entendimiento de lo indivisible está situado en torno a lo que no es falso. Sin embargo, ya en esto está lo falso, ya lo verdadero. Hay una composición en el entendimiento como la de aquellas cosas que se convierten en una sola".

Se explica el texto de Aristóteles.

Con estas palabras, Aristóteles se refiere a que al entendimiento le corresponde una doble operación. Una, la aprehensión de lo inteligible sin ninguna consideración de composición, y, así, mediante esta operación, el entendimiento no conoce si las cosas están o no presentes, ni entiende si éstas se unen a otras –porque el componerlas llegaría con el tiempo. La otra operación es la que reúne unos conocimientos indivisibles con otros –como lo asimétrico con lo diamétrico, o la blancura con lo blanco–; incluso los separa –como lo simétrico de lo diamétrico, o lo no blanco de lo blanco. En esta segunda operación tanto hay de verdad como de falsedad. Y no hay nadie que ignore cuan poco –mejor aún, nada– favorece esta opinión a los que consideran que las bestias tienen, cuando sienten,

operationem habere cùm ſentiunt, & non ſecundam, nullus eſt, qui ignoret. Primò, ob id, quòd operationem intellectus ſenſui adaptant. Secundò, quia data illa operatione beſtiis convenire, ea non ſuffeciſſet ad motum earum exequendum. Ut neque homines moventur, aut fugiunt, ſine aſſertione exiſtentiæ, aut non exiſtentiæ rei, quæ compoſitio, ut diximus, eſt. Sed de his in præſentiarum hactenùs: poſt enim dilucidabimus has duas operationes tantùm eſſe intellectus, diſcurſus enim, ac ratiocinium, quod multi addunt, à compoſitione non differt. Et etiam monſtrabimus, quomodo intellectus abſque aſſertione exiſtentiæ, aut non exiſtentiæ rei cognitæ ſæpiùs cognoſcat.

Etiam operatio ſecunda intellectus, quæ componendi, dividendique facultas eſt, neceſſariò beſtiis concedetur. Nam quòd diſtinguant, dividantque bruta, probavimus. Quòd etiam componant, patet. Nulla enim vis cognitiva poteſt affirmare hoc proſequendum eſt, quæ priùs non aſſeveraverit, hoc eſſe, id quod eſt: modò hujuſmodi aſſertio, ſine compoſitione non ſit. Patrem enim non aſſevero ego, eum eſſe, qui eſt, niſi quia talem figuram, & colorem, ac cætera individualia ſic in patre meo viſo cognoſco, qualia illi ineſſe juncta, ac ſimùl compoſita, priùs cognoveram. Agnus ergo eodem modo ovem parentem ſequetur, quia in ea id cognoſcit, quod ei ineſt, quod componere appellatur.

Qui enim ſolvunt hanc rationem, dicendo, quòd bruta quodam naturali inſtinctu proſequuntur matres, odioque habent à natura creatos inimicos, ideòque agnus hoc inſtinctu fugit à lupo numquàm ante viſo, & non à cane ſat ſimili, amatque matrem, & non aliam ovem, verbis tantùm ſatisfeciſſe exiſtimo, re ipſa nequaquam. Nam aut hunc naturalem inſtinctum appellant facultatem aliquam, ac proprietatem, quæ agno, & matri inſita eſt, ut ferro, & magneti trahenti idem, & ferro, & altero magneti abigenti, aut quid aliud. Si primùm, falsè ergo prolatum fuit illud ab omnibus hucuſque aſſertum bruta nobiſcum in ſentiendo paria eſſe, ac adeò paria, ut Okam auſus ſit aſſeverare, omnibus hominibus duas infartas eſſe animas, ſenſitivam, intellectivamque: quæ ultima ſi auferretur, reliqua manente, reſiduum nova bruti ſpecies dicendum eſſet. Si quid aliud, cum inſtinctum naturalem dicunt, intelligunt, id explicent: nam medium nullum inter proprietatem, qua trahitur, aut fugatur quidpiam, & vim ſentiendi, & extimandi, qua proſequitur utile, & fugatur inutile, percipi poteſt. Si ergo à proprietate non moventur proſequendo, aut fugiendo bruta ea, quæ amant, aut à quibus abhorrent, ergo ſenſatione, & extimatione tali, qualis eſt in nobis: ſed hoc ultimum impoſſibile eſſe probavimus, ergo primùm ex quo ſequitur.

Ulterius quæro, an hic modus fugiendi inimica proſequendique amica, qui inſtinctus naturalis in brutis appellatur, prærequirat cognitionem rei proſequendæ, aut fugiendæ, aut non? Si ultimum, falsè aſſertum eſt, nobiſcum bruta ſentiendi facultatem communem habere. Si primùm, etiam ſciſcitor ego, qui modus ſenſationis ſit ille, an omninò ſimilis noſtris, an aliquo ſimilis, alio diſsimilis? Si ſimilis, ſequuntur inconvenien-

únicamente la primera operación –y no la segunda.

En primer lugar, porque el entendimiento adapta la operación al sentido; en segundo, porque, dado que aquella operación conviene a las bestias, ésta no habría sido suficiente para ejecutar su movimiento. Tampoco los hombres se mueven o huyen sin la aserción de la presencia o no presencia de la cosa, que es, como hemos dicho, la composición. Pero hasta aquí, por el momento, sobre estos temas. Más tarde dejaremos claro que las dos operaciones del entendimiento son: el discurso y el raciocinio –que muchos dicen que no difiere de la composición–, e, incluso, mostraremos cómo, con más frecuencia, el entendimiento conoce sin aserción la presencia o no presencia de la cosa conocida.

La segunda operación del entendimiento, que es la de unir y dividir –separar–, necesariamente se otorga a las bestias, pues ya hemos probado que los brutos diferencian y distinguen. También queda patente que, incluso, componen, pues ninguna fuerza cognitiva puede afirmar que se pueda describir sin haber aseverado antes que una cosa es lo que es. Una afirmación de este tipo no es posible hacerla sin composición. En efecto, yo no puedo asegurar que mi padre es el que es sin haber conocido antes lo que veo en éste: su figura, su color y los demás rasgos individuales y, además, como éstos están unidos y, al mismo tiempo, separados en él. Por consiguiente, el cordero conoce del mismo modo a la oveja, porque ve en ella lo que en ella está –a eso se le denomina componer.

Así pues, considero que no se justifican suficientemente los que resuelven este razonamiento diciendo que los brutos, por cierto instinto natural, siguen a sus madres y huyen de los enemigos; y que, por lo mismo, el cordero huye del lobo al que nunca antes vio y no del perro –bastante parecido al anterior– y quiere a su madre –y no a otra oveja. Porque, o bien denominan instinto natural a alguna facultad o propiedad que está en el cordero y en su madre –como en el hierro y en el imán que lo atrae, o en el hierro y otro mineral que se rechazan–, o bien llaman instinto natural a otra cosa. Si resulta lo primero, se formuló erróneamente la afirmación según la cual los brutos son semejantes a nosotros en el sentir –y tan parecidos, que hasta Ockam se atrevió a afirmar que en cada hombre hay dos almas: la sensitiva y la intelectiva, y que si esta última se suprimiera, permaneciendo la primera, habría que decir que el resultado sería una nueva especie de bruto. Si resultase lo segundo, cuando hablan de instinto natural será preciso que expliquen lo que entienden por esto, porque no se puede percibir nada entre la propiedad con la que algo se atrae o se rechaza y entre la facultad de sentir y de pensar con la que se busca lo útil y se rechaza lo inútil. Luego, si los brutos no se mueven en la búsqueda de lo que les atrae o en la huida de lo que les asusta, se moverán, como nosotros, por sensaciones y juicios. Pero hemos demostrado que lo último es imposible y, por lo tanto, se deduce que lo lógico es lo primero.

Me pregunto si este modo de huir de los enemigos y de perseguir lo amigo –que en los brutos se denomina instinto natural– requiere el conocimiento, o no, de la cosa para buscarla o evitarla. Si no se requiere el conocimiento, es falsa la afirmación de que los brutos tienen, como nosotros, la facultad de sentir. Si se requiere, me pregunto, también, qué tipo de sensación es y si resulta totalmente semejante a la nuestra, o a otra, o si es distinta. Si es semejante, se deducen los inconvenientes

nientia præfata, ac afferenda. Si dissimilis, quæro, an sit in nobis quandoque aliqua sensatio talis, qualis est ea, quæ brutis accidit, aut nulla? Si nulla, mirari subit, quod brutorum iis physicis hunc revelaverit sentiendi modum eorum, cujus nullus homo experimentum in se unquam reperit, cum homo bruto superior inferiores ejus operationes assequuturus erat. Et jam quòd ita sit, explicent formam hanc sentiendi brutorum, scribentes, explicantesque dissimilitudinem inter eam, & nostram, ac pronuntiantes, utrum illa, quæ vocatur brutorum sensatio, vitalis immutatio talis sit, ut ea anima bruti aliquid objecti extrinseci cognoscat, aut nihil. Si nihil, implicabit eam vocari sensationem, qua nihil sentitur. Si aliquid, ergo mentalitèr asseverat, aut negat brutum de objectis cognitis à se, quòd illi convenit, aut quòd denegatur, id enim est aliquid cognoscere, quod mentalitèr affirmare esse tale, quale est: & non tale, quale aliud à se differens. Placuit de hoc iterùm fusiùs agere, & si de eodem suprà tractatum sit.

Tertiò, si ex operationibus, ac signis affectuum brutorum nobis liceret conjectari de actibus exterioribus, nullis aliis rebus, quæ implicant, animadversis, quis vacans lectioni naturalis historiæ animalium, brutis non tribuisset plus ratiocinii, quàm aliquibus hominibus? Nec enim valdè rationalis existimabitur discursus canis: qui cum insequitur leporem, usque in bivium, per unam ex viis arripit iter, quia alteram olfaciens, leporis odorem non sensit. Si actus animalium à Plinio, & Aristotele scripti recenseantur, ex quibus omnia, aut plura promere molestum esset, ideò pauca, quæ

Exemplis ex naturali historia excerptis probatur bruta non sentire.

sese offerunt, & si non potiora, adducentur. Eaque ducere placet, quæ quibusdam generibus aquatilium contingunt. Et primò Concharum solertia adversus polypos, & polyporum contra conchas referatur, ut Plinius lib. 9. cap. 30. scripsit. [Avidissimos, inquiens, esse polypos concharum. Illas verò sentientes polypi brachium intra sui cavitatem erodentem comprimi, præcidentes brachia eorundem. Quod impunitum manere raro dimittitur. Insidiantur polypi conchis apertis, quæ visu, omnique sensu alio quàm cibi carent. Imponuntque lapillum extra corpus inter partes siliceæ testæ, qua integuntur ipsæ, ne palpitatu ejici valeant. Polypi ita securi grassantur.] Solertia secunda Pinnæ conchæ sit. [Pinna concharum genus nascitur in limosis subrecta semper, neque unquam sine pisce alio comite, quem Pinnotherem vocant. Is piscis comes Pinnæ, Squilla parva alio nomine dicitur. Pandit se Pinna hiante scilicèt testa, ac corpus luminibus orbum intus minutis piscibus præbet. Assultant illi protinus, & ubi licentia audacia crevit, implent pinnæ conchæ cavitatem. Hoc tempus speculatus index, morsu levi significat. Illa, ore compresso, quidquid inclusit, exanimat, partemque socio tribuit.] Horum aquatilium solertia à Plinio, 9. lib. cap. 42. refertur, ubi scriptor hic, qui historiam universæ naturæ ornatissimam condidit, & hebetissimæ speculationem naturalis facultatis coluit, admiratus exclamat: [Quo magis miror quosdam existimasse aquatilibus nullum inesse sensum.] Dignus potiùs ipse admiratione rideri, qui credit concham solo alimenti sensu dotatam, cum Squilla pactum conventionemque facere, ut

mencionados anteriormente. Si es diferente, me pregunto si alguna vez se encuentra en nosotros una sensación igual que la de los brutos o ninguna. Si ninguna, hay que preguntarse, con asombro, qué hecho ha revelado a ciertos físicos este modo de sentir de los brutos y que ningún hombre jamás ha experimentado en sí mismo –al ser éste superior a los brutos para comprender las operaciones inferiores de éstos.

Y si es así, tendrán que explicar la forma como sienten los brutos con la descripción de las diferencias entre ésta y la nuestra; proclamando, además, si lo que se denomina sensación de los brutos es un cambio vital para que el alma del bruto pueda conocer algo del objeto extrínseco o nada. Si no conoce nada, será difícil poder llamar sensación a aquella con la que nada siente. Si conoce algo, entonces el bruto afirmará o negará mentalmente sobre los objetos conocidos por él –es decir, lo que le conviene o lo que no–, ya que conocer algo implica afirmar mentalmente que lo conocido es tal cual es y no otra cosa diferente. Me ha parecido oportuno tratar de nuevo este tema con mayor extensión, a pesar de haberlo hecho con anterioridad.

En tercer lugar, si se nos permitiera hacer conjeturas sobre los actos externos de los brutos –sin prestar atención a ninguna otra cosa que ocasione complicaciones–, partiendo de los actos y manifestaciones sobre las inclinaciones de aquellos, ¿quién, dedicado a la lectura de la historia natural de los animales, no atribuiría un raciocinio mayor a los brutos que a ciertas personas? En efecto, ¿no habría que considerar que es bastante racional la carrera de un perro persiguiendo a una liebre y que, al llegar a una encrucijada, toma un camino porque al olfatear el otro no siente el rastro de la presa?

Se demuestra, con ejemplos extraídos de la historia natural, que los brutos no sienten.

Si se revisasen los actos de los animales que han sido descritos por Plinio y Aristóteles, sería trabajoso exponer todos o la mayoría –incluso unos pocos– de los que aparecen, aunque no se explicaran los más importantes. Así, me dispongo a relatar lo que acontece a ciertas especies acuáticas.

Para empezar, haremos referencia a la astucia de los moluscos frente a los pólipos –o la de los pólipos frente a los moluscos–, según escribe Plinio en el libro 9, capítulo 30, cuando dice: "Los pólipos son devoradores de moluscos. Y éstos, cuando sienten el brazo del pólipo hurgando dentro de su cavidad, se cierran y cercenan los brazos de los mismos. Pocas veces queda el pólipo indemne. Los pólipos atacan a los moluscos cuando están abiertos, ya que éstos carecen de vista y de cualquier otro sentido que no sea el de alimentarse, colocando una piedrecita entre las partes de la concha silícea que les protege y así evitar que se caiga con el movimiento. De esta forma, los moluscos avanzan sin temor al pólipo".

La segunda astucia es la de la ostra "pena" (pinna). Plinio cuenta: "La ostra "pena", género de los moluscos, se desarrolla en zonas cenagosas y nunca está sin la compañía de otro animal marino al que denominan "pinnotero". Este compañero de la ostra "pena" también recibe otro nombre: "pequeña esquila". La ostra se abre, y su cuerpo, privado de luz en su interior, se ofrece a los diminutos peces. Estos avanzan con audacia y sin temor, llenando la cavidad de la "pena". El delator –"pinnotero" o "esquila"– ha observado este momento y avisa con un leve mordisco. La ostra cierra la boca y evita el paso del aire, ofreciendo a su socio una parte de todo lo que entró".

Las astucias de estos animales acuáticos las describe Plinio en el libro 9, capítulo 42, donde este escritor –que compuso una bellísima historia de toda la naturaleza y cultivó la investigación de las capacidades de los animales más torpes– exclama admirado: "Cada vez me asombro más de haber pensado que ciertos animales acuáticos no tenían ningún sentido".

Es más digno de risa que de admiración el que crea que el molusco –dotado únicamente del sentido del alimento– pueda hacer un pacto, o convenio, con la esquila

ut quidquid indicio Squillæ fraude à concha partum fuerit, inter prædonem, & speculatorem partiatur. Tertia Draconum, & Elephantorum contra se dimicando solertia referatur, quæ à Plinio, 8. lib. cap. 12. traditur. [Cum scandendi in tantam altitudinem quantam Elephantes habent, difficultas vinci à Draconibus difficultèr possit: Draco iter Elephantum ad pabula speculatus, ab excelsa se arbore injicit. Scit ipse Elephans imparem sibi luctatum contra nexus Draconum: itaque arborum, aut rupium attritum quærit. Cavent hoc Dracones, ob idque gressus primùm alligant cauda: resolvunt illi nodos manu, quam proboscidem appellant. At hi in ipsa nare caput condunt, paritèrque spiritum procludunt, & mollissimas lancinant partes. Iidemque Dracones obvii deprehensi in adversos erigunt se, oculosque maximè petunt: ita fit, ut plerumque cæci, ac fame, & mœrore tabe confecti reperiantur.] Neque ut diem, & tempus hisce confabulationibus perdam, hæc à me tradita sunt, sed ut ex his omnibus cuivis liceat hanc animadversionem efficere, si bestiis concessum esset adeò subtilia existimare, qualia narrata sunt, cur eisdem non permittetur universam loquelam nostram, quod minùs arduum est, addiscere, nutibusque nobiscum confabulari, ac consuescere, jam quod instrumentis vocalibus privata sunt à natura? Ut homini, cui deesset à natura lingua, & latinitatis ignaro, liceret nutibus consuescere cum hominum populo assueto latinè solùm loqui. Ea enim verba nostra, quæ putantur agnosci, intelligique à brutis, ut sunt quibus ad incessum, vel ad sistendum iter instigantur bestiæ, aut alia, quibus lasciviunt, aut irascuntur, non sic à brutis audiuntur, ut ab hominibus voces significativæ, nec eisdem obtemperant bruta, ut quæ percipiant mentem præceptoris, sed naturalitèr ex habitu moventur, sono aures bestiarum feriente, ut citharœdi digiti, ipso circa alia meditante. De quibus posteà fusè caussam reddemus. Neque tam pauci momenti hæc ratio est, quòd doctos non convincat. Cùm enim experiamur homines, qui ardua, & difficilia intellectu concipiunt, promptissimos esse ad intelligendum ea, quæ minùs talia sunt, naturas bestiarum hoc eodem privari, non est undè opinari possit, nisi à cælo esset nuntiatum.

Bruta si sentirent universa naturæ benignitas aboleretur.

Quartò, si bestiis datum esset sensationibus exterioribus, & organicis interioribus nobiscum convenire, inhumanum, sævum, ac crudele, fieri ab hominibus passim concedendum esset. Quid enim attrocius, quàm veterina animalia sub gravibus oneribus, & prolixis itineribus fessa, vapulis cædere, & ferro adeò crudelitèr pungere, donec sanguis è vulneribus manet, ipsis non raró gemitibus, ac vocibus quibusdam (si ex nutibus eorum licet elicere animorum suorum affectus) miserationem petentibus? Ac ultra hanc immanitatem, quæ tantò attrocior, quantò frequentior habetur; crudelitatis apicem obtineret taurorum agitatorum tormentum, sudibus, ensibus, lapidibusque cæsis ipsis: nec in alium humanum usum, quàm ut iis flagitiis humanus visus dilectetur, quibus bestia vindictam mugitu supplex poscere videtur. Atque non tantùm hominis parvus affectus culpandus offertur, dùm hæc ita percipi à tauris, ut nutus eorum indicant, creduntur, sed omnis benignitas naturæ aboletur

&

para distribuir entre ladrón y delator todo lo conseguido mediante engaño del molusco por la denuncia de la esquila.

Se explica la tercera astucia de los dragones y los elefantes luchando entre sí, según cuenta Plinio en el libro 8, capítulo 12: "De cómo los dragones pueden vencer con mucho esfuerzo la dificultad de trepar a tan gran altura como tienen los elefantes: El dragón, después de observar la marcha de los elefantes hacia los pastos, se tira desde un elevado árbol sobre ellos. El propio elefante se sabe inferior para luchar contra las astucias de los dragones. Consecuentemente, los elefantes buscan frotar su cuerpo contra los árboles o las rocas. Los dragones se guardan de esto y, por ello, se sujetan con la cola al primer elefante de la marcha, pero éstos sueltan la atadura con la mano que llaman trompa. Pero los dragones meten su cabeza en el orificio nasal y, a la vez, les dificultan la respiración y desgarran las partes más delicadas. Y, cuando son sorprendidos en su camino, estos mismos dragones se alzan contra los que les salen al paso, atacando especialmente en los ojos. Así es como, a menudo, se encuentran animales ciegos abatidos por el hambre y por una profunda tristeza".

He relatado estos pasajes, no para perder el día ni el tiempo en confabulaciones, sino para que todo el que pueda haga esta objeción: si hay que admitir que las bestias piensan cosas tan sutiles como las que se han contado, ¿por qué no se permite a las bestias, además de aprender todas nuestras palabras, a familiarizarse o relacionarse con nosotros por medio de gestos –cosa menos difícil para ellas, por haber sido privadas desde su nacimiento de los órganos del habla? Lo mismo que un hombre, que ha sido privado del don del lenguaje desde el momento de nacer o que no sabe latín, puede acostumbrarse a expresarse por medio de gestos con la gente que suele hablar sólo la lengua latina. Pero lo que en realidad ocurre es que los brutos no perciben y entienden nuestras palabras, y lo que algunos consideran como entendimiento, cuando con expresiones orales se estimula a las bestias para avanzar o detener la marcha –o bien con otras ante las que se muestran contentas o irritadas–, no es tal. Porque los brutos no oyen las palabras como lo hacen los hombres, ni tampoco obedecen de la misma forma que éstos. Las bestias, cuando por medio de sus oídos escuchan un sonido, se ponen en movimiento naturalmente, por instinto –como ocurre con los dedos del que toca la cítara, que se mueven mientras él piensa en otras cosas.

Más tarde explicaremos con extensión el motivo de lo comentado anteriormente, porque este argumento es muy importante, incluso para tratar de convencer a los muy doctos. Ya que, aunque sabemos por experiencia que los hombres –al comprender por medio de la inteligencia– están predispuestos a entender las cosas difíciles antes que las menos arduas –y, precisamente, las bestias están privadas de esto, a no ser que reciban una comunicación del cielo.

Si los brutos sintieran, desaparecería toda la bondad de la naturaleza.

En cuarto lugar, si los brutos hubieran podido ser como nosotros en lo que respecta a las sensaciones externas y órganos internos, tendríamos que admitir que los hombres actúan por doquier de una forma inhumana, violenta y cruel. Porque, ¿qué cosa hay más atroz que el ver a las acémilas, sometidas a pesadas cargas que transportan en largos viajes, caer por la acción de los golpes y sufrir por el pinchazo cruel de púas de hierro, mientras la sangre mana de sus heridas, profiriendo abundantes gemidos y solicitando misericordia con determinadas voces –si es que se puede evocar el estado de ánimo por los gestos? Hay, además, otra crueldad que consideramos tanto más atroz como frecuente. Y es que el tormento de los toros perseguidos alcanza la cima de lo cruel cuando son heridos por pértigas, espadas y piedras –ya que no hay otra práctica humana con la que la vista del hombre se deleite tanto como con estas acciones tan vergonzosas, incluso pareciendo que la bestia pide la libertad con mugidos suplicantes.

Y no sólo hay que denunciar la escasa ternura que presenta el hombre, si es que se cree que los toros perciben todo lo anterior –como parecen indicar por sus gestos–, sino que, también, se suprime, además, toda la afabilidad de la naturaleza.

& culpatur, quæ genuerit viventia illa, ac quamplurima alia, ut vitam adeò ærumnis & miseriis plenam agant.

Quintò sequetur, si concedatur, quod periti, atque indocti Philosophorum opinati sunt, convenire in sentiendo homines, ac bruta, ipsa etiam de sede animarum suarum post obitum curam habitura. Quoniam probatur ex ante dictis, ac certis experimentis patet, ipsa mortem vereri, ac fugere, ceu ultimum terribilium, prout homines. Sed ut timor terrorque venturæ hyemis, quam quæ ortæ formicæ in verè sequente non noverunt, extimativas earundem compellit præcipere membris earundem triticum in terræ cavitates velut in horrea congerere, ac extremas partes seminis erodere, ne hyberno humore germinet. Item hirundines, multasque alias hujus naturæ alites mare transvolare. Cur quod faciliùs est, ipsa non existimabunt, si se noscunt morti obnoxia, quam formidant, quid post obitum sit eventurum ipsis? Non enim adeò arduum existimare hoc est, velut seminis germinationem venturam, atque medelam hujus incommodi erosionem extremitatum tritici futuram. Sed hoc ultimum brutis his permittitur, ergo primum concedendum est, quod curam habere de suis animabus post obitum est, quod probare conabamur. Dicere enim mortem propriam bruta non præcognoscere, ex operationibus, quas bruta efficere cernimus, nequaquam asseverare possumus, quin oppositum. Ergo ut ex aliis operibus qui philosophantur dicunt nobiscum in sentiendo irrationalia paria esse, eodem modo ex his operationibus & id affirmare compellentur.

Sextò ex adductis in hac ultima ratione palàm elicere licet, vim divinatricem brutis tributam à natura esse. Consequentia patet. Multa horum prævident hyemem venturam à nullis præceptoribus doctæ, quæ ideò quòd parum ante genita sunt hyemem non noverunt, ut formicarum agmen verè hoc genitum, aut hirundinum novarum multitudo, quas interemptis parentibus solas manere fingo: qui timor & prævisio venturi numquam cogniti non nisi divinatione fieri potest, ergo consequentia bona.

Bruta vim divinatricẽ haberent, si sentirent.

Prætereà hoc idem alia ratione comprobatur. Observamus avium quamplurium genera, statim ut ab ovo exeunt, certa semina in alimentum eligere, aliaque illis commixta despicere, quorum nullum ante ortum noverunt: quod fieri nequaquam potuit, nisi divinatrice facultate dotatæ forent, ergo intentum verum.

Improbatur solutio aliquorum, dicentium bruta à natura docta esse.

Putant nonnulli has, & consimiles rationes sufficientèr solutas esse, dum hoc respondetur, brutorum nonnullorum species doctas à natura procreatas fuisse, id authoritate Aristotelis lib.8. de Historia Animalium, roborantes. Ibi enim Aristoteles sic inquit: [Actio autem, & omne animalium sine ratione negotium in coitu, procreatione, ac victus solertia versatur: necnon ad frigora, æstus, mutationes denique temporum pertinet, inest enim omnibus sensus nativus mutationis factæ frigore, aut calore.] Et sententia ejusdem lib.9. cap. 6. inscripto. De quibusdam animalibus, quæ prudentia quadam natura instituit. Et cap.7. ejusdem libri, cujus titulus est: De ea intelligentiæ parte, qua animalia quædam hominum rationem repræsentāt: non ulteriùs universa hæc, nec profundiùs verba illa examini subjicientes. Namque si sermo ille hoc significat,

Y se acusa, asimismo, a todos los seres vivientes que lo han causado y a muchas otras cosas que ocasionan una vida llena de tantas tribulaciones y miserias.

En quinto lugar, se tratará sobre si se admite lo que opinaron filósofos expertos e inexpertos que están de acuerdo en que los hombres y los brutos sienten, incluso, la misma preocupación sobre cuál será el destino de sus almas después de la muerte. Porque queda probado –de acuerdo con lo dicho anteriormente– y es patente, por ciertos experimentos, que los brutos temen como lo más terrible a la muerte, y la tratan de evitar en la misma medida que los hombres. Pero como el temor, o terror, ante la llegada del invierno –que no conocieron las hormigas nacidas en la primavera siguiente a éste–, impulsó a las que, de entre ellas, en cierto modo pueden pensar para introducir con sus miembros el trigo en las cavidades de la tierra, como si lo amontonaran en un granero, y roer las partes extremas de la semilla para que no germine con la humedad del invierno, así también las golondrinas, y muchas otras aves del mismo tipo, cruzan el mar volando. ¿Por qué ellas no pensarán –si resulta más fácil– qué les puede ocurrir después del óbito, cuando se saben destinadas a la muerte que temen? Pues no es tan difícil pensar sobre esto, máxime si se tiene en cuenta que se va a producir la germinación de la semilla y que el remedio para este mal está en la erosión de las extremidades de los granos de trigo. Pero si se permite esto último a los brutos, lógicamente habrá que admitir lo primero –es decir, que tienen preocupación por el destino de sus almas después de la muerte, cosa que intentábamos probar. Pero no podemos aseverar más que lo contrario, cuando decimos que los brutos no pueden adivinar el momento de su muerte, de acuerdo con determinados actos que vemos ejecutar a éstos. Por consiguiente, cuando los que filosofan dicen que los brutos son iguales a nosotros en el sentir, de acuerdo con otras actuaciones de éstos, deben verse obligados a afirmar lo que yo expongo.

Si los brutos pudieran sentir, tendrían la facultad de la adivinación.

En sexto lugar, de acuerdo con lo expresado en el anterior razonamiento, se puede deducir claramente que a los brutos se les ha otorgado por naturaleza una facultad adivinatoria. Queda patente la consecuencia. Muchos de ellos preven que va a llegar el invierno sin un previo conocimiento del mismo. Esto ocurre, por ejemplo, con las hormigas y con la multitud de jóvenes golondrinas que permanecen solas –privadas de sus padres. Este temor, o previsión de lo que se sabe que va a llegar, nunca puede producirse si no es por una facultad adivinatoria, y, por lo tanto, la consecuencia es correcta. Además, lo mismo se comprueba con otro razonamiento. Observamos que en muchos géneros de aves, los recién nacidos, tan pronto como salen del cascarón, escogen a determinadas hembras de su propio grupo para que les alimenten y rechazan a otras que se han mezclado con aquellas –a las que nunca conocieron antes del nacimiento.

Todo esto no podría suceder si no hubieran sido dotadas de la facultad adivinatoria. Por lo tanto, nuestra afirmación es verdadera.

Se rechaza la solución de algunos que dicen que los brutos son instruidos por naturaleza.

Algunos piensan que las anteriores razones, y otras parecidas, se resuelven suficientemente al responder que algunas especies de brutos han sido creadas doctas por la naturaleza –corroborándolo con la autoridad de Aristóteles en el libro 8 De Historia Animalium.

En efecto, Aristóteles dice: "Toda actividad y trabajo de los animales se desarrolla sin razón, en el coito, en la procreación y en la astucia de la alimentación; y no concierne al frío, al calor o a los cambios del tiempo, pues todos ellos tienen sentidos innatos del cambio que se produce por el frío y el calor". También una opinión del mismo filósofo, en el libro 9, capítulo 6, no copiada, sobre algunos animales que la naturaleza dotó de cierta prudencia. Y en el capítulo 7 del mismo libro cuyo título es "Sobre la parte de la inteligencia con la que ciertos animales imitan la razón de los hombres".

Pero, los que se apoyan en Aristóteles no someten a un examen más profundo todo lo dicho por él. Porque si la discusión significa

quod bruta ipsa ita docentur à natura, ut noscant hyemem venturam, quam non noverunt, aut semen sibi decens, quod non viderant, distinguant ab indecenti, divinationis facultatem iis necessariò concedunt, non enim aliud divinare dicitur, quàm noscere futurum, quod nulla conjectura sciri potest. Sic enim dicimus hominibus datam vim divinandi, quando Deus eos conscios fecit futuri, velut adversi fatentur avibus esse concessum à natura. Si tamen hunc sensum non efficiunt verba illa, sed hoc significent, quod bruta à natura habent fugere aliqua, & prosequi alia, ac providere nonnulla, quæ non plus noscunt, quam succinum festucam quam trahit, aut magnes ferrum: quod Aristotelem velle locis citatis patet, cur cùm alias operationes brutorum vident philosophantes, de illis idem judicium non eliciunt, putà, trahi equum ab speciebus herbæ, vel hordei inductis in oculos equi, vel à fumali vaporatione inducta in nares, fugereque ovem, vel agnum lupum, inductis lupi speciebus in oculos eorum, ut ferrum, à certa magnetis specie abhorret, inductaque vi magnetis in ferrum, à magnete fugit? Quæ cum fateantur, rationi consentanea erunt, & impossibilia quæ intulimus, vitabuntur, & nequaquam opinari permittent nobiscum in sentiendo bruta paria esse. Quamplura hujus messis argumenta ducere valeremus ad improbandum hoc mendacissimum dogma, omnibus quasi à primis incunabulis insitum. Sed hujus farinæ argumenta omittere volo, ut ad alia, quæ demonstrare omninò dogmatis falsitatem reor, deveniam. Quorum primum hoc est.

Inter omnes Philosophos, ut in exordio hujus nostræ lectionis dixi, convenit universalis cognitionem soli intellectui concessam esse: adeòque vim illam intelligendi universale intellectrici facultati propriam esse affirmant ii, ut hominum sensibus hoc cognosci non admittant, quanto magis brutorum. Sed ex hypothesi horum fatentium bruta in sentiendo nobiscum æqualia esse, necessariò elicitur brutis quoque datum esse universale intelligere, brutorumque animas indivisibiles, ut hominum esse, ac ex præmissis conclusionem, quæ necessariò colligitur, elicere: ergo ex eo fundamento compelli poterunt ii dicere, brutis inesse intellectum. Quod in idem rediret, ceu affirmare, bruta, & homines, ejusdem esse speciei. Quod non tantùm manifestè absurdum, verùm & impium est, ergo antecedens ex quo sequitur.

Rationes speculativæ, quibus probatur bruta non sentire.

Primum ex tribus, quæ sequi dixi ad assertionem illam falsam philosophantium probemus, supposita Aristotelis in primo Posteriorum authoritate eventibus consona, ibi enim asseritur ab eodem, impossibile esse, cognitis præmissis debito modo & figura sitis, quæ necessariò inferunt aliquam conclusionem, conclusionem prolatam non cognosci. Nullus enim est, qui noverit has: Omne animal rationale est risibile, & Omnis homo est animal rationale, qui statim non intelligat conclusionem hanc: ergo omnis homo est risibilis, si ea proferatur. Etiam non potest accidere, quòd aliquis noscat has propositiones: Iste homo est bipes, &, Ille est etiam bipes, & sic cæteri omnes, qui non intelligat etiam hanc, si proferatur: Omnis homo est bipes. Et ut præfatis conclusionibus necessariò assentimur, cognitis antecedentibus, ita quibusvis aliis.

Primum ex tribus impossibilibus, quæ sequi dixi ad assertionem eorum qui opinantur bruta sentire.

que los brutos son enseñados por la naturaleza para que conozcan que vendrá el invierno –que no han conocido con anterioridad– o para distinguir la semilla apropiada para ellos –que nunca antes habían visto–, necesariamente otorgan a éstos la facultad de la adivinación –ya que adivinar no es otra cosa que conocer el futuro, y éste no puede conocerse sin apoyarse en alguna conjetura.

En efecto, decimos que a los hombres se les ha dado la facultad de adivinar –puesto que Dios los creó conscientes del futuro– de la misma forma que otros afirman que la naturaleza ha concedido lo mismo a las aves. Pero, aunque las palabras de Aristóteles no verifican exactamente el sentido de lo dicho, sí dan a entender que los brutos lo tienen por naturaleza –al evitar algunas cosas, seguir otras y prever algunas que no conocen (como el ámbar no conoce al pisón, o el imán al hierro que atrae). Y si ello es evidente para Aristóteles, ¿por qué los que filosofan cuando ven las obras de los brutos, no deducen, a partir de ellas, el mismo juicio –por ejemplo, que el caballo es atraído por determinadas especies de hierba, sobre todo por la cebada puesta ante sus ojos, o por el sudor del criado que está ante su nariz; y como la oveja y el cordero evitan a los lobos, cuando éstos están ante ellos, de la misma forma que el hierro es incompatible con cierta forma de mineral y del rechazo que se produce entre ambos? Pero, aunque confiesen que estas cosas son lógicas, también evitarán pronunciarse sobre los imposibles que hemos expuesto –no permitiendo que se hagan conjeturas sobre el hecho de que los brutos son semejantes a nosotros en el sentir. ¡Cuántos argumentos del mismo tenor podríamos presentar para rechazar este falsísimo principio, que se ha introducido desde hace bastante tiempo en muchos fundamentos de razón!.

Razones especulativas que demuestran que los brutos no sienten.

Sin embargo, es mi intención omitir argumentos de tal condición y acudir a otros que, según juzgo, demuestran completamente la falsedad del principio antes aludido. De entre ellos, el primero es el que sigue.

Entre todos los filósofos que he citado desde la introducción de nuestra lección, existe el acuerdo sobre que el conocimiento de lo universal sólo se debe otorgar al entendimiento. Y hasta tal punto afirman que la propiedad de conocer lo universal es propia de la facultad intelectiva, que no admiten que el hombre pueda conocerlo únicamente con los sentidos. Y si esto, que es verdad, es así, cuánto más lo será para el sentido de los brutos. Ahora bien, de acuerdo con la hipótesis de los que afirman que los brutos son iguales a nosotros en el sentir, necesariamente se deduce que también a éstos se les ha concedido el entender lo universal y que las almas de los brutos son indivisibles como las de los hombres. Y de estas premisas se deduce necesariamente la conclusión. Por consiguiente, partiendo de esta base, algunos se han visto obligados a decir que los brutos tienen entendimiento, volviendo a lo de siempre: que los brutos y los hombres son de la misma especie. Extremo, éste, que no sólo es un absurdo manifiesto, sino también impío. Lo que nos conduce a lo que sigue a continuación.

El primero de los tres imposibles que he explicado –que se deduce por la afirmación de los que opinan que los brutos sienten.

Demostremos el primero de los tres imposibles que, como ya dije, es la consecuencia ante la falsa afirmación de los que filosofan de acuerdo con las supuestas deducciones por la autoridad de Aristóteles en el libro primero de los Analíticos Posteriores. En efecto, él mismo afirma que es imposible, una vez conocidas las premisas debidamente establecidas y que conducen necesariamente a alguna conclusión, no conocer esta conclusión. Sin duda, no hay nadie que no conozca lo siguiente: "todo animal racional es capaz de reír", "todo hombre es animal racional" y, consecuentemente, "luego, todo hombre es capaz de reír". Incluso no puede ocurrir que cualquiera, al conocer: "este hombre es bípedo" y "este otro también es bípedo", no entienda lo que se deduce: "todo hombre es bípedo". Y es que necesariamente podemos afirmar cualquier conclusión si conocemos previamente las premisas.

aliis. Si ergo nos homines, qui libero arbitrio potimur, compellimur, assentiri conciusioni illi, cujus præmissæ intellectæ sunt, ergo à fortiori bruta assentientur eidem: sed ita est, quod Philosophorum agmen assseverat irrationalia cognoscere ignem hunc calidum, quem calefacientem sese sentiunt, ac illum etiam eodem modo afficientem, & singulos eadem vi dotatos, ergo necessariò cognoscent hanc conclusionem: Omnis ignis est calidus: sed hæc universalis est, & non potest hæc cognosci, universali non cognito: verùm ergo diximus, compelli adversos affirmare brutis inesse vim cognoscendi universalia.

Solutio quæ rationi reddi potest improbatur.

Negare enim non valent, universale, non intelligi à brutis, operationibus eorundem contemplatis. Ipsa enim quo fais ignes fugiunt, velut quæ noscunt vim urendi omnibus ignibus insitam. Etiam peculiariter quædam irrationalium species alias verentur formidantque, atque à quibuscumque individuis illarum specierum visis fugiunt, ut quæ insitam suis mentibus habeant cognitionem illam universalis, ut nos homines à singularibus omnibus abhorremus, quorum universale nobis inimicum est.

Eadem ratione probatur brutis inesse discurrendi vim. Eliciunt enim ex omnibus singularibus universalem propositionem, ut homines colligentes ex debito antecedente conclusionem, quæ necessariò sequitur. Non enim inficiari id potest, si actus brutorum tantùm perpendantur: præsertim illi, qui relati sunt ab Aristotele de Historia Animalium, lib. 8. & 9. Et à Plinio in 8. 9. & 10. ac multis aliis locis traduntur.

Qui enim opinarentur has nostras rationes imbecillas invalidasque ob id esse, quoniam potuit natura certæ animalium speciei tribuere notionem peculiarem certarum rerum, denegareque eidem cognitionem aliarum, indeque evenire formicas prudentia dotasse asservandi sementem in terræ cavitates, quibus vetuit alia, quæ faciliora cognitu erant, percipere, minimè dictis his rationes nostras dissolvunt.

Primò, quòd universi homines de seipsis oppositum experiantur. Omnes enim conscii sumus, res faciles tunc facillimè intelligere, cùm aut à natura præditi sumus ingenio acri difficilia cognoscente, vel usu quodam cognitu difficilia assequimur, quod Aristoteles 3. de Anima, textu commen. 7. scripsit. Secundò, quòd daretur modus asseverandi, ferro, festucæque sensitricem animam inditam esse, quibus tantùm à natura concessa esset cognitio magnetis, aut succini sibi amicorum, & ferro odium alterius speciei magnetis, à qua ferrum abigitur, aliarum rerum cognitione interdicta, ac vitata: omnibusque gravibus rebus etiam concessam esse facultatem cognoscendi centrum, quod amant, & in quod, si non prohibeantur, tendunt, eisdemque permissum ab eadem natura fuisse cognoscendi vacuum, à quo adeò abhorrent, ut tendere in centrum, cùm licet, nolint, ut id vitent, iisque solùm duabus cognitionibus dotata à natura gravia fore.

Minimè enim dissimilitudine quadam posita sufficientèr respondisse adversi opinentur. Dicent enim fortasse, ea quæ intuli, à me decentèr illata fuisse, si magneti, aut festucæ, aut gravi insita esset vis sentiendi contactu, qua facultate puncta hæc fugerent pungentem, ut formicis, & aliis animalibus

Por consiguiente; si nosotros –que somos capaces de juzgar libremente– estamos obligados a asentir una conclusión cuyas premisas han sido comprendidas, también los brutos, por fuerza, asentirán lo mismo. Y, de este modo, el citado tropel de filósofos afirma que los brutos conocen como fuego cálido a lo que sienten que les da calor, incluso que les afecta del mismo modo, al estar cada uno de ellos dotado de las mismas facultades y que, necesariamente, conocerán esta conclusión: "todo fuego es cálido". Pero esto es un universal, y no hay posibilidad de conocerlo sin haber conocido con anterioridad lo universal. Por ello, ya hemos dicho que los que se oponen a lo nuestro se ven obligados a afirmar que en los brutos hay una facultad para conocer los universales.

Se rechaza la solución que pueda remitirse a la razón.

En efecto, no pueden negar –una vez que se ha examinado como actúan los brutos– que éstos no conozcan lo universal –ya que huyen de los fuegos como si conocieran la propiedad de quemar que se encuentra en todos ellos. Incluso, ciertas especies de irracionales temen de una forma peculiar a otras, huyendo de cualquier individuo que ven que pertenece a alguna de ellas –como si tuvieran inserto en sus mentes aquel conocimiento de lo universal–, al igual que nosotros, los hombres, tememos a los que consideramos que forman parte del universal enemigo.

Con el mismo razonamiento se demuestra que en los brutos se encuentra la facultad de discurrir, pues deducen la proposición universal de entre todas las singulares –como también los hombres deducen de un antecedente adecuado una conclusión que sigue necesariamente. En efecto, no es posible negar todo esto si se sopesan solamente los actos de los brutos. Ya ha sido explicado por Aristóteles en los libros 8 y 9 De Historia Animalium, por Plinio en los libros 8, 9 y 10, así como en otros.

Pero los que opinan que nuestras razones carecen de fuerza y son muy débiles, ya que la naturaleza ha otorgado a ciertas especies de animales una peculiar noción de determinadas cosas y les niega el conocimiento de otras –y deducir, por ello, que las hormigas han sido dotadas de prudencia para conservar las semillas en las cavidades de la tierra y, sin embargo, no pueden conocer otras cosas más fáciles–, no pueden, con sus palabras, refutar nuestros razonamientos.

En primer lugar, porque todos los hombres experimentan en ellos mismos lo opuesto. En efecto, todos somos conscientes que las cosas fáciles se entienden con mayor facilidad y que la naturaleza nos ha dotado de un agudo talento para conocer lo difícil, o de un determinado conocimiento para entenderlo –sobre el que escribió Aristóteles en De Anima 3, texto comentado 7.

En segundo lugar, porque, si se le hubiera dado al hierro un modo de aseverar y aplicado al mazo un alma sensitiva, la naturaleza habría concedido a éstos únicamente el conocimiento de sus afines –el imán o el ámbar, respectivamente– y, además, al hierro el rechazo de otra especie mineral que no tolera, prohibiendo e impidiéndoles el conocimiento de otras cuestiones. También se habría dado a todas las cosas pesadas la facultad de conocer el centro hacia el que se sienten atraídas –y por el que tienen tendencia– y la propia naturaleza les habría permitido percibir el vacío –al que evitan del tal forma que, aunque no quisieran, tenderían a ir al centro–, y, para evitarlo, ésta tendría que haber dotado a aquellas de solamente estos dos conocimientos.

bus indita fuit, sine qua animal esse non potest. Namque ceu istis permittitur fateri brutis accidere diversa ab his, quæ in nobis experimur, peculiares extimationes illis concedendo: etiam nobis licebit affirmare, prædictis entibus sestucæ & ferro, & gravibus, inditam esse peculiarem vim taetricem, qua solùm, quæ relata sunt ab eis sentiuntur, tactu eorundem sensationibus reliquis privato.

Tertium inconveniens, quod sequi assertionem vulgi Philosophorum diximus, erat, necessariò sequi, brutorum animas indivisibiles, ut hominum esse, hoc sic colligitur. Si brutum cognoscit (verbi gratia) parentem, mentaliterque asseverat illum esse sibi amicum, cognitione inhærente potentiæ cognitivæ bruti, quæ materialis & organica est, illius cognitionis dimidia pars, certæ parti cognitivæ inhærebit, ut altera dimidia alteri, non enim horum cognitio potest esse indivisibilis, hoc est, tota in toto, & tota in qualibet parte, cùm producatur ab objecto corporeo in potentiam organicam, à nullo enim prædictorum spiritalis reddi potest. Ulteriùs si dimidia sensatione dimidium parentis sentitur, & altera dimidia reliquum, ut perspectivi etiam fatentur nobis accidere, cùm recipimus species visibiles in crystalloide humore, asseverantes dum glacialem humorem pertingunt ab axi disgregari, separarique illas, ne conus pyramidis, quæ singitur ab objectis protrahi usque in visum, indivisibilem tantùm partem crystalloidis afficiat, unde nequaquam potiùs dextra visorum cognoscerentur ut dextra, quàm ut sinistra, si species dextri, ac sinistri in puncto coirent, & non in quanto crystalloidis, cum puncti neque dextrum, neque sinistrum sit: ergo irrationalia sensatione existente quanta, non poterunt distinguere inter anteriores & posteriores partes parentis visi. Consequentia probatur. Ea pars facultatis cognitricis bruti, quæ afficitur sensatione anterioris partis, non potest cognoscere posteriorem: neque quæ cognoscit posteriorem, valebit percipere anteriorem, cùm realiter utræque partes à sese differant: ergo nulla pars bruti poterit distinguere inter utraque, cùm qui judicat, ac distinguit alterum ab altero, utrumque cognoscere teneatur. Sed experimenta probant, bruta distinguere inter amicos & inimicos, & per consequens, ac necessariò sequitur hoc concesso, etiam inter anteriorem & posteriorem partem discernere, cùm minùs arduum sit, præsertim quòd ubera posterioris partis suggere procurant, & anteriores partes non inquirunt, ergo vel id natura faciunt: aut si cognitivè distingueret, indivisibili anima, quæ est simul in dextra, ac sinistra parte potentiæ cognitivæ bruti id efficient, quòd necessariò sequi probare, ut fecimus, promisseramus. Item alia ratione idem probatur, nam præteritam fortassis ignari perspectivæ non assequuti sunt: ratio hæc est, necessariò sequi, bruta mediante tactu nihil percipere posse, aut animabus indivisibilibus ipsa frui. Consequentia probatur, supponendo duo omnibus notissima. Primum, quòd si ego quamdam rem novissem & non aliam, & alius aliquam & non quam ego, quòd nostrorum neuter conferre illas posset, nec de illis ambabus judicium ullum edere valeret. Secundum, quòd adeò numero distant, ac distinctæ inter se sunt diversæ partes cujusvis quanti, ut ego & alter homo. Quibus præ-

Los que se oponen a nosotros opinarán que he respondido suficientemente a determinadas cuestiones ya afirmadas, y no de modo diferente. Pues argumentarán, quizás, que lo que he expuesto ya ha sido tratado convenientemente –y que si la facultad de sentir por contacto hubiera estado en el imán, en el mazo o en lo pesado, precisamente por acción de esta propiedad habrían evitado lo que les molesta (facultad que ha sido dada a las hormigas y a los demás animales y sin la que no pueden estar).

Y así como nuestros oponentes dicen que a los brutos les acontecen cosas diferentes a las que nosotros experimentamos –aún concediéndoles conocimientos muy peculiares–, también se nos debe permitir afirmar que a los seres anteriormente citados –el mazo, el hierro, lo pesado– se les ha aplicado una propiedad táctil con la que sienten lo que se ha mencionado y se les ha privado de las restantes sensaciones.

Ya hemos dicho que el tercer inconveniente radica en la aserción que hace la masa de filósofos –ya nombrada– y de la que se deduce, necesariamente, que las almas de los brutos son indivisibles. Y sigo con el porqué de la deducción.

Si el bruto conoce, por ejemplo, a su padre y, mediante un conocimiento inherente a la facultad cognitiva de aquél –que es material y mecánica–, afirma mentalmente que el progenitor es su amigo, la mitad del mencionado conocimiento estará ligado a una parte cognitiva –como la otra mitad a la otra parte–, ya que el conocimiento de ambas no puede ser indivisible –es decir: todo en toda o todo en cualquier parte–, puesto que se produce desde el objeto corpóreo hasta la facultad mecánica. En efecto, desde ninguno de los mencionados puede explicarse como inmaterial. Más aún, si con la mitad de la sensación se percibe la mitad del padre y con la otra mitad el resto, resultaría que, entonces, los irracionales no podrían, con toda la sensación resultante, conocer la diferencia que hay entre la primera y la segunda porción del padre visto.

También a nosotros, los hombres, la visión nos informa de lo que ocurre cuando recibimos las formas visibles en la cavidad ocupada por el humor acuoso y de cómo se afianzan cuando alcanzan la parte del humor vítreo, disgregándose y separándose del eje, así como para que el cono de la pirámide, que se forma desde los objetos que se ven hasta la percepción ocular de los mismos, no sea sólo indivisible en una parte del humor acuoso –donde no se puede conocer como parte derecha o izquierda un lado de lo percibido, aunque las imágenes coincidieran en un punto de cualquiera de las partes y no en todo el cristalino (donde no existe ni derecha ni izquierda de un punto).

En los brutos ocurre que la facultad de aprender a conocer, que se produce con la percepción de la primera parte, no es capaz de distinguir la otra. Como tampoco al conocer ésta serían capaces de percibir aquella, ya que ambas partes son diferentes entre sí. Por consiguiente, ninguna parte de los brutos podrá discernir entre las dos, cuando, al considerar y diferenciar la una de la otra, esté seguro de conocer las dos juntas.

Sin embargo, la experiencia demuestra que los brutos distinguen a los amigos de los enemigos y, admitido esto, por consecuencia se deduce necesariamente que conocen la diferencia entre lo primero y lo segundo, aunque sea menos difícil –sobre todo porque tratan de mamar de las ubres de lo amigo y no buscan las del enemigo. Así pues, lo hacen de forma natural. Y si fueran capaces de distinguir cognitivamente con el alma indivisible que es lo que está a la derecha o a la izquierda, los brutos lo harían. Por ello, necesariamente hay que deducir que se demuestra, como hemos hecho, lo que habíamos prometido.

También hay demostración para lo mismo con otro razonamiento –porque puede ocurrir que los que desconozcan el funcionamiento de la visión no lo hayan entendido. El fundamento es que necesariamente se deduce que los brutos, si se sirven de almas indivisibles, no pueden percibir nada mediante el tacto. Se demuestra la consecuencia si se da por supuesto dos cosas muy conocidas por todos.

La primera, porque si yo hubiera conocido una cosa –y no otra– y otro conociera alguna cosa distinta a la mía, ninguna de las dos podrían coincidir respectivamente con aquellas, ni la opinión sobre ambas sería la misma.

La segunda, porque son diferentes en composición y las diversas partes de cualquier cantidad son distintas entre sí –tanto como otro hombre comparado conmigo.

præhabitis, dilucidè ſequitur, quòd ſi talpa (verbi gratia) oculis carens, filios noſcere tactu voluiſſet, nequaquam poſſet, niſi ejuſdem anima indiviſibilis eſſet: quia tangens quavis ſui parte faciem, & membra filiorum, neque figuram, neque quantitatem eorum percipere poſſet. Nam ſingamus, quòd pedali quantitate ſui talpa filium tetigit, quàm partem talpæ tangentem quoque finge diviſam in centum portiones æquales. En quòd quælibet ex illis portionibus tangit filii talpæ conſimilem portionem, & quòd ſi anima indiviſibili non fuerit dotata talpa, ſic illarum partium quævis ſibi ſubditam partem noſcet, ut de altera continua notione nullam habeat pluſquam ego ejus, quod alter noſcit. Ac inde ulterius, quòd nec figuram naſi, nec oris, nec menti cognoſcere talpa poterit: quia quævis particula talpæ particulam tantùm naſi tactu novit, & nulla pars univerſas naſi filii talpæ percepit, ex quo meritò illa tum à me eſt, nulla effigiata membra filiorum percipi poſſe à talpa. Et ut deduxi argumentum in naſo, ſic in aliis particulis faciei, aut reliqui corporis poteram. Etiam ut ſinxi diviſionem in centenas partes, ſic in milleſimum numerum valuiſſem.

Non calorem, neque frigus bruta perciperent, ſi diviſibilem animam non haberent.

Undè quoque inferri optima alia conſequentia poſſet, quòd nec calorem, nec frigus bruta percipiant, ſi animam indiviſibilem non haberent, ut non habent, ſuppoſito quodam notiſsimo principio. Illud eſt, inſenſibiles alterationes à tactu non percipi. Cùm ergo digitalis quantitas bruti (exempli gratia) tangens rem frigidam poſsit per conſiderationem humanam concipi diviſa in decem mille partes æquales, & etiam in alias in infinitum minores, quarum quælibet infinitè parvo frigore afficienda eſt, quod infinitè parvam activitatem eſt habiturum, cum à multitudine formæ inſequatur actio: reſtat ergo univerſas illas infinitè parvas partes inſenſibilitèr afficiendas, & nullam illarum percipere ſenſationem caloris, neque frigoris. Ac ut ratio collecta eſt ex digitali quantitate bruti, ſic ex omnibus aliis ſuis partibus colligi poteſt.

Nullum quantum noſcendum eſſe à bruto ſi indiviſibilem animam non habuerit.

Secundò etiam elicitur, nullam quantitatem eſſe noſcibilem à bruto medio tacto: quia quævis pars tangens ſubditam tantùm percipit, & cum infinitæ ſint partes tangentes & tactæ, & nulla pars duas niſi tantùm ſibi compararem percipiat, neceſſariò ergo inſertur quantùm non noſci. Qui enim quantùm noſcit, ſimùl diverſas partes eſt percepturus: quod nulli alii competere poteſt, quàm ei, qui ſimùl in multis partibus exiſtens, totus in toto, ac totus in qualibet parte eſſe dicitur. Quòd ſi iis rationibus convictus, animæ brutali permittis accidere ſpiritalem vim, non inexiguum errorem incides. Præcipuam enim rationem, qua animæ rationalis duratio perpetua eſſe probatur, huic animæ vi innititur. De quibus fusè in ſine operis de animi immortalitate agentes, Deo concedente, tractabimus.

Reflectenda eſſe animalia ſuprà actus exteriorũ ſenſuum ſi ſentirent.

Irrationalia etiam actus exteriorum ſenſuum cognoſcere coguntur dicere, qui eadem mentalitèr affirmare, vel negare aliquid dicunt. Ii quippè qui animæ brutorum illud tribuunt in omnibus facultatibus, quæ organum, ut exerceantur, requirunt, nobis ſimilia eſſe affirmant. Et cum ſenſus communis organum in anteriore parte cerebri in nobis, ut illi fatentur, habeat, reſtat brutis eundem ſenſum communem eſſe conceſſum, cui

hoc

Una vez dicho lo anterior, se deduce claramente. Así, por ejemplo, si un topo –que carece de vista– hubiera querido conocer a sus hijos por el tacto, no podría conseguirlo a no ser que su alma fuera indivisible –porque al tocar cualquier parte de la cara o de los miembros de éstos, no podría percibir ni la figura ni el tamaño de cada uno. En efecto, supongamos que el topo ha tocado a su hijo en una porción de éste y que ésta está, a su vez, dividida en cien partes iguales. Entonces, ocurriría que cualquier topo no dotado de alma indivisible, y que tocara la misma porción del hijo, también reconocería cualquier parte del ciento mencionado, aunque no tuviera ningún conocimiento anterior –como yo no lo tengo de lo que conoce otra persona. Es más, el topo no podrá tener conocimiento sobre la forma de la nariz –ni de la boca, ni de la mente– porque cualquier parte de éste haya conocido únicamente por el tacto una porción del apéndice nasal del otro, ya que ninguna parte del topo puede percibir la totalidad de la nariz de su hijo. De ello resulta que, con razón, el topo no puede percibir ninguna representación de los miembros de sus hijos, como es percibida por mí. Y de la misma forma que he deducido el argumento sobre la nariz, también puedo hacerlo sobre las restantes partes de la cara o del cuerpo. Incluso hubiera podido hacer la suposición sobre la división de una porción en miles de partes –tal como lo he hecho, en el ejemplo, con un centenar de ellas.

Si los brutos no tuvieran alma indivisible, no podrían percibir el frío o el calor.

También podría inferirse otra interesante consecuencia: que los brutos no sentirían el calor o el frío si no tuvieran alma indivisible, como no la tienen, dado por supuesto un conocidísimo principio, que dice: no se perciben los cambios que no se puedan sentir por el tacto. Así, por una parte, y a modo de ejemplo, la porción del dedo del bruto que toca una cosa fría podría ser concebida por la observación humana como dividida en diez mil partes iguales –o incluso en otras más pequeñas, hasta el infinito– de las que cualquiera de ellas debería ser alcanzada por una pequeña porción de frío infinitamente –y que tendría una pequeña actividad infinita–; por otra, la actividad se continuaría por multitud de formas. Ocurriría, entonces, que todas las pequeñas partes serían alcanzadas insensiblemente y ninguna de ellas percibiría la sensación de frío o de calor. Y, tal como se ha deducido el razonamiento sobre la porción digital del bruto, también se podría concluir de todos.

Si no hubiera tenido alma indivisible, el bruto no podría conocer ninguna cantidad.

En segundo lugar, asimismo se deriva que ninguna cantidad es cognoscible por el bruto a través del tacto. Porque cualquier porción que toque sólo es percibida por contacto, y, aunque las porciones tocadas sean infinitas, ninguna de ellas se podría percibir –a no ser que dispusiera de dos, como mínimo, para poder compararlas.

De lo expuesto, se deduce, necesariamente, que el bruto no conoce el cuanto (cantidad). En efecto, el que conoce la cantidad va a percibir, al mismo tiempo, las diversas partes –cuestión que no corresponde más que a aquel todo del que se dice que, estando al mismo tiempo en muchas partes, se encuentra en todo y en cualquier parte.

Y, si convencido por estas razones, permites, lector, que se considere una naturaleza espiritual en el alma de los brutos, caerías en un gran error. Porque precisamente en esta característica –espiritual– se basa la razón fundamental por la que se demuestra que el alma racional es inmortal. De este tema trataremos ampliamente al final de la obra que estamos escribiendo sobre la inmortalidad del alma, si Dios lo permite.

Si los animales sintieran, deberían reflexionar sobre los actos de los sentidos externos.

Los que dicen que los brutos afirman o niegan algo mentalmente, están obligados a afirmar que los irracionales incluso conocen los actos de los sentidos externos. En efecto, los que atribuyen esta cualidad al alma de los brutos aseguran que son semejantes a nosotros en todas las facultades que requieren un órgano para ejercitarlas. Y puesto que el sentido común tiene su alojamiento en nuestra parte anterior del cerebro –como ellos mismos argumentan–, resulta que hay que otorgar a los brutos este

hoc tribuitur actus exteriorum sensuum percipere, ac inter eos & objecta sensuum differentiam assignare. Cognoscent ergo bruta sensu illo communi visionem, olfactumque exindeque sequitur, ea, cognita visione, cognoscere se videte, & sensato olfactum, sentire se olfacere: & per eandem normam de cæteris omnibus actibus dijudicare, & ut dixi, de objectis producentibus eosdem actus notionem habentia distinguere inter odorem & colorem differentiam signando, mentalitèrque affirmando hunc odorem non esse illum colorem. Ex quibus omnibus necessariò sequi datur, brutis permitti accidentium & substantiæ dignotio. Quæ enim affirmant hic odor non est ille color, necessariò cognoscere tenentur, cùm simul sint, ea non esse corpora, ac entia per se subsistentia, cùm nulla talium unquam simùl esse visa à brutis, neque hominibus sint. Si ergo non sunt substantiæ, quòd definitio substantiæ illis non convenit, restat ea cognoscenda ut accidentia inhærentia substantiæ, quod intulimus.

Incipit reddere causam motuum brutorum citrà sensationem eorum, & primò quibus rebus insita sit virtus occulta ostendit.

Complures possem adducere rationes, quibus impossibile esse constaret, brutis ullam cognoscendi vim inesse, sed quibusdam tantum qualitatibus inductis ab objectis extrinsecis in partes exteriores illas, quæ sensus appellantur, vel aliis accidentibus productis à phantasmatibus reservatis in memorativo loco in alia interiora loca eorundem brutorum, compelli bruta ipsa moveri, quas omitto, quòd in universi operis hujus discursu semper rationes eliciam, quibus hæc nostra sententia roboretur, & ut causam reddam eorum motuum, quæ bruta efficere conspicimus, nonnumquam insequendo quod confert, aliàs fugando, vel fugiendo quod nocet.

Sed cùm horum omnium motuum immediata causa reddenda proprietas quædam, quæ versatur inter animal quod movetur, & rem, quæ movet, assignanda à me est, quàm nonnulli Physicorum putant ab illis tantùm physicis reddi, qui nesciunt eventuum propriã assignare rationem: antequam quidquam illorum, quæ promisi, explicem, iis physicis palàm monstrabo, nullam fermè rationem ab eis reddi sine hac proprietate, quàm implicitè proferentes, explicitè non percipiunt, exordio sumpto à ratiocinio demonstrativo.

Qui demonstrat facultati occultæ necessariò initi probatur.

Porrò nullus, qui primum posteriorum Aristotelis librum perlegit, ignorabit demonstrationis præmissas primas, immediatas, necessarias, & de per se propositiones perpetuò futuras, veluti ejus, quàm duximus, demonstrationis: Omne animal rationale est risibile; & Omnis homo est animal rationale: ergo Omnis homo est risibilis. Major, & minor, primæ, ac immeditæ, & de per se, ac necessariæ propositiones sunt: non enim notioribus propositionibus ipsæ intelligi possunt, quàm ipsæ sint. Nec cur omne animal rationale sit risibile, aut undè proveniat, quòd omnis homo sit animal rationale causa ulla reddi potest, quàm natura ipsa rerum, cui placuit jungere illam passionem risibilitatem dictam illi animalis differentiæ rationalitati appellatæ: quæ cúm proferuntur, occulta proprietas animalis rationalis doctis explicatur. Ac ne dumtaxat in præmissa demonstratione hoc accidit, verùm in quavis, ubi antecedens immediatæ propositiones sunt, idem necessariò continget. Et cùm nihil verè sciri sine demonstratione possit, cum scientia sit habitus conclusionis demonstratio-

atributo –al que se le asigna el poder de percepción de los actos de los sentidos externos, designando la diferencia entre éstos y los objetos. Por consiguiente, los brutos conocerán, mediante aquel sentido común, la visión y el olfato –deduciéndose que éstos, una vez conocida la visión, saben que ven y que, una vez sentido el olfato, experimentan que olfatean. Así, siguiendo esta norma, harán juicios sobre los restantes actos, y, al tener la noción sobre los objetos que los producen, podrán distinguir la diferencia entre olor y color –atribuyendo y afirmando mentalmente que ese color no es aquel olor. Por ello, está claro que a los brutos se les atribuye la distinción entre accidentes y substancia, ya que, si están en condiciones de afirmar que un determinado olor no es un color, necesariamente tienen que conocer por sí mismos.

Se empieza a explicar la causa de los movimientos de los brutos más allá de la sensación de éstos, y, en primer lugar, se enseña por qué razón ha sido incorporada esta facultad oculta.

Podría presentar numerosas razones por las que queda constancia que los brutos no poseen facultad alguna para conocer. Es más, que éstos se ven obligados a moverse sólo por ciertas cualidades inducidas desde los objetos hasta las partes que son denominadas sentidos –o, incluso, por otros accidentes producidos en determinadas zonas de los brutos. Pero voy a omitir esto último, porque en el discurrir de esta obra me voy a basar siempre en razones para corroborar nuestra opinión y para explicar la causa de los movimientos que vemos hacer a los brutos –unas veces para buscar lo que les interesa y otras para ahuyentar o para huir de lo que les molesta.

Sin embargo, tengo que explicar y determinar –con la causa inmediata de todos estos movimientos– cierta propiedad que se encuentra entre el animal que se mueve y el ente que provoca el movimiento –y que suele ser expuesta por físicos que, en particular, no saben precisar la razón del mismo. Y, antes de comentar lo prometido, voy a enseñarles claramente que lo que manifiestan de una forma implícita, pero que no perciben explícitamente, no lo pueden demostrar con razonamientos suficientes, ya que han deducido el principio por un simple proceso demostrativo.

Se prueba cómo se demuestra necesariamente la facultad oculta mencionada con anterioridad.

Por otra parte, nadie que lea hasta el final el primer libro de los Analíticos Posteriores –de Aristóteles– puede ignorar que, en la demostración, las premisas primera y segunda van a ser proposiciones por sí mismas siempre necesarias –como, por ejemplo, la que ya hemos presentado con anterioridad: "Todo animal racional es capaz de reír", "Todo hombre es un animal racional", luego "Todo hombre es capaz de reír". La premisa mayor y menor, la primera y la segunda, son proposiciones por sí mismas necesarias, ya que no se pueden entender con otras más claras que ellas mismas. Y no hay ninguna causa que pueda explicar por qué motivo todo hombre racional es capaz de reír o de donde proviene el hecho de que todo hombre sea animal racional, a no ser por la propia naturaleza que decidió asociar la acción de reír del animal a la diferencia denominada racional.

Cuando afirmamos lo anterior, ya estamos designando la propiedad oculta del animal racional. Y no sólo se da esta demostración en la premisa primera, sino también ocurre necesariamente lo mismo en todas las proposiciones segundas. Y así como no se puede conocer nada verdadero sin demostración –porque el conocimiento de la conclusión es un hábito adquirido por aquélla–,

tione acquisitus, restat perpetuum esse veritatis demonstrationum præmissarum proprietatem occultam tantùm causam futuram.

Qualitates primas facultatibus occultis dotatas esse ostenditur.

Qualitates elementorum, quæ primæ appellantur, etiam occultis qualitatibus præditæ sunt. Testantur enim omnes, qui physicam novêre scientiam, caliditati insitum rarefacere, frigiditate oppositam vim inesse, putà densare: sed cùm rarefactio nihil aliud sit quàm distensio in ampliorem locum ejus rei, quæ sub minore continebatur, restat caliditati convenire movere partes in ulteriorem circumferentiam, quàm ante, frigiditati verò cogere partes in minus arctum locum convenire, & motu quodam coadunare. Qui motus tàm qui sit in re vi caloris rarefacta, quàm qui accidit enti vi frigoris condensato, nullam habent immediatam causam, præter proprietatem. Ut enim succino convenit movere festucam,& versus se trahere, & magneti ferrum ad se ducere: eodem modo calor ubi inductus est, partes subjectas aptas moveri cogit in ulteriorem circumferentiam diffundi, & frigus in strictum locum partes subditas coire coercet.

Colores qualitatem occultã habere probatur.

Coloribus consimilis occulta proprietas à natura collata est. Album enim, ac eximiè lucidum, videndi facultatem disgregat, ac raram efficit, ceu nigrum congregat, adeò immodicè, ut nonnunquam dolorem inducat. Qui motus partium organi, quo cernimus, tanta admiratione digni sunt, prout illi, qui relati fuêre, ferri, ac festucæ. Qui colorum effectus in calorem, & frigus reduci non poterunt, nive eximiè frigida disgregante, & pipere calido nigre diẽm congregante.

Occultam proprietatem versari in motibus naturalibus, & violentis.

In motibus etiam naturalibus, ac violentis eadem occulta proprietas versatur. Quis enim aliam causam præter proprietatem reddere potest gravis sursum resilientis, quod primum ab alto descenderat, aut parvæ speræ versus jacentem resultantis, quæ priùs in parietem directè impulsa est? Si enim impetum gravis in centrum descendentis,aut pilæ jactæ causam resultus esse existimaveris, à verò quàm maximè aberrabis. Impetus enim illi non resiliendi causa esse possunt, cùm in oppositam loci differentiam moveant, quin potiùs resultum impedire deberent, si non in asylum hoc proprietatis occultæ confugiamus. Est enim talis naturæ ordo, quòd quanto à magis elato loco grave descendit, ac cum majore impetu cadit, tanto in altiorem partem resilit. Ac consimilis in vi pulsis rebus proprietas conspicitur: tanto enim velocius versus jacentem moventur res impulsæ, objectam rem offendentes, quanto majore impetu jacta fuêre, ut fateri cogamur, præcessisse aliquem talem motum causam esse, ut alter talis sit, qualis non fuisset, nisi motus, qui præfuit, & non est, non præfuisset: non quòd illud privativum, putà motus præteritus, causa sit positiva hujus positivi scilicèt resultus, sed tantum forma rei, quæ movetur, præcipua, & omnimoda causa sit, maximè resiliendi, si priùs cum magno impetu descendit, aut impulsa res est. Huic consimile Beatus Thomas opinatus est contingere in omnibus generationibus rerum naturalium, cùm universas formas, tàm substantiales, quàm accidentales credidit ipse corrumpi, cùm naturale ens, quod rationale non sit, desinit esse, ac ex natura rei accidere, alias accidentales dispositiones ejusdem speciei cum præcedentibus de novo simùl cum for-

resulta que siempre la propiedad oculta será el motivo de las premisas con las que se demuestra la verdad.

Se explica que las cualidades de los elementos primarios han sido dotadas de propiedades ocultas.

También han sido dotadas de propiedades ocultas las cualidades de las materias (elementos) que se llaman primas. En efecto, todos los que han conocido las ciencias físicas afirman que lo incorporado al calor enrarece –por ejemplo, lo condensado (que precisa de la frialdad, fuerza opuesta al calor). Pero, dado que la rarefacción no es otra cosa que la distensión a un lugar más amplio del ente que estaba contenido en uno menor, resulta que es lógico que lo caliente desplace sus partes hacia un espacio circular mayor que el de antes; y que la frialdad las agrupe y reúna, mediante ciertos movimientos, en un lugar más reducido. Y estos movimientos que se producen –por una parte, en la cosa dilatada por la fuerza del calor; por otra, en el ente condensado por la fuerza del frío– no tienen ninguna causa inmediata, excepto la de la propiedad. Así como es lógico que el mazo mueva al ámbar, y lo atraiga hacia sí, y el imán al hierro, también ocurre que cuando se produce el calor las partes se difunden por un espacio más amplio y que el frío obliga a que se agrupen en un lugar más reducido.

Se demuestra que los colores tienen una propiedad oculta.

La naturaleza ha otorgado una parecida propiedad oculta a los colores. En efecto, lo blanco, y todo lo eminentemente claro, dificulta la capacidad para la visión hasta el punto que, en ocasiones, causa dolor; por el contrario, el negro la facilita. Y los movimientos de las diversas partes del órgano de la vista son dignos de tanta admiración como los del hierro o los del mazo –ya explicados. Sin embargo, los efectos de los colores no se pueden aplicar al frío o al calor –la nieve no rehusa lo muy frío, ni la pimienta negra atrae el tiempo caluroso.

La propiedad oculta se encuentra en los movimientos naturales y en los violentos.

La propiedad oculta se encuentra, también, en los movimientos naturales y en los violentos. En efecto, ¿quién puede atribuir a otra causa que no sea la propiedad oculta el hecho de que lo pesado –que, en primer lugar, ha bajado desde una altura– rebote después hacia arriba, o la pequeña pelota que rebota contra el lanzador después de estrellarse contra la pared a la que había sido enviada por éste?

Pero si tú, lector, pensaras que es el mismo movimiento de lo pesado en su descenso hacia abajo, o el de la pelota arrojada contra la pared, la causa del rebote, te alejarías mucho de la verdad. En efecto, no pueden serlo porque, además de desplazarse hacia un lugar diferente y opuesto, el movimiento citado debería impedir, precisamente, el rebotado de los objetos. Y, por esto, hay que recurrir a la ayuda de la propiedad oculta. Pues el orden de la naturaleza es tal que, cuanto más desciende lo pesado desde mayor altura, con mayor ímpetu rebota hacia arriba.

La misma propiedad se observa en las cosas impulsadas con violencia, ya que éstas tanto más velozmente se mueven hacia lo que se precipitan –chocando contra ello– cuanto con mayor fuerza hayan sido arrojadas, de modo que debemos confesar que algún movimiento precedente es la causa. Puede ser, por ejemplo, el movimiento anterior al rebote, aunque, también, puede tenerse como principal la forma de la cosa movida (arrojada, lanzada). Ya Santo Tomás opinó que ocurría algo semejante a ello en la generación de todas las cosas naturales, cuando creyó que se corrompían todas las formas –tanto las substanciales como las accidentales–, cuando un ente natural, que no es racional, deja de ser, y que, según la naturaleza de la cosa, sucede que con los precedentes de la misma especie se procrean de nuevo otras disposiciones accidentales con nuevas formas.

forma nova procreari.

Improbantur solutiones eorum, qui motus naturales, & violentos absolvunt à proprietate occulta.

Solvi enim non potest ratio hæc, qua probamus tantùm proprietatem occultam, quàm naturam dicimus causam esse resiliendi, dicendo, causam manifestam resultationis fore densitatem aëris intercepti inter rem impulsam, & objectam rem, quæ tangitur: qui tanto densior sit, quanto velocius res mota est: ac in tantum in distantiorem partem plus impellitur res, quæ resultat, quanto cum majore vi aëris ipse conatur in propriam raritatem reduci: ad quam reductionem necessariò sequitur expulsio rei, quæ comprimebat.

Nam hoc verum esse non posse, vel ex hoc innotescit, quòd eventus probat, post contactum lapidis vi jacti in pavimentum domus, ipsùm lapidem sursùm resilire: modo si cúm lapis jactus tetigit pavimentum, aër ille densus, qui intercipiebatur inter lapidem jactum, & pavimentum ad latera jacti lapidis impulsus est, cur ibi non persistet, ac sinet, lapidem impulsum supra pavimentum, in quo cecidit, quiescere? Aut si tanta cupiditas rarescendi aëri condensato inest, cur in spatiosam aëris spheram, quæ minimè resistit undiquaque intra suos terminos duci, non diffunditur ipse, ibique rarescit, & non lapidi subjicitur, ut ipsum elevationi renitentem, descendereque cupientem, sursùm pellat?

Alia solutio improbatur.

Dicet quis fortasis, non aliundè impulsa resilire, nisi quod partes rei impulsæ tangentes rem objectam adeò violentiâm contactus comprimantur versus suum centrum, ut præternaturalem situm habentia, cupiant dilatari, & in situm priorem redire, ac cum tunc versus rem objectam impetuosè moveantur, inde resiliant. Certè cum ignorantiam eorum, qui hanc asignat causam, considero, non possum risum continere, quod video eos non videre, cum putant dubium solvisse, inextricatum, ut priùs reliquisse. Statim enim quæro ab his, cursi (verbi gratia) pars circumferentiæ spheræ, qua ludimus, vi contangens pavimentum adeò versus proprium centrum contrahitur, ut ex illa parte plana evadat, non ei sufficere, ut assequatur priorem circularem situm, quem impulsu amisserat, iterum in rotundam figuram redire, & parum elatiorem reddi, tangendo in puncto, si perfectè spherica fuerit, & pavimentum exactè planum, quod prius, cum plana illa pars tangens erat, insuperficie tangebat absque ulteriori elatione versus aëris partes, ut semper accidit. Contingit enim pilam impulsam ab homine in lapideum pavimentum, adeò in altum per angulum rectum resilire, ut decem cubitorum altitudinem superet: cujus elationis causam non asignaverunt, quam investigabam ego, nullam aliam esse affirmando, nisi proprietatem, sive naturam illius gravis, quam diximus.

In modo sultationis sari propriem ostenditur.

Versatur quoque occulta proprietas in modo resultationis rei, quæ insilit. Perspectivi enim omnes fatentur, per eosdem angulos resilire species ab speculis, per quos cadunt in eadem. Quod etiam rebus jactis in objecta perfectè plana contingit. Nam si parva sphera impulsa in parietem objectum eum tangit, rectè in impellentem resilit, ut cum oblique, eos angulos resiliendo efficit, quos cadendo confecit. Cujus eventus nulla alia reddi causa potest, quàm natura rerum, cujus conditori placuit, resultus per ejusdem speciei angulos fieri, & non per diversos.

Des-

Se rechazan las soluciones de aquellos que resuelven los movimientos naturales y violentos por la propiedad oculta.

En efecto, no se puede resolver el razonamiento –con el que probamos que solamente es la propiedad oculta la causa de que las cosas reboten– diciendo que es evidente que el resultado será debido a la falta de densidad del aire entre la cosa impulsada y la superficie sobre la que cae o es arrojada. Porque el aire es tanto más denso cuanto con mayor velocidad ha sido desplazada la cosa, y ésta –la que rebota–, cuanto a más distancia es lanzada, recibe con mayor violencia el repliegue del aire sobre ella. Y, necesariamente, a esto le sigue la expulsión de la cosa que estaba comprimida. Así pues, la falta de densidad del aire no puede ser la verdadera causa. Es más, incluso se sabe –de acuerdo con lo que el evento demuestra– que tras el contacto de la piedra lanzada con violencia sobre el pavimento de la casa, rebota hacia arriba. Y de ser verdad que el aire denso no se encuentra entre la piedra y el pavimento, es que habrá sido impulsado a ambos lados de aquella cuando entra en contacto con el suelo; entonces, ¿por qué el aire no queda en esos lugares y permite que la piedra descanse sobre la superficie en la que cayó, en vez de rebotar?

Se rechaza otra solución.

Aunque quizás alguno dirá que las cosas impulsadas en sentido tangente a lo que se encuentra debajo se comprimen hacia su centro por la violencia del contacto hasta tal punto que, al ocupar una posición antinatural, desean dilatarse y regresar a su posición anterior. Y, por ello, cuando se mueven hacia la cosa puesta debajo, rebotan desde allí.

Sin duda, cuando considero la ignorancia de los que atribuyen esta causa, no puedo contener la risa al darme cuenta que veo lo que ellos no ven –cuando piensan que han resuelto lo que antes era dudoso o inexplicable. Y, en efecto, ahora mismo les pregunto si, por ejemplo, la parte de la superficie de la pelota –con la que jugamos–, cotangente al pavimento, se contrae por el golpe hacia su centro hasta tal punto que, eludiendo el suelo plano, no sea suficiente para alcanzar la posición anterior y volver de nuevo a la forma redonda que había perdido por causa del impulso.

Y es que sucede que la pelota, lanzada por un hombre contra un pavimento de piedra, rebota hacia lo alto en ángulo recto –incluso sobrepasando los diez codos de altura–, pero no pueden presentar la causa de la elevación que yo he investigado –afirmando, tal como hemos dicho, que no hay otra excepto la propiedad oculta o, si se prefiere, la naturaleza del peso de la cosa.

Se muestra que la propiedad oculta se encuentra en el modo del rebote.

Incluso la propiedad oculta se encuentra en la condición del rebote de la cosa que rebota. En efecto, todos los que observan esto afirman que las formas rebotan en idénticos ángulos por los que caen. Y también esto ocurre con las cosas lanzadas contra objetos perfectamente planos. Porque una pelota pequeña lanzada contra una pared –y la toca– rebota en línea recta contra el lanzador, al igual que cuando es arrojada oblicuamente también ejecuta los mismos ángulos al caer. Y no se puede considerar otra causa para este evento que la naturaleza de las cosas –a cuyo creador le pareció bien que el rebote se hiciera por ángulos del mismo género y no por otros distintos.

Descendere ad peculiares, ac minutas proprietates herbarum, partium animalium, ac lapidum, eaque istis scriptis inserere, non aliud esset, quàm universos libros de historia naturæ transcribere: & qui brevis esse cupio, gravis implicitus impertinentibus rebus evaderem, quod ab optimo instituto quàm maximè alienum est. Ideò de hac re unicam tantùm cælestem vim scribendo, non plura dicam.

Ventorum diversos motus à diversis aspectibus cælestibus originari quod proprietate quadam sic, & aliter movent.

Quis adeò crassæ mentis est, quòd quampluries non observet ventorum contrarias mutationes, non tantum in diversis diebus, verum & in ejusdem diei diversis horis fieri? Quorum tam adversorum, ac è diametro pugnantium exhalationum motuum, putà ab Aquilone in Austrum, & ab Austro Aquilonem versus, & ab Oriente in Occidentem, & è contrà ab Occidente in Orientem, nulla alia reddi potest causa, quàm diversus influxus cælestis, qui heri vim exhalationibus (si verum est has ventum esse) inferebat, qua à polo in æquinoctialem eas ire compellebat, hodie oppositam inducit facultatem, qua contra moveri coguntur: quoniam motu cælorum aspectus stellarum mutati sunt, à quibus vis illa motrix flatulentorum spirituum manat. Atque ut diversa commixtio elementorum causa est diversæ speciei mixti, sic diversi aspectus stellarum, diversas facultates motrices in exhalationes inferunt. Pluviæ etiam varios eventus in eadem diei hora in hanc eandem causam reducimus.

Quatuor modi quibus bruta moventur recensentur.

Satis eventibus ductis probatum superest, quàm præ manibus, ut inquiunt, facultas occulta versetur in quampluribus effectibus, & si non qualis est, à multis physicis noscatur. Quo supposito fundamento, ut brutorum motuum causas citra sensationem ullam illorum reddam, scire expedit, bruta multipliciter moveri, vel à rebus præsentibus, & quæ sui speciem, vel æquivalens, in organa proportionalia nostris, quibus sentimus, inducunt, ut cùm in alimentum præsens feruntur, vel ab inimico, qui adest, fugiunt. Vel secundò à phantasmatibus rerum, quæ aliquando motus brutorum causa fuerunt. Aut tertiò ab altero prædictorum, sed priùs brutis ab aliquo magistro doctis, sine qua docilitate ipsa non illum motum exequerentur, quem exercent, nec à præsentibus illis rebus, nec à phantasmatibus earumdem absentium agerentur. Ut cùm Psittaci aut turdi loqui docentur, aut canes, vel simiæ saltare discunt. Quartò & ultimò ipsa bruta motibus quibusdam moventur, qui ex instiuctu naturæ appellantur: quales sunt formicarum, apum, & consimilium animalium certis operibus destinatorum & inter hos, rari, & numquam fermè visi motus brutorum, recensentur. Ut caprarum quædam peculiaris solertia, de qua Plinius *lib.* 8. *cap.* 50. meminit. Et leonum clementia in Getuliæ fœminam, atque eorundem miserorum astus in Mentorem Syracusanum, & Alpim Samium, & aliorum animalium consimiles motus à nobis aliquando visi, & historia recensiti.

De primi generis mot[…] causa agitu[…] distinguendo primò moventia in naturalia libera & vitalia, & supponendo […] cerebro nervo[…] motores oriri

Digestis ergo animalium motibus in quatuor, quos retuli modos, uniuscujusque causam veritati similiorem quoad posſim investigabo. Jam, quòd compulsus præteritis rationibus compertum mihi scio esse, & omnibus, qui has legentes ipsas intellexerunt bruta non sentire, duobus ut principiis in hoc opere suppositis, nam in alio eorundem veritas probatur. Primum est, esse triplex genus eorum, quæ mo-

Pararme, ahora, a explicar las peculiares propiedades, así como su magnitud, de las hierbas, de partes de animales y de los minerales, para exponerlas en este escrito, sería como transcribir todos los libros de historia natural. Pero, en mi deseo de ser breve, evito implicarme penosamente en temas que no vienen al caso –eludiendo, además, algo impropio a los mejores conocimientos. Consecuentemente, no voy a decir más cosas sobre esto y paso a escribir sobre las fuerzas celestes (la naturaleza celeste).

Diversos aspectos celestes originan diferentes movimientos, y por qué, por una determinada propiedad, se mueven de una u otra manera.

¿Hay alguna mente tan ignorante que, en repetidas ocasiones, no sea capaz de observar los cambios contrarios de los vientos que se producen en días diferentes e, incluso, en diferentes horas de un mismo día?

Y de estos movimientos tan contrarios y de los soplos tan diametralmente opuestos –por ejemplo, desde el Aquilón al Austro, y desde el Austro hasta el Aquilón; desde Oriente a Occidente y, por el contrario, desde Occidente hasta Oriente– no se puede explicar otra causa que los diversos influjos del cielo –que ayer infundía su fuerza a los soplos (si es verdad que éstos son el viento), obligándoles a dirigirse desde el polo hasta el equinoccio, y hoy les aplica una capacidad opuesta que les fuerza a moverse en sentido contrario. Además, con el movimiento de los cielos se ha modificado también el aspecto de las estrellas –de las que fluye la fuerza motriz de los soplos. Y así como la diversa mezcla de los elementos es la causa de la mixtura de diferentes formas, también los distintos aspectos de las estrellas infunden a los soplos variadas facultades motrices. Asimismo, a esta misma causa reducimos los varios eventos de la lluvia.

Se examinan cuatro modos con los que los brutos se mueven.

Con los casos presentados, queda suficientemente probado que, como se dice, tenemos ante nuestros ojos el que la propiedad oculta se encuentra en numerosos efectos –y que esto lo conocen muchos físicos, aunque no sepan qué es. Establecido este supuesto, para explicar las causas de los movimientos de los brutos más allá de alguna sensación de los mismos, conviene saber que éstos se mueven de múltiples maneras –bien por cosas presentes que inducen a los de su especie, o por equivalentes a las que nos proporcionan nuestros órganos, con los que sentimos, como cuando, por ejemplo, se dirigen hacia el alimento que está presente o huyen del enemigo que se encuentra a su lado.

Pero, también, los brutos pueden moverse por los phantasmas de las cosas o por cualquier otra causa diferente a las mencionadas, aunque siempre después de haber aprendido sobre ello por medio de algo –ya que al no tener aptitud para instruirse por sí mismos, no ejecutarían los movimientos que realizan. Por ejemplo, como cuando se enseña a hablar al papagayo o al tordo, o bien cuando aprenden a saltar los perros o los simios. Asimismo, los brutos se mueven por determinados movimientos que son instintivos por naturaleza, como pueden ser los de las hormigas, las abejas y otros animales semejantes. Entre éstos pueden observarse algunos movimientos de los brutos que casi nunca merecen la atención de los hombres. Es más, Plinio –en el libro 8, capítulo 50– cita cierta peculiar astucia de las cabras, o la clemencia de unos leones hacia una mujer de Getulia, e, incluso, las artimañas de estos miserables ante un mentor siracusano y frente a Alpes de Samos[10] –incluyendo, además, otros movimientos de animales que nosotros, a veces, hemos podido ver y conocer por la historia reciente.

Se trata sobre la causa del primer género de movimiento, diferenciando, en primer lugar, los movimientos en naturales y libres –dando por supuesto que los nervios motores se originan desde el cerebro.

Ahora, una vez que he clasificado los movimientos de los animales en cuatro tipos principales –a los que denominaré modos–, voy a descifrar la causa de cada uno de ellos, aproximándome lo más posible a la verdad. Ya he dicho, con razonamientos expuestos, que he establecido en esta obra, según mi opinión –y creo que para la de todos que han entendido que los brutos no sentían–, dos supuestos como principios –de los que demuestro la verdad en otro escrito. El primero, que hay tres géneros de movimiento.

10. Alpes, Elpides o Elpis de Samio. Plinio (*Historia natural*, Lib. 8, c. 50) narra la historia de este personaje mítico que –después de erigir en Samos un templo a Baco bajo la advocación de Boca abierta, al llegar a África se encontró con un león que se dirigía a él con la boca abierta sin darse cuenta de que lo que el animal quería era que éste le extrajera un hueso que le impedía a la fiera cerrar la boca.

moventur. Quoddam merè naturaliter, quod nullis organicis particulis motum exercet, ut gravia descendentia, aut levia sursum lata. Aliud merè voluntarium, ut homines spontè moti. Tertium medium inter relatos est illud, quod organis movetur, & tamen non spontè, sed vi quadam, sive interiore, seu exteriore agitur, & vitalia moventia hujusmodi appellantur, de quibus nunc agimus. Hæc enim, musculis quibusdam contractis & expansis, loca mutant, ab objectis exterioribus, vel phantasmatibus in plurimum tracta, aut pulsa. Secundum suppositum sit, à cerebro oriri omnes nervos, per quos in nobis sensationes universæ fiunt, visu, auditu, tactu, gustu, & olfactu. Etiam ab eodem oriri nervos illos, quibus tam musculi humani, quàm brutorum contrahuntur, & distenduntur, ut motus progressivi & alii fiant.

Iis præhabitis, accingor reddere causam prioris speciei motus brutalis, quam esse dico in motibus insequutivis species rei prosequendæ, aut fugandę, inductæ per nonnullum organum, proportionale illis, quibus sentimus, usque ad eam partem cerebri, quæ origo nervorum est, quæ objecti illius præsentis specie affecta, vel proportionali speciei, necessariò sic statim contrahit & distendit diversas partes animalis, ut eas decet ad motum exequendum, ut occulta qualitate inducta à ferro in magnetem, vel succino in paleas, ipsa versus inducentia aguntur. Ac diversi multò sunt duo hi relati brutorum motus. Qui enim ad res amatas prosequendas tendunt, gestu quodam alacri proportionali illi, quem hilares habemus, à brutis exercetur: non quòd illa hilara nec mœsta esse possint, ut nec dolorem, aut delitiam habere, cùm non sentiant, sed (ut post dicam) ut gesticulationibus ostendant, quod intus non percipiunt. Alius verus motus consequutivus quoque, quo fugamus nocua, in inimica fertur, ut præcedens in amica, sed hic contrario gestu exercetur, proportionali enim illi, quo afficimur, cùm irascimur.

Dixi non immeritò, jam ter, quòd inductis speciebus, vel proportionali speciei hæc species motus exequatur. Nam quamvis nos sentiamus, & bruta moveantur visu, & olfactu, & auditu, ac gustu speciebus; & non realibus qualitatibus, ut plures opinantur, tactu non speciebus afficimur, sed realibus qualitatibus, frigoris, aut caloris, humoris, aut siccitatis alteramur.

Contradicta objicitur malis affectibus organorum sentiendi brutorum, & solvitur objectio.

Contra hæc scio objici posse primò, si ita est, ut retuli, quid in causa fuerit, quòd animalia suffusionem oculorum patientia non moveantur à præsentibus amicis, aut inimicis, ut priùs quàm morbo illo laborarent? Et sic in auditu & aliis sensibus malè affectis objici poterit. Cui objectioni facillima est responsio, scilicèt organa, per quæ deferenda est species, non esse sic pervia, ut decet speciem, ad hoc, sufficiat movere animal, ut non sufficit immutare hominem ad objectum extrinsecum percipiendum. Creata enim irrationalia sunt à natura adeò æmulantia homines, ut eisdem affectibus, quibus homo minùs benè sentit, eisdem minùs benè & irrationale moveatur.

Objicitur 2. p. multi modos motum irrationalium, quam non videntur posse oriri ab speciebus.

Secundum quòd argui poterit est, alienum à veritate videri, accidente illo appellato specie inducto in parte cerebri, quæ origo nervorum est, tam multi modos motus fieri, ut qui fiunt à felibus visis muribus, ac qui fiunt ab eisdem pascentibus filios, & alii multiplices hujus generis. Quod non diffi-

ci-

Uno meramente natural, que no se ejecuta por ninguna partícula orgánica –como lo pesado cuando cae, o lo ligero empujado hacia arriba. Otro sólo voluntario, como el de los hombres que se mueven espontáneamente. El tercero, intermedio entre los dos anteriores, es el que se produce por los órganos –pero que, sin embargo, no es espontáneo, sino que es causado por cierta fuerza interior o exterior– y que recibe el nombre de movimiento vital. En efecto, los movimientos vitales varían de posición mediante la contracción y expansión de ciertos músculos que son atraídos o impulsados por objetos exteriores o, en la mayoría de las veces, por phantasmas.

El segundo supuesto es que todos los nervios nacen del cerebro y que a través de ellos se provocan en nosotros todas las sensaciones (vista, oído, tacto, gusto, olfato). También del cerebro surgen aquellos nervios con los que se contraen o distienden los músculos –tanto de los humanos, como de los brutos– para que tengan lugar los movimientos progresivos y los otros.

Una vez presentados los anteriores supuestos, me dispongo a explicar la causa de la primera especie de movimiento de los brutos, de la que digo que se encuentra en los movimientos prosecutivos que persiguen o evitan la cosa –siendo inducidos hasta la parte del cerebro, donde los nervios son originados por algún órgano semejante a los que nosotros disponemos para sentir. Y así, necesariamente, se contraen o se distienden, al instante, las diversas partes del animal para que éstas prosigan el movimiento adecuado (como ocurre con la propiedad oculta inducida desde el hierro hasta el imán, o desde el ámbar hasta las limaduras). De esta forma, con la misma facultad, las partes del animal son incitadas hacia lo que les atrae.

Estos dos movimientos de los brutos –que ya he explicado– son muy opuestos. En efecto, éstos tienen tendencia a perseguir las cosas amadas y se ponen en movimiento con un gesto alegre –semejante al que tenemos nosotros cuando estamos contentos. Y no por el hecho de que no puedan mostrar alegría o tristeza –ni tampoco sentir dolor o placer, puesto que no sienten–, sino para expresar con gesticulaciones lo que no perciben en su interior –como comentaré más tarde.

Otro movimiento natural consecutivo es aquel por el que nos apartamos de lo enemigo o lo nocivo y nos acercamos al amigo, que se produce con un gesto opuesto –semejante, sin duda, a aquél con el que estamos dotados cuando nos enfadamos. Pero he dicho ya tres veces, con razón, por qué, inducidos los movimientos, esta especie de movimiento prosigue proporcional. Pues, aunque nosotros sentimos, los brutos se mueven con la vista, el olfato, el oído y el gusto. Sin embargo, nuestro tacto no está dotado con cualidades reales –como opinan algunos–, sino que son las cualidades reales del frío o del calor, de la humedad o de la sequedad, las que nos alteran.

Se expone la contrarréplica con las enfermedades que afectan a los órganos de los sentidos de los brutos, y se resuelve la objeción.

Si lo que he dicho es verdad –y lo es–, sé que se puede objetar lo que sigue.

Primero. ¿Por qué motivo los animales que padecen cataratas no son inducidos a moverse por los amigos o enemigos presentes, como ocurría antes de padecer la enfermedad? –aunque lo mismo daría si los males fuesen del oído o de otros sentidos. A esta objeción podemos responder muy fácilmente, diciendo que los órganos, al no estar en buenas condiciones, no permiten al animal moverse –como asimismo ocurre con el hombre en parecidas circunstancias, al sentirse indispuesto para percibir el objeto extrínseco. Y es que la naturaleza ha creado a los irracionales tan semejantes a los humanos que, con las mismas afecciones por las que nosotros nos sentimos menos bien, los brutos también se mueven peor e irracionalmente.

Se rechaza una segunda posibilidad –por la que no parece verosímil que las especies produzcan diversos modos de movimiento en los brutos.

Segundo. Que se podrá afirmar que no es verdad que se produzcan tantos modos de movimiento –como, por ejemplo, los que ejecutan los gatos cuando ven a los ratones, o los que éstos hacen cuando alimentan a sus crías, y otros de parecido género– con la especie de accidente introducida en la parte del cerebro donde se originan los nervios. Esta cuestión la vamos a resolver más fácilmente

ciliùs præterito solvimus. Si enim conferamus relatos motus merè naturalibus, multò artificiosiores illis hi sunt: verùm si aliis vitalibus, non est cur potiùs de his admiremur, quàm de innumeris, qui in nobis contingunt, cum bilis à jecore in intestina excernitur, & ab eodem sanguis in vasa totius corporis protruditur, & aquositas urinæ ad vesicam perducitur, & melancholicus succus ad os ventriculi, & alia innumera hujus sortis, solis primis qualitatibus succorum, vel superfluitatum, afficientibus jecur, & alia membra cum excernunt, aut trahunt ad se aliquid eorum, quæ afficiunt, nullam sensationem, cum benè valemus, inferendo, cum quibus, si decent, membra attrahentia voluptantur, volvendo, ac revolvendo illud, quo alenda sunt, pluribus motibus, quàm cattus murem à se captum.

Objicitur ex citò motu post res visui, vel aliis organis sentiendi præsentatas.

Si iteratò arguis, non esse possibile adeò citò transire speciem rei objectæ, usque ad partem illam cerebri, quæ est origo nervorum, ut experimur bruta ab objectis rebus trahi, negabo impossibilitatem, cum ipsæ species sine resistentia inducantur, ideòque subitò, ut lux. Quòd si iterum objicias, quid de qualitatibus primis inductis in brutum, quibus vel fugatur, aut trahitur illud, quæ habentes contrarium subitò induci non valent, ut species, quæ idem non habent. Dicam, quòd velut si magnes inducit illam qualitatem occultam, qua ipsum movetur inferri portionem, totum ferrum propter continuitatem versus magnetem tendit: sic calore, aut frigore inductis in organum bruti proportionale nostro sensitivo, movetur totum brutum ad illud, quod trahit ipsum ad se, & si non ad locum cerebri, qui origo nervorum est, calor attingat; quanto magis, quod illa realis actio non sic exactè sincerè sit in nervos sensitrices, quin origo nervorum vitalitèr occulto modo immutetur.

Quæritur quo modo possit accidere alimentum trahens semel parum post cum saturum animal est, non trahere.

Restat & alia objectio, qualiter sit possibile, alimentum, aut aliquam rem amicam suis speciebus trahere semel brutum ad se, & non hoc esse perpetuum eisdem. Sic enim annona trahit equum famescentem, & equa ipsum lascivientem: quod eundem jam pastu annonæ, vel coitu equæ saturum nequaquam movet. Quod non sic eventurum erat, quin semper in quæ semel movetur brutum, si illa adessent, movendum erat, ut ferrum in magnetem præsentem perpetuò fertur, & palea in succinum. Cui objectioni respondendo, dico semper arguentem decipi, collatione entis moti merè naturaliter ad ens vitale. Non enim ut illa, quæ sine organis aguntur naturalia entia, ad eam differentiam loci moventur perpetuò, si non cohibentur, ad quæ semel mota fuere, præsente motore: sic agentia vitalia, quorum motus non sic originantur ab ullo principio invariabiliter movente ut relata, quin à quadam tali qualitate motrice, quæ jejunum animal nata est versus producentem ipsam trahere, in saturum nullam talem vim illa habente. Nec destituit natura similitudine aliqua illorum, quæ naturalitèr & sine organis aguntur, hos viventium motus insinuare, cum adamanti indidit vim producendi certam qualitatem in ferrum, qua ineptum redditur ipsum moveri ad magnetem, ut animal, quòd annonam multam ingessit, ad eandem non est natum trahi.

Causa redditur motus brutalis fugientis inimica.

Relata est causa motus brutalis excquuti in rem convenientem præsentem, quam brutum prose-

que lo anteriormente comentado.

En efecto, si comparamos los movimientos citados con los meramente naturales, resulta que éstos son, con gran diferencia, más artificiosos que aquellos. Pero si los comparamos con los vitales, resulta que unos y otros nos causan tanta admiración como otros muchos que se producen en nosotros –por ejemplo, cuando la bilis se separa del hígado en dirección a los intestinos, o cuando la sangre es impulsada a los vasos de todo el cuerpo, o el líquido de la orina es conducido hacia la vejiga, o el jugo atrabiliario a la boca del ventrílocuo (y otros muchos más de la misma condición). Y resulta que, sólo cuando actúan las cualidades primeras de los jugos que fluyen con abundancia, el hígado, u otros miembros, apartan o atraen hacia ellos una cantidad suficiente para que no provoque en nosotros ninguna sensación –así ocurre cuando estamos bien de salud. De esta forma, las diversas partes del cuerpo se encuentran en buenas condiciones –aprovechando y asimilando los jugos con los que se nutren, incluso con más movimientos que los que realiza el gato con el ratón que ha capturado.

Se rechaza que, con un rápido movimiento, las cosas se presenten enseguida ante la vista o ante otros órganos de los sentidos.

Si tú, lector, afirmas, otra vez, que no es posible que la especie de la cosa ofrecida a la vista pase tan rápidamente a la parte del cerebro donde nacen los nervios –al igual que, como la experiencia nos enseña, los brutos son atraídos por las cosas puestas ante sus ojos–, lo negaré (ya que las propias especies son inducidas, sin que opongan resistencia, de una forma súbita –como ocurre, por ejemplo, con la luz).

Y si de nuevo afirmas por qué –de las cualidades primeras inducidas en el bruto, con las que atrae o rechaza la cosa– las que tienen lo adverso no se pueden inducir con rapidez –como ocurre con las especies que no lo tienen–, te diré, por ejemplo, que, así como el imán induce a la cualidad oculta por la que se provoca que éste atraiga al metal, también el hierro, por la causa de la continuidad, tiene tendencia hacia aquél. Igualmente, por el calor o el frío inducidos hacia algún órgano del bruto –semejante al de nuestro sentido– se mueve todo éste hacia aquello que le atrae –aunque el calor no alcance el lugar del cerebro donde tienen su origen los nervios, y, más aún, si tenemos en cuenta que aquella acción real no se produce exactamente así y con claridad en los sensitivos para que no se altere vitalmente y de forma encubierta el centro nervioso.

Se pregunta cómo puede ocurrir que el alimento atraiga una vez al animal, y que, poco después que éste ya se ha saciado, no lo seduzca.

Incluso puede haber otra objeción: ¿cómo es posible que el alimento, o cualquier otra cosa atrayente, arrastre, con sus especies, una sola vez al bruto –y no siempre–? –como los víveres atraen al caballo cuando siente hambre o cuando la yegua provoca su atracción cuando quiere holgarse, aunque no ocurre lo mismo si ya está saciado por la comida o por el coito. Es más, ¿por qué el bruto no se comporta como el imán que siempre atrae al hierro o el ámbar a las limaduras? Al responder a esta cuestión, yo siempre digo que se engaña el que argumenta que el hecho se produce por un simple encuentro natural del ente que atrae con el ser vital. En efecto, así como los entes naturales –que, si no son impedidos, se mueven sin órganos– no se desplazan siempre hacia los diversos lugares a los que fueron conducidos por un motor presente, también a los agentes vitales –cuyos movimientos no son originados por ninguna causa como las referidas anteriormente– les atrae cierta cualidad motriz como la que ha causado que el animal que no ha comido se dirija hacia lo que le provoca –no ocurriendo lo mismo en el que está saciado. La naturaleza no ha dotado de la misma forma de movimiento a los entes sin órganos que a los seres vivos –como, por ejemplo, cuando otorgó al diamante cierta cualidad que impide al hierro ser atraído por el imán, así también el animal saciado no es inducido por el alimento.

Se explica la causa del movimiento del bruto que huye del enemigo.

Ya se ha explicado la causa del movimiento de los brutos en relación a lo que está presente

quitur, vel in rem fugandam, cui inimicatur: restat ergo reddamus causam oppositi motus, scilicet cùm ipsum fugit à noxiis sibi rebus, ut ovis à lupo, vel bos à leone, & mus à fele, & alia à suis inimicis, quæ non differt à præterita. Nam velut relatum à me est speciebus rei convenientis agi irrationalia versus inductorem specierum, sic ab speciebus inimicarum rerum abiguntur ipsa in oppositas regiones, velut certa specie lapidis fugatur ferrum, ceu magnete trahitur.

Causa secundi generis motus brutorum redditur, quod phantasma sit, prius expresso.

Præter ea, quæ adducta sunt à nobis, ut similitudinem aliquam monstraremus eorum, quæ diximus accidere brutis in nobis non sentientibus & aliis rebus esse, complures quoque alios motus naturales tam inanimatorum quàm hominum afferre possem, quos, ut prolixitatem vitem, transeo, ac ut secundi generis motum irrationalium causam investigem, priùs supponendo phantasmata, ut post docebitur, esse corpuscula quædam spirituosa, occulto quodam modo affecta ab extrinsecis objectis, nata in absentia objectorum, afficiendo partem cerebri anteriorem, ducere homines in cognitionem illorum, quæ olim ab ipsis hominibus cognita sunt. Quæ quoque dum prædictam corporis partem non afficiunt, asservantur in triclinio posterioris partis cerebri memoriæ deputato, ut cùm libuerit nobis elicere ea ab illo loco, ut afficiant syncipitis particulam abstractivè noscentem, possimus.

Quo cæmento jacto, inquio, quod bruta ad loca pastuum, ut sunt prata, vivaria, alvearia, stabula, ubi olim alta, vel fota tegumento suêre, prædictis locis absentibus moventur, phantasmatibus illarum rerum motis in partem anteriorem cerebri illorum proportionali nostræ cognoscenti abstractivè, cùm irrationalia dictis egent: indeque ipsa bruta compulsa versus rem, qua indigent, ferri, ut à præsentibus rebus convenientibus movebantur.

Similitudine eorum, quæ hominibus dormientibus contingunt, causa 2. generis motus irrationalium roboratur.

Neque est cur hoc plus miremur, quam alium consimilem eventum in nobis dormientibus sæpè contingentem. Si enim lotio vesica, aut intestina fæce immodica redundant, somniamus mejere, vel ventrem exonerare, excitamurque non rarenter iis insomniis. Cujus eventus nulla alia reddi potest causa, quàm quòd redundantia prædictorum excrementorum moveat phantasmata motus facultatis expultricis eorundem, & in partem syncipitis abstractivè noscentem impellat illa, à qua ipsa inter dormiendum abstractivè noscuntur.

Etiam similitudine nonnullorum accidentium vigilantium.

Etiam sciendum, quòd velut nos ducimur in cognitionem abstractivam absentium cùm excitati liberi cum simus, volumus elicere phantasma ullius rei, cujus memorari volumus, quod recordari dicitur: & etiam nobis nolentibus contingit memorari amici, quia equus, vel famulus ejus fortè tunc nobis præsens factus fuit, tracto naturaliter phantasmate amici in partem abstractivè noscentem ab specie rei præsentis solitæ comitari amicum; quod reminisei Plato in Phedone appellat. Sic brutis accidere non tantùm fugere præsentia, quæ nocent, aut nocere sunt solita, sed & illa, quæ comitari sibi inimica solent, ut non tantùm ferantur inconvenientia, sed in ea, quæ comitari solent illa, quæ ipsis conveniunt.

Phantasmata quomodo bruta moveant ostenditur.

Utque dilucidius monstretur, quomodo præfata phantasmata moveant bruta, scire decet, in occipite brutorum esse quoddam scrinium, seu cellam quamdam, in qua ima-

–y que provoca su atracción o rechazo. Por consiguiente, queda por relatar la causa del movimiento opuesto. Es decir, cuando los brutos huyen de las cosas que le son nocivas –como la oveja del lobo, el buey del león, el ratón del gato, y otros muchos de sus enemigos. Pues, así como ya he explicado que los irracionales son atraídos hacia el inductor de las especies de las cosas que les convienen, también éstos son alejados en dirección opuesta por las especies de las cosas dañosas –como, por ejemplo, el hierro es esquivado por determinada especie de piedra y es atraído por el imán.

Se explica la causa del segundo tipo de movimiento de los brutos –que es el phantasma antes comentado.

Además de aquellas cosas que hemos aducido para demostrar cierta semejanza entre lo que hemos dicho que acontece a los brutos –que no sienten como nosotros–, yo también podría presentar otros muchos movimientos naturales que se encuentran tanto en los seres inanimados como en los hombres –pero que no voy a relatar debido a su prolijidad. Por ello, paso a examinar el segundo tipo de movimiento de los irracionales antes de explicar los phantasmas (que son ciertos corpúsculos inmateriales influidos de una forma oculta por los objetos externos, originados en ausencia de éstos, y que actúan en la parte anterior del cerebro para conducir a los hombres al conocimiento de lo que en otro tiempo ya fue conocido; y éstos, los phantasmas, mientras no llegan a la parte citada, se mantienen en la zona posterior del cerebro donde se aloja la memoria –para poder deducir, cuando nos apetezca, aquellas cosas que obran sobre la parte anterior del órgano mencionado, y que es con la que se conoce lo abstracto).

Establecido lo anterior, digo que los brutos se mueven hacia los lugares de los pastos –prados, cercados, colmenas, establos– donde en otro tiempo estuvieron alimentándose o protegiéndose del frío, movidos por los phantasmas que, como ya he dicho, se encuentran en la parte anterior del cerebro. Y lo hacen por medio de un conocimiento semejante al que tenemos nosotros de lo abstracto –aunque ellos carecen de esta cualidad. Así, los brutos son impulsados a buscar las cosas que necesitan –como cuando se movían influidos por las cosas presentes que les eran útiles.

Se corrobora la causa del segundo tipo de movimiento en los irracionales con la comparación de ios movimientos que realizan los hombres cuando duermen.

Y esto no nos causa más asombro que cualquier otro evento parecido que nos pueda acontecer con frecuencia a nosotros mientras dormimos. En efecto, si la vejiga o los intestinos se encuentran repletos, respectivamente, de orina o de heces, soñamos que orinamos o que defecamos –y, muchas veces, nos despertamos a consecuencia de estos sueños. A este hecho no se le puede dar ninguna otra explicación que la causa de la gran abundancia de dichos excrementos pone en actividad los phantasmas del movimiento que provoca la expulsión de los mismos –impulsando a aquellos, durante el sueño, a la parte del cerebro donde se aloja el conocimiento de lo abstracto.

Incluso por medio de la comparación con algunas cosas que les ocurren a los que están despiertos.

Incluso se puede saber cómo, cuando estamos despiertos, somos conducidos al conocimiento abstracto de las cosas ausentes –al querer deducir los phantasmas de alguna cosa que deseamos traer a la memoria. A esto se le llama recordar.

Así, ocurre que a veces, y sin quererlo, recordamos lo amigo. Por ejemplo, cuando se nos viene el recuerdo del caballo o de la yegua en el instante en que ha sido atraído el phantasma de lo querido a la parte del cerebro que conoce abstractivamente –desde la especie de la cosa presente que suele acompañar a lo amigo–, cuestión que ya Platón, en el Fedón, denomina "recordar". Ocurre que los brutos, además de buscar lo conveniente, no sólo evitan las cosas presentes que dañan o pueden dañar, sino, también, las que suelen estar asociadas a lo enemigo –aunque no les causen inconvenientes.

Se muestra como los phantasmas mueven a los brutos.

Y para mostrar más claramente cómo los mencionados phantasmas mueven a los brutos, conviene saber que en el occipucio de éstos se encuentra determinado archivo –o celda–

imagines eorum, quæ oculis salubriter affectis in debita distantia sitis præsentata fuêre, ad vivum resecata asservantur: ubi etiam sonorum, qui per aures ingrediuntur, & saporum per gustandi organum, & reliquorum duorum sensibilium imagines conduntur: qua in re simillimi brutis sumus. Sed in nobis ultrà potentiam hanc servatricem phantasmatum, quæ memoria appellatur, est in sincipite facultas alia, qua cognoscimus res illas, à quibus phantasmata genita fuêre, dummodo à parte posteriore illa cerebri trahatur phantasma illud, cujus parentem noscere volumus, coramque anteriore noscente præsentetur, quæ cognitio abstractiva nuncupatur. In brutis tamen, quæ nullas mentales propositiones formant, & si non sit facultas illa, qua noscuntur res absentes, ut neque præsentes posse dignosci ab eisdem diximus, est tamen quid proportionale illi in sincipite eorum etiam situm: coram qua facultate si imago rei absentis asservata præsentetur, bruti membra coguntur eo modo moveri, quo cùm res ipsæ verè aderant, movebantur, bruto æquè affecto ut priùs cùm primùm phantasma genitum fuit. Hæc ergo causa à me redditur latratus canum, & aliorum motuum factorum à brutis dormientibus. Illa enim compelluntur moveri in somno, phantasmatibus præsentatis illi parti sincipitis, quæ proportionatur nostræ cognoscenti abstractivè, velut in vigilia visis rebus movebantur. Eademque causa est fugiendi, flagello, vel fuste viso, quibus, vel similibus percussa fuêre: quia cùm primùm cæsa his sunt membra irrationalium, inductis speciebus in facultatem proportionatam nostræ sensitrici, arripere fugam compulsa fuêre non aliter, quàm à multo magnete, vim abjiciendi habente, paucum ferrum sugeret.

Redditur causa 3. generis motus irrationalium: & primò causa assignatur vocum, quæ non visæ, sed auditæ æmulantur.

Ut causa tertii generis motus irrationalium reddatur, ubi de motibus eorum, quæ doceri sunt apta, acturi sumus, de turdorum nempè, & psittacorum loquela, & canis, & simiæ motibus ab illis æmulatis, considerare primùm decet, quomodo auditis vocibus æmulantur ipsæ. Nam cùm sonus nihil aliud sit, quàm aër taliter, vel aliter motus, aut aliquid præter motum inductum in aërem à proferente sonum, & vox organis voci destinatis exerceatur, quorum nullum cæci vident, & qui oculis præditi sunt, etiam ut æmulentur vocem, cernere loquentis os, & alia membra, quibus formatur, non procurant, sed tantùm arrectas aures, attentasque loquenti exhibere: undè fieri potest, quòd res adeò impertinens, putà vox ipsa, quæ aër (ut dixi) motus est in aures immissa, causa sit motionis organorum brutorum, vel hominis, destinatorum ad formationem vocis, taliter ut à proferente mota fuêre? Certè si in arcem illam supra ductam multorum effectuum causam proprietatem occultam, seu naturam confugiamus, brevitèr quæsitum absolvemus. Sed cùm ego non adeò stupidus sim, ut omnium eventuum immediatam causam vim occultam esse existimem, sed tantùm nonnullorum, putà ultimorum, omnibus intermediis causis investigatis, accingor reddere hujus facti causam: supponendo quemlibet aërem motum sic conari movere quascumque res ab eodem contactas, prout ipse movetur. Videmus enim turbines corrigiis in modum spirarum præcinctos celeritèr dissolutos ab spiris corri-

giæ

en el que, en sentido estricto, se conservan las imágenes de las cosas que aparecieron ante su vista sana y donde, también, se almacenan las representaciones de los sonidos que penetran por los oídos o las de los sabores recibidas por los órganos gustativos, así como las de los otros dos sentidos. En esto somos muy parecidos a los brutos. Pero nosotros, además de la facultad para conservar los phantasmas –denominada memoria–, poseemos en la parte anterior de la cabeza otra propiedad con la que conocemos aquellas cosas que han dado origen a los mismos –siempre y cuando desde la parte posterior del cerebro sea atraído el phantasma del ente que queremos conocer y que se manifieste mediante un conocimiento anterior (a lo que se denomina conocimiento abstracto). Pero en los brutos –que no forman ninguna proposición mental–, al no existir la facultad con la que pueden conocer las cosas ausentes, tampoco, tal como ya hemos dicho, pueden discernir entre éstas y las presentes, aunque algo semejante a lo comentado anteriormente está situado en la parte anterior de sus cabezas. Y si se hace presente ante esta facultad la imagen conservada de la cosa ausente, los brutos se ven obligados a moverse del mismo modo como se movían cuando las mismas cosas estaban realmente ante su presencia –ya que el bruto ha sido influido igual que como ocurrió anteriormente, tan pronto se presentó el phantasma. Por consiguiente, mediante esta causa puedo explicar el ladrido de los perros y de otros movimientos realizados por los brutos cuando duermen. En efecto, ellos son obligados a moverse en sueños cuando se les han aparecido los phantasmas en la parte anterior de la cabeza que se proporciona abstractivamente a nuestro conocimiento –al igual que se movían ante la visión de las cosas cuando estaban despiertos. Y, por el mismo motivo, huyen de la fusta o del látigo que vieron –y con los que fueron golpeados en otras ocasiones. Porque tan pronto como fueron golpeados, los miembros de los irracionales, una vez inducidas las especies en la facultad sensitiva semejante a la nuestra, fueron impulsados a emprender la huida –y no de modo diferente a como una pequeña porción de hierro escapa de muchos metales que poseen la propiedad de rechazarlo.

Se explica la causa del tercer tipo de movimiento de los irracionales, y, en primer lugar, la que demuestra que se imitan las voces –no las vistas, sino las oídas.

Para explicar la causa del tercer tipo de movimiento de los irracionales, donde trataremos sobre los movimientos de los más aptos para ser enseñados –como, por ejemplo, el lenguaje de los tordos y de los papagayos; la capacidad de imitación del perro y de la mona–, convendrá, en primer lugar, considerar cómo todos éstos imitan las voces oídas. Pues así como el sonido no es otra cosa que el aire –o un movimiento diferente, o algo añadido a lo que provoca el sonido– y la voz es ejercitada por los órganos destinados a este fin –y que no pueden ser vistos por los ciegos o por los dotados de la visión–, ocurre que cuando aquellos imitan la voz no se preocupan de mirar la boca del que habla o los otros órganos que dan forma a la misma, sino que sólo prestan mucha atención al que habla. De lo que se deduce que, ¿por qué una cosa tan impertinente como la propia voz, que, como he dicho, es el aire movido hacia los oídos, va a ser la causa del movimiento de los órganos de los brutos, o del hombre, destinados a formarla –tal como han sido provocados por el que habla? Sin duda, si recurrimos a la causa fundamental de muchos efectos –que es la propiedad oculta– o a la naturaleza, resolveremos esto brevemente. Pero como yo no soy tan estúpido para que considere que la causa inmediata de todos los eventos sea la propiedad oculta, sino solo de algunos –por ejemplo, de los mencionados anteriormente–, una vez investigadas todas las causas intermedias, me limito a explicar la causa de este hecho: suponiendo que cualquier aire movido intentara mover cualesquiera cosas tocadas por él, según se mueve, observaríamos que torbellinos unidos por enlaces –al modo de espirales que se van separando rápidamente– serían conducidos en círculo

giæ in gyrum agi per insigne tempus: cujus motus omnes, qui rectè philosophantur, causam reddunt, ipsum aërem cita dissolutione corrigiæ sic versatum, prout ipse turbo ab eodem aëre actus moveri conspicitur. Ergo proportionale huic contingere animantibus non miremur. Aër enim agitatus ab ore, & instrumentis vocalibus taliter fermè movetur, prout ipsa mota sunt: intransque auditus organum, feriensque ipse per quædam antecedentia media partem illam cerebri, à qua oriuntur nervi motores instrumentorum vocis, eos incitat sic moveri, prout ipse motus est. Et cum (ut prædixi) ipse sic actus sit, prout loquentis membra vocalia mota fuêre, restat, ut de primo ad ultimum ipsa vocalia instrumenta audientis ita incitentur moveri, qualiter loquentis mota fuêre, dum animal sic formatum sit, ut à natura ipsi tributa sint instrumenta formandæ vocis. Quod addo, ut solvam, quod mihi objici posset: cur scilicet tantùm quædam animalia doceri possint loqui, cæterisque vetita sit nostrarum vocum æmulatio? Cùm dico doceri bruta, non eo modo, quo homines intelligo, sed per quandam similitudinem ad nostram docilitatem ea doceri dicuntur. Ut etiam cum dicuntur sensus exteriores, aut interiores, vel actus eorum habere, per quandam synonimiam sensum brutorum, & actum eorundem ad nostros, dictos sic existimo, omnesque sententias talium authorum, ut quàm maximè inconveniret non exponere, ut dixi, explicandas esse attestor.

Exemplum in nobis relati motus brutalis.

Non omisit natura relatorum motuum irrationalium exemplum in nobis ipsis occultè insinuare, cùm non assueti hora nona ante meridiem (exempli gratia) jentare, minimè tunc famescimus: qui si per mensem assuescimus in relata hora jentaculum sumere, accedente illa, fame corripimur, tunc majore copia sanguinis, qui famem esset cohibiturus, redundantibus venis, propter assuetudinem jentandi in nona hora, quam singo superaddi prandio, & cœnæ assuetis, quàm priùs, cùm tantùm prandebamus, ac cœnabamus. Cujus affectus famescendi scilicèt, nobis invitis, & ignaris, tunc cùm non soliti eramus, nulla alia reddi potest causa, quàm aliquod occultum movens melancholiam ad os ventriculi, ad excitandum appetitum tunc, cùm per mensem jentavit homo, quæ priùs cùm jentare non assueti eramus, differebat melancholiæ motum usque in horam prandii. Ad cujus similitudinem in psittacorum, aut turdorum cerebro introducto sæpè vocum humanarum sono, moventur eorundem vocalia instrumenta, quæ priùs quiescere assueverant. Et canum, & simiarum aguntur membra, visis humanis motibus, quæ ante quiescebant, in plurimùm instigatis, ac allectis ab homine his irrationalibus ad æmulationem motuum humanorum flagelli pœna, aut alimenti præmio.

Objectio contra causam assignatam docilitatis brutorum.

Contra tamen ea, quæ inter assignandam causam vocum æmulatarum à quibusdam avibus diximus, quædam objectio non contemnenda insurgit. Ea est, falsum videri, quod dicitur, aërem agitatum ab ore, & instrumentis vocalibus talitèr moveri, ut ipsa mota sunt. Nam si aër quibusvis vocibus actus in circulum movetur, velut aqua, in qua lapis injectus est, ceu physici ferunt, ut aqua circularitèr movetur, lapide per lineam rectam superjacto, sic aër in circulum à voce agitabitur, voce in aërem rectè impulsa: quod

durante un tiempo determinado. Todos los que filosofan correctamente sobre este fenómeno explican como causa de este movimiento el giro del viento por la veloz separación de las uniones y enlaces –en la medida que se observa como el torbellino es movido por la propia acción del aire.

No nos debe extrañar que a los seres animados les ocurra algo semejante. En efecto, el aire, agitado por la boca y por los órganos vocálicos, se mueve casi de la misma forma que éstos y penetra en el oído –golpeando la parte del cerebro donde nacen los nervios motores de los órganos productores de la voz, incitándolos a moverse como él se ha movido. Y cuando éste, como ya he dicho, ha sido movido como los órganos que producen la voz del que habla, resulta que, desde el principio hasta el final, los órganos vocales del que escucha son obligados a moverse como se han movido los del que habla.

Luego, basta que el bruto haya sido conformado así para que la naturaleza le haya atribuido los órganos articulatorios de la voz. Y, para resolver lo que alguien podría objetar, añado: ¿por qué sólo ciertos animales pueden ser enseñados para hablar, mientras que al resto se les ha vetado la emulación de nuestras palabras? Pero, cuando digo que se enseña a los brutos, no me refiero al mismo modo que a los hombres, sino que aquellos son enseñados con una cierta semejanza a nuestra facilidad para aprender. Como cuando, incluso, se dice que tienen sentidos externos o internos –y también de sus actos–, considero que es dicho por cierta sinonimia de los sentidos y los actos de los brutos respecto a los nuestros. Por ello, afirmo que deben ser explicadas todas las opiniones de los autores que conviene sean expuestas.

Ejemplo del referido movimiento de los brutos en nosotros.

La naturaleza no omitió manifestar el ejemplo de los mencionados movimientos de los irracionales en nosotros mismos. Así, por ejemplo, si no estamos acostumbrados a desayunar a la hora nona antes del mediodía, tendremos pocas ganas de comer; pero si durante un mes nos habituamos a tomar el desayuno en la hora mencionada, al acercarse ésta se apoderará de nosotros el hambre (porque en ese momento hay fluyendo por las venas una mayor cantidad de sangre –por la costumbre adquirida– y que aumenta si, además, estamos familiarizados a la comida o a la cena –ocurriendo lo contrario de cuando únicamente comíamos o cenábamos). No se puede dar ninguna otra explicación a la causa del estado de sentir hambre contra nuestra voluntad –y sin darnos cuenta previamente de ello– que no sea a algo oculto que conduce la atrabilis a la boca del ventrículo para excitar el apetito en el momento y hora en que el hombre desayunó durante un mes, y no como antes –cuando, al no estar acostumbrado a desayunar, se difería el movimiento de la atrabilis hasta la hora de la comida o de la cena.

De forma parecida, una vez introducido en el cerebro de los tordos o de los papagayos el sonido de las voces humanas, se mueven los órganos productores de las palabras –y que antes solían permanecer inactivos. Y los miembros de los perros o de las monas –que con anterioridad reposaban– se ponen en movimiento cuando ven los de los humanos –y más cuando estos irracionales son instigados e incitados por el hombre a la emulación, mediante el castigo del azote o el premio del alimento.

Objeción contra la causa atribuida a la docilidad de los brutos.

Sin embargo, puede aparecer determinada objeción –nada desdeñable– en contra de lo que hemos dicho. Por ejemplo, la causa atribuida a ciertas aves para emular las voces. Se dice, además, que parece que es falso que el aire agitado por la boca o por los órganos vocálicos se mueva de la misma forma que éstos. Y es que si el aire conducido por cualquier voz se mueve en círculo –como ocurre con el agua a la que se le ha arrojado una piedra, e, incluso, como dicen los físicos, también el líquido se mueve circularmente aunque la piedra haya sido arrojada en línea recta–, también el aire será agitado circularmente por la voz –aunque el impulso haya sido en sentido rectilíneo.

si acciderit, falsa erit nostra assertio, attestans aerem moveri, prout humana vocalia membra mota fuerunt.

Solvitur objectio. Ut hanc nempè objectionem dilucidè solvamus, fingendus est aër agitatus à voce humana non adeò liquidus & tenuis, ut est, sed velut quædam cera eliquatissima, quam vox diffusa figurasset, tot, ac tantis angulis, aut circulis, lineis, eminentiis, ac cavitatibus, ut si ipsa cera taliter figurata ab aëre agitato, ut ipse est, solidesceret, typus ac proplastice valeret esse, & qui in se velut æs cavatum diffusa metalla susciperet, ut ipsa evaderent sic effigrata, ut vox humana formata fuit, puta ut aër frangitur, cum dictio hæc, Petrus, profertur, sic æs effusum in typum illum cereum effigiaretur. Prior enim syliaba Pe, scilicet, labiis tantùm junctis, cæteris vocalibus instrumentis quiescentibus, profertur, ut, trus, lingua tantùm dentes feriendo, & ipsis parumper motis, dicitur. Quæ diversa fractio, si in cera eliquata, aut in molli massa triticea fieret, tam diversis formis relata effingeret, ut quivis cernens oculis illas figuras, posset distinctè cognoscere, quàm maximè differre has dictiones prolatas non tantùm inter se, verùm & ab aliis quibusvis. Hæ ergo diversæ figuræ si in aërem, vel aquam injicerentur, & si ipsam in circulum moverent, non tamen circumferentiam linea perfectè circulari claudi permitterent, sed universam circumferentiam aëris, vel aquæ illis figuris afficerent, quibus ipsa erant effigiata, ut notum omnibus est.

His ergo habitis, dico facillimè solvi objectionem, negando lapidem rejectum in aquam, ipsam imperfectè circularem figuram effingere, quin circumferentia circuli aquei illas eminentias & figuras servare, quas lapis rejectus habebat, assevero, & si insensibiles visu esse attestor, quod lapis citò descendens, aquam renitentem multiplicibus sui ipsius lapidis angulis & eminentiis non sic potest perfectè configurare, quòd in secunda & tertia inundatione non delitescant, aqua in circulum mota, quod aëri passibiliori non accidit. Ipse ergo in voce configuratus, per aures usque in cerebrum intrans, cum illud sit mollissimum, taliter ipsum figurat, ut aër ipse figuratus est, quòd sic effigiatum incitat nervos à se ortos, sic moveri, ut proferentis, cùm loquebatur, moti suêre: quia non alium situm cerebrum loquentis servavit, cùm loquebatur, quàm quem effingit vox in cerebrum audientis, qui situs cerebri necessariò à voce prolata gignendus est, velut cera, aut massa adeò in altum effigiata à sigillo ferreo, quòd à tergo ceræ emineret eadem figura, quæ in sigillo quodvis sertum, si ipsum cederet, & mollius ipsa cera fieret, & quamlibet aliam rem, proprio tergo non aliter figuraret, quàm ferrum, quo ipsa sigillata est. Quibus solvisse sufficientissimè objectionem existimo, & aliud, quod quæri posset, putà, cur aliqua irrationalia relatam facultatem imitandi homines loquentes habeant, & alia non: & cur elephanti, simiæ, & canes, & aliæ bestiæ imperatos motus exequantur, & tigres, & alia immitia minimè, usque in illum locum differo, ubi de causa quarti modi motus brutorum agetur.

Quæ relata sunt, portionem quandam quæsiti enodarunt, sed universum non absolverunt. Ea enim, quæ diximus, causam tantùm exhibent vocum, quæ imitantur, cùm audiuntur, non tamen aliarum, quæ pro-

Y si todo esto sucediera, sería falsa nuestra aserción –que afirma que el aire se mueve según se movieron los órganos productores de la voz humana.

Se resuelve la objeción.

Para resolver con claridad esta objeción, hay que imaginar el aire agitado por la voz humana no tan fluido y tenue como es, sino como la cera muy licuada a la que la voz habría dado forma esparcida por tantos y tantos ángulos, círculos, líneas, protuberancias o cavidades, que, si la propia cera, configurada por el aire agitado, se solidificara tal como es, podría ser una figura moldeable –recogiendo en ella muchas galerías, como las excavadas en las minas de cobre, que resultarían estructuradas tal como se formó la voz humana. Por ejemplo, así como el aire se rompe al pronunciar la palabra "Pedro", también las galerías esparcidas sobre la cera representarían una figura correspondiente. En efecto, primero se pronuncia la sílaba "Pe" –sólo juntando los labios, mientras los restantes órganos permanecen en reposo–, luego se dice "dro" –golpeando con la lengua únicamente los dientes, moviéndolos un instante.

Si estos cortes silábicos se representasen sobre la cera licuada –o en una masa de trigo– se moldearían con diversas formas –de modo que cualquiera que observase con sus ojos las figuras, podría diferenciarlas y distinguir las pronunciaciones silábicas, antes referidas, no sólo entre sí, sino, también, de otras cualesquiera.

Por consiguiente, si se arrojaran al aire, o al agua, estas diversas figuras y, además, se las moviera en círculo, no se conseguiría, sin embargo, que la circunferencia se cerrara con una línea perfectamente circular, sino que serían aquellas las que determinarían la circunferencia del aire o del agua –que es conocida por todos.

Una vez que he presentado estos ejemplos, afirmo que se resuelve fácilmente la objeción negando que la piedra lanzada al agua reproduzca la propia figura circular imperfectamente, que la circunferencia del círculo del agua no conserve las protuberancias y forma de la piedra lanzada, y, si además fueran imperceptibles a la vista, asevero y atestiguo que de esta manera no puede conseguirse que se reproduzcan en el agua los múltiples ángulos y relieves de la propia piedra –teniendo en cuenta, además, que en sucesivas inmersiones no ocurriría lo mismo, al moverse ya el agua en círculo (cuestión, ésta, que no le ocurre al aire, que es más pasivo).

Consecuentemente, cuando el aire configurado en la voz entra por los oídos, en dirección al cerebro, es moldeado, gracias a su flexibilidad, de la misma forma que ocurre en los otros casos y los nervios que surgen del cerebro son incitados a moverse de la misma manera que acontece con los del que habla. Porque en el cerebro de éste –el hablante– no ocupó otra situación, cuando hablaba, que la que reproduce la voz en el cerebro del que escucha –situación, ésta, que necesariamente debe ser originada por la voz proyectada (como, por ejemplo, ocurre con la cera o la masa que han sido marcadas muy profundamente por un sello de hierro –cuando en el reverso de ellas aparece la misma figura– y resultando, además, que, si la cera fuese más blanda, ésta, al ser impresa por el sello, mostraría la figura exacta del mismo).

Pienso que, con lo anterior, he resuelto suficientemente la objeción o cualquier otra que pudiera presentarse –como, por ejemplo, por qué algunos irracionales tienen la ya citada facultad de imitar el habla de los hombres, y por qué otros no.

También, siguiendo con este tema, por qué los elefantes, las monas, los perros, y otras bestias, siguen los movimientos que se les mandan, mientras que los tigres –y otros animales feroces– no lo hacen. Cuestiones que dejo para el capítulo en el que se trata la causa del cuarto tipo de movimiento de los brutos.

Todo lo que hasta ahora he referido ha aclarado una parte de los posibles interrogantes, pero no se resuelven todos. En efecto, lo que llevamos dicho sólo pone de manifiesto, por ejemplo, la causa de la imitación de las voces que han sido escuchadas recientemente,

proferuntur, nullis multo ante loquentibus. Psittaci enim & turdi sæpiissimè loquuntur, quæ semel, aut pluries audierunt, nemine loquente tunc, nec per multos dies ante, ea quæ ipsi cantillant. Cujus rei causam dico esse phantasma relictum à voce prolata in parte servatrice eorundem, præsentatum illi proportionali nostræ, qua cognoscimus abstractivè.

Cur plus uno tempore quàm alio psittaci & turdi quæ dicerunt cantillent.

Sed cur potiùs una hora quàm alia tales imagines ducuntur in partem illam syncipitis brutorum consimilem nostræ, & non aliæ, nulla alia reddi potest causa, quàm frequens motus spirituum & humorum scrinii imaginum servatricis, qui talia aut talia compellit exire phantasmata, qualia humor motus poscit, non enim aliter brutis accidit penès hoc, quàm nobis. Nam ut non rarenter nobis circa diversa meditantibus occurrit imago paterna, aut amici multo ante non visi, qua gaudio afficimur, prædictos cognoscentes abstractivè, quia tunc humor sanguineus dominabatur, excellebatque in cerebro, cui inditum est à natura, imagines rerum delectantium offerre cognitrici facultati interiori, ut melancholico humori in cerebro redundanti datum est, ea compellere phantasmata in anteriorem partem cerebri vehi, quæ mœrorem tristitiamque inferre possent: sic brutis accidit, talia aut talia phantasmata præsentari, qualia humor dominans, vel agilitas phantasmatis poscunt. Vel cùm quæ relata est causa deest, dicemus contingere potiùs unum phantasma, quam alterum præsentari potentiæ interiori cognoscenti: quoniam assidua meditatione nostra de re illa, quæ genuit imaginem seu phantasma, quod præsentatur, factum est, phantasma illud agilius, promptiusque cursui in partem anteriorem, quàm aliud ullum, ut frequentiùs vox aliqua prolata & in cerebrum bestiæ intrans, phantasma sui ipsius agiliùs reddit, quàm rarenter audita idque causa est somniandi frequentiùs ea, quæ interdiù acta sunt, quàm alia. Prout ergo humor, aut superfluitas, vel frequens meditatio vigilantis, aut introitus vocis per aures animalis plus minusve dominantur, sic phantasmatum exitus in anteriorem partem sequuntur, aut motum humorum, aut meditationem excitatorum, aut frequentem introitum vocis in aures in nobis & brutis, dum voluntas nostra oppositum non imperet, nobis enim dormientibus contingunt motus phantasmatum, prout dictum est, vigilantibus quoque & nolentibus præcipere accersiri potiùs imaginem hanc, quàm illam. Secùs cùm nobis placet plus patris (exempli causa) quàm matris imaginem cognosci.

Quæ relata sunt, inter reddendam hanc tertiam causam motuum brutorum, duplicem quæstionem physicam explanari poscunt. Prima, an phantasmata, seu imagines rerum, quæ asservantur in parte cerebri, quæ memorativa appellatur, corpora sint, an accidentia inhærentia substantiæ ulli interiori. Ubi etiam reddetur ratio, quæ movit physicos asseverare, esse servatricem facultatem, memoriam appellatam, sitam in posteriore cellula cerebri animalium. Secunda quæstio, quæ explananda se offert, est: Utrum phantasmata illa, quæ præsentantur potentiæ cognitrici interiori nostræ, cognoscantur ab ea ut objecta, an tantùm res, quæ genuerunt imagines illas, cognitione abstractiva percipiantur? Hæc ergo dissolvam primum dubia, deinde auspicabor reliquorum motuum

tuum

pero no da respuesta a la que provoca que se imiten las que llevan mucho tiempo sin ser oídas. Así, los papagayos o los tordos suelen proferir con cierta frecuencia, en sus canturreos, voces que escucharon hace tiempo. Yo digo que la causa de este hecho es el phantasma dejado, en la parte del cerebro que lo conserva, por la voz que en su día fue emitida, y que se hace presente de forma semejante a la que se manifiesta en nosotros de forma abstracta.

Por qué los papagayos y los tordos canturrean las cosas que han aprendido en un momento más que en otro.

Para el porqué de que tales imágenes –y no otras– son conducidas a la parte anterior de la cabeza de los brutos –como en la nuestra humana– en un determinado momento –más que en otros–, no se puede hallar otra explicación que el asiduo movimiento de la respiración y de los humores de la caja cerebral que conserva las imágenes –que obliga a salir a éstas, y a otras semejantes, como reclama el humor del movimiento. Porque, en esto, a los brutos les ocurre igual que a nosotros.

Así, ocurre, en muchas ocasiones, cuando meditamos sobre cosas diversas, que se nos presenta la imagen paterna o la del amigo –a los que no hemos visto hace tiempo– y con las que nos sentimos alegres. En este momento, el humor sanguíneo domina y destaca en el cerebro. Y así como la naturaleza otorgó a éste el poder mostrar a la facultad cognitiva interior las imágenes de las cosas agradables, también ha sido dado al humor atrabiliario –que circula abundantemente por el cerebro– el poder obligar a los phantasmas a dirigirse a la parte anterior del cerebro para provocar la pena o la tristeza. De la misma forma, sucede que en los brutos se presentan estos u otros phantasmas semejantes –según lo reclame la agilidad de éstos o el humor dominante.

Incluso cuando está ausente la causa referida, podemos decir que le atañe a un phantasma, más que a otro, hacerse presente en la facultad interior cognoscitiva. Y así como, con nuestra asidua meditación sobre lo que engendró la imagen o el phantasma, éste se hizo más ágil para desplazarse hacia la facultad mencionada –antes que a cualquier otra–, también alguna voz que ha sido emitida recientemente –y que se introdujo en el cerebro de la bestia– provoca más agilidad en su propio phantasma que en la que se escucha en contadas ocasiones. Precisamente por esto, se sueña más frecuentemente con lo que ha sucedido, o hecho, durante el día que en otras cosas. Así –según el humor, o la superfluidad del mismo, la frecuente meditación del que está despierto, o la entrada de la voz por los oídos del animal, y de la mayor o menor dominancia de todo ello– se producen la llegada de los phantasmas a la parte anterior del cerebro. Como también, mientras nuestra voluntad no ordene lo contrario, suelen producirse el movimiento de los humores por la meditación de lo que puede excitar o por la frecuencia de entrada de las voces en nuestros oídos o en los de los brutos. En efecto, y según ya hemos dicho, cuando dormimos se nos aparecen los phantasmas; pero, incluso estando despiertos, y sin que lo deseemos fervientemente, se nos aproxima una imagen más que otra –como, por ejemplo, cuando nos agrada más la imagen del padre que la de la madre.

Lo explicado –al exponer la tercera causa del movimiento de los brutos– exige que se aclaren dos cuestiones físicas. La primera, sobre si los phantasmas, o las imágenes de las cosas conservadas en la parte del cerebro que se denomina recordativa, son cuerpos o accidentes inherentes a una substancia interna. También habrá que explicar qué impulsa a los físicos a afirmar que se trata de una facultad conservadora –llamada memoria– y que está situada en una celdita de la parte posterior del cerebro de los brutos.

La segunda cuestión que hay que exponer es sobre si los phantasmas, que se manifiestan en nuestra capacidad cognitiva interna, son conocidos al percibir los objetos mediante un conocimiento abstracto o sólo se conocen las cosas que originaron aquellas imágenes.

Primero, voy a resolver estas dudas; después comenzaré a exponer la causa de los restantes movimientos

ſuum brutorum cauſam aſsignare.

Quomodò intuitivè & abſtractivè cognoſcamus.

Explicaturus animæ notiones interiores exterioreſque, omnibus hæc lecturis ſuadere volo, ea, quæ à me dicentur, vera futura, ſi, qui mentem meam his ſcriptis noverint, ſeſe cúm abſentia, aut præſentia cognoſcunt, ſic, pròut ego fateor, ſentire, aut intelligere ea, experti fuerint, ut ſum relaturus. Non enim hic agitur de ſitu orbis, ubi fidem docenti adhibere expedit, credendo mare certis in locis terram adeò undique inundare, ut prope adſit, ſi latius diſtenderetur, nihil animantibus relicturum: aliàs autem in tantum coire, ut ſi quidpiam plus cogeretur, terra ulteriorem maris digreſſum eſſet cohibitura. Sed actus animæ diſcutiuntur explicanturque: quorum quivis adeò conſcius eſt, ut Ariſtot. in exordio librorum de Anima, ſcientiam ejuſdem referat certiſsimam eſſe. Non ergo admiratione corripiatur ullus, ſi à communi omnium opinione coactus quandoque diſceſſero, in me non experiens ea, quæ illi dixerunt. Etiam animadvertens; nec ipſos illa, quæ protulerunt, ſenſiſſe: cúm impoſsibile eſſe ulli, id accidere, quod ipſi commenti ſunt, ſim probaturus.

Quid intuitiva & quid abſtractiva notitia.

Suppoſitis ergo ſinitionibus notitiæ intuitivæ abſtractivęque (prior enim eſt cognitio objecti ſuis ſpeciebus immutantis ſenſitricem facultatem, vel aliquo vim ſpecierum ſupplente, & poſterior objecti abſentis mediantibus phantaſmatis afficientis) primum quod illuſtrandum ſe offert eſt, quòd occaſionem fuiſſe plurimarum ambiguitatum & errorum complurium exiſtimo, ſcilicet: Quid ſit aliquam rem cognoſcere intuitivè, & quid abſtractivè. Putant enim fermè omnes, cognitionem intuitivam eſſe quod-dam accidens appellatum viſio, ſi oculis cernimus: aut tactio, ſi tactrice facultate ſentimus: aut olſactio, ſeu olfactus, ſi naribus olfacimus. Et in ſentientibus guſtandi, ac audiendi facultatibus idem accidens gigni credunt: abſtractivamque aliam cognitionem conſimilem prædictis eſſe exiſtimant. Differunt tamen, ut iſti referunt, quòd intuitiva rei præſentis eſt, eo modo, quo definivimus, eademque res ſenſata ſimul cum ſenſu exteriore ad ejuſdem productionem concurrit: abſtractiva verò rei abſentis, imagine rei ad ejuſdem formationem vim habente. Hanc imaginem Gregorius Ariminenſis ſecundo Sententiarum, quæſt. 2. diſtinct. 7. putat intuitivè cognoſci ab ea facultate interiori, quæ abſentia noſcit, re, quæ produxit, cognita abſtractivè. Alii diverſum credunt, cognitioneſque has, quæ notitia abſtractiva intuitivaque dicuntur, nonnulli putant ineſſe organis animatis, quibus ſentimus, alii toti diſtincto à ſuis partibus, vel tertiæ entitati, de quo agemus, alii verò, ipſi animæ. Omnes tamen conveniunt, non poſſe animam noſtram quidquam ſentire, aut intelligere, ſi ipſa ullo non afficiatur accidente realiter à ſe diſtincto. Nam credunt iſti id, quod modo non cognoſcebat, quia dormiens, nunc dicitur cognoſcens, quia vigilans, & aliquid cernens, aliquo diſtincto à ſe dici tale, quale eſt: quoniam ſi ſeipſa anima cognoſceret, & intelligeret, non eſſet potior ratio, quòd dormiens appelletur ſentiens, quàm vigilans.

Quomodo fiat notitia intuitiva & abſtractiva ut omnes opinantur.

Quid Gregorius Ariminenſis de notione phantaſmatis crediderit, & quod alii.

Etiam alia ratione idem roborare autumant, quia nullum album tale appellari ſciunt ſine albedine: neque ullum calidum ſine calore, accidentibus realiter diſtinctis à ſubjectis denominatis eiſdem. Ad

de los brutos.

[II. – CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO]

Cómo conocemos por intuición y por abstracción.

Al explicar las nociones internas y externas del alma, quiero dejar en el ánimo de todos los que van a leer este apartado que lo que voy a decir será la verdad. Quienes, por mis escritos, ya conocen mi forma de pensar y están de acuerdo con lo que digo o dejo de decir, sabrán comprender y entender, según creo, lo que voy a relatar.

Así, en este apartado no se tratará sobre la ubicación del mundo –cuando es conveniente que el docente recurra a la fe para creer y explicar, por ejemplo, que el mar inunda la tierra en determinados lugares hasta el punto que, dada su proximidad, si las aguas alcanzasen una mayor extensión, no quedaría nada para los seres vivos terrestres; como, por otra parte, si alguna cosa obligara al mar a concentrarse sólo en un punto, la tierra podría contener la dispersión de las aguas.

Pero los actos del alma se discuten o se explican –y cualquiera de éstos es tan seguro que Aristóteles, en el exordio de sus libros De Anima, dice que su conocimiento es muy exacto.

Así pues, que nadie se asombre si me veo obligado, en algún momento, a alejarme de la opinión común a todos –por no experimentar en mi lo que otros dijeron. Incluso advierto que ni ellos mismos han experimentado lo que han dicho y que, precisamente por ello, voy a demostrar que es imposible que a alguien le pueda ocurrir lo que han explicado.

Qué es noción intuitiva y abstractiva.

Supuestas las definiciones de noción intuitiva y abstractiva (en efecto, la primera es el conocimiento del objeto que modifica la facultad sensitiva con sus especies –o, si se quiere, algo que suple la facultad de éstas–; la segunda es el conocimiento del objeto ausente por medio de la acción del phantasma), lo primero que hay que aclarar es lo que yo considero fuente de numerosas ambigüedades y múltiples errores. Es decir: qué es conocer algo intuitiva y abstractivamente.

Cómo se produce la noción intuitiva y abstractiva, según opinión de todos.

Casi todos piensan que el conocimiento intuitivo es determinado accidente llamado visión –cuando vemos con los ojos–, o tacto –cuando sentimos con esta facultad–, u olfato –cuando percibimos los olores con la nariz. Y creen que se origina el mismo accidente cuando sentimos con las facultades del gusto y del oído. Y suponen que el otro conocimiento –el abstractivo– se produce de forma semejante. Sin embargo, dicen que ambos se diferencian en que el intuitivo es el conocimiento de la cosa presente, como ya lo hemos definido, y que ésta, con su juicio, se asocia al sentido externo para producir este conocimiento, mientras que el abstractivo es el de la cosa ausente y que se produce cuando la imagen de ésta tiene la facultad para formarlo.

Qué opinaron Gregori de Rímini y otros de la noción del phantasma.

Gregorio de Rímini –en el segundo libro de las Sentencias, tema 2, definición 7– considera que esta imagen se conoce intuitivamente por una facultad interior que conoce lo ausente después de haber sido conocida abstractivamente la cosa que se presentó. Otros opinan lo contrario. Y, al reflexionar sobre estos conocimientos –denominados noción abstractiva e intuitiva–, hay algunos que creen que se encuentran en los órganos animados con los que sentimos, otros piensan en un todo diferente de sus partes o en una tercera entidad –de la que, en su momento, trataremos– y hay quienes, finalmente, fijan la atención en la propia alma. Sin embargo, todos están de acuerdo en que ésta no puede sentir o entender nada si no actúa en ella algún accidente diferente a sí misma –ya que creen que lo que hace poco no conocía, porque dormía, ahora conoce y distingue algo porque está despierta (y se dice que ese algo es tal como es por tener algo diferente a sí misma –ya que, si el alma se conociera y entendiera a sí misma, no habría razón para decir que está dormida, sino despierta). Incluso opinan que todo esto se corrobora con otra razón, ya que saben que, por ejemplo, no se puede llamar a algo blanco si no hay blancura o cálido cuando no hay calor –accidentes realmente diferentes de los sujetos nombrados por los mismos.

eandem normam inferunt ipsi, fatendum fore, nullum cognoscens dici tale sine cognitione realiter distincta à cognoscente. Adducit Gregorius Arimin. citato in loco Augustinum pluribus in locis, præsertim in libris de Trinitate, id, quod retulimus multis verbis, asseverantem ut ipse credidit.

Hæc, quæ sub epilogo quodam à me sunt ducta de notitiis abstractivis,intuitivisque appellatis, explicant, quid apud physicos dicatur sentire, seu organo exteriore aliquid cognoscere. Non enim aliud esse creditur, quàm sentiens esse affectum sensatione intuitiva, si ab objecto præsente simul & potentia accidens illud, dictum sensatio,genitum sit: aut abstractiva, si ab imagine, seu phantasmate rei absentis notitia ortum duxerit. Sed cùm horum,quæ relata sunt,pauca, aut nulla vera esse existimentur, mihi incumbit, non tantùm modum, quo noscimus, diversum à præfato explicare, verùm & antecedentem ab omnibus fermè physicis receptum, veris, ac perspicuis rationibus divellere, ac improbare.

Authoris sententia explicans modum, quo sentimus.

Quæ ut expresfius percipiantur, contemplari decet, ab omnibus rebus, quæ sensibus exterioribus cognoscuntur, aliquid in organa facultatum sensitivarum induci: idque si diversæ rationis est à re gignente, species dicitur, ut quæ in medium,ac oculum inducitur à colore, aut quæ à sapore in gustandi organo generatur. Verùm si ejusdem rationis est cum producente, non propriè species dicitur, quamvis sensitricem facultatem sic, ut species, afficiat, sed nomen rei generantis sortitur, ut calor in tactrice vi genitus, calor ut ejusdem genitor appellatur, ipso deserviente ad sensationem, ut species coloris ad visionem. Hæc ab omni fermè Physicorum schola recipiuntur, excepto Okam, & ejusdem sequacibus, quos convicisse in nostro opere nedum ædito reor.

Ulteriùs scire convenit, hujusmodi species, aut accidentia consimilia genitoribus inducta in organa facultatum, quibus exteriora immediatè cognoscimus, nequaquam posse dici sensationes, ad hunc sensum, quòd ipsa sint forma sentientis, ut calor calidi,aut color colorati, aut figura figurati: quin ipsa esse immediatas causas sensationum, sine quibus sensationes naturaliter esse non possent, existimamus. Habent enim hæc se non aliter cum organis affectis, ut Aristot. secundo de Anima,text. Comment. 21. quam pes in generatione vestigii, aut sigillum ferreum in figuratione ceræ, sed horum nullum est forma figurati, absente enim pede, manet vestigium ejus in cinere: & remoto sigillo, non abest ceræ figura ab eodem relicta: ergo quid aliud dicendum restat, dici horum figuratorum formam? Quæ enim qualia dicuntur, non sine ipsis formis talia dici valent. Et cùm nihil in cinere, aut cera maneat, quo sic configurata prout sunt dicantur, præter talem modum se habendi illarum partium configuratarum, ergo ille modus forma dicendus est, & nihil aliud, id enim quamdiù durat, denominat rem figuratam prout est. Nec modum illum rei fingatis esse accidens ullum reale distinctum à re taliter se habente, ut infra discutietur, sed idem esse cum re configurata existimante.

Non sufficere indutionem speciei in organum ad sensationem fiendam nisi attentio adsit.

Tertiò perpendite, nequaquam sufficere organum sensitivum esse configuratum à re, quæ sentitur, ad hoc, ut ille modus se habendi organi appelletur sensatio, sed ultra id requiritur animadversio. In hoc enim sensatio differt à forma-

tio-

Siguiendo estas normas, deducen que hay que afirmar que ningún conocimiento debe ser considerado como tal sin el conocimiento realmente diferente de lo conocido. Gregorio de Rímini añade, además, en el anteriormente mencionado apartado, que San Agustín afirma –como el mismo cree– lo mismo que lo que nosotros hemos referido de su obra, con muchas palabras, especialmente en los libros De Trinitate.

Estas ideas sobre las nociones denominadas abstractivas e intuitivas ya las presenté en determinado epílogo y explican lo qué denominan los físicos sentir o, bien, conocer algo mediante un órgano externo. En efecto, se cree que la intuición no es otra cosa que el hecho de que el que siente ha sido alcanzado por una sensación intuitiva, siempre que el accidente –llamado sensación– se haya producido por un objeto presente unido a la potencia; por otra parte, la noción abstractiva se produce cuando ha sido originada por la imagen o el phantasma de la cosa ausente.

Pero, como ninguna, o muy pocas, de estas cosas son tenidas por verdaderas, me incumbe a mí no sólo explicar lo opuesto a lo dicho con anterioridad, sino también rechazar y desaprobar las explicaciones recibidas de casi todos los físicos.

Opinión del autor al explicar el modo con el que sentimos.

Conviene considerar con cuidado, para entender con mayor claridad lo que se va a explicar, que algo es inducido desde todas las cosas que son conocidas con los sentidos externos hasta los órganos sensitivos. Y se le llama especie cuando se produce de distinta naturaleza desde la cosa según aquella (la especie), por ejemplo, sea introducida en el ojo por el color o en el órgano del gusto por el sabor. Pero, si es de la misma naturaleza cuando se produce, propiamente no se denomina especie –aunque, como ésta, actúe sobre la facultad sensitiva–, sino que comparte el nombre de la cosa que provoca el efecto –como, por ejemplo, el calor producido en la facultad táctil (que se llama calor como el productor del mismo y que se sirve del mismo nombre para la sensación), o como la especie del color en la visión. Esto es aceptado por casi toda la comunidad de físicos, excepto por Ockam y sus secuaces –a los que pienso convencer con esta nuestra obra.

Además, es preciso saber que las especies de esta clase –o los accidentes parecidos inducidos por sus productores en los órganos de las facultades con los que conocemos de forma inmediata las cosas externas– en modo alguno se pueden denominar sensaciones con el mismo sentido que tienen las propias formas de sentir. Así, por ejemplo, el calor de lo cálido, o el color de lo coloreado, o la figura de lo figurado. Porque consideramos que éstas son las causas inmediatas de las sensaciones, sin las que, naturalmente, no pueden existir las mismas.

En efecto, según Aristóteles –en De Anima, libro segundo, texto comentado 21– estas sensaciones no se producen de ninguna otra forma que con los órganos afectos –como el pie en la producción de una huella o el sello en la formación de la marca sobre la cera–, aunque permanecen sin que estén presentes éstos –cuando el pie se aleja, la huella permanece en el polvo; si se retira el sello, su forma queda en la cera. Por consiguiente, ¿qué otro nombre se le debe dar a estas configuraciones, sino el de formas? Y aunque se dijera que no permanece nada en el polvo, o en la cera, de aquello con lo que se ha configurado, sino que es el modo de estar aquellas partes configuradas, a éste (al modo) se le debe llamar forma y no otra cosa –ya que, mientras perdura, da nombre a la cosa configurada tal como es. Y no supongáis que aquel modo de la cosa es algún accidente real diferente de ella –tal como se discutirá más adelante–, sino pensad que es lo mismo que la cosa configurada.

Si no está presente la atención, no es suficiente la inducción de la especie al órgano para que se produzca la sensación.

En tercer lugar, considerad que para que el modo de realizarse el órgano se llame sensación no es suficiente que el órgano sensitivo haya sido configurado por la cosa que se siente, sino que, además, es necesaria la atención. En efecto, la sensación difiere en esto de la forma que,

tione, quæ fit à sigillo, vel pede, vel quavis alia re sui figuram in rem aliam imprimente: quòd statim ut illa impressa est, res figurata appellatur ejus figuræ, cujus est. Quod organis sensitivis nostris nequaquam accidit. Illis enim configuratis, prout ab specie, vel re proportionali speciei fieri datum est, nedum sentientes dicuntur homines, nisi aciem mentis in rem illam, quam noscere volunt, vertant. Unde quasi in proverbium exiit, fortibus imaginationibus intenti, delapsa sub oculis non videmus. Nullus enim adeò stolidus erit, ut fateri velit, objectas res nostris sensibus, non eos afficere, cùm à sensu aliis intento non percipiuntur, eventibus ipsis oppositum docentibus. Non enim minùs calemus ab igne præsente, cùm calorem non percipimus, quoniam arduis negotiis vacamus, quàm cùm igni astantes, nullis rebus impediti calorem igneum noscimus.

Ex relatis manifestum restat, sentire nihil aliud esse, quàm organum facultatis sensitricis indebita distantia situm, ac sufficienter dispositum, affici ab specie sensati, vel ab homogenea qualitate ejusdem rei sensatæ, facultate, quæ sentit objectum, animadvertente. Unde sensatio dicenda erit ille modus se habendi sensus animadvertentis. Verum cùm adhuc hisce verbis mens non omninò capere quidditatem sensationis intelligit, ulteriùs explicetur ipsa, proferentes, sensationem intuitivam, esse notionem quandam rei corporeæ actu præsentis, vel immutantis actualiter, seipsa, vel alio sui vices supplente: notio enim, seu cognitio, nomen generis sortitur, superiorque est sensatione: cognoscere enim dicuntur tam sentientes, quàm intelligentes, ut voces istæ nunc significare volumus, quamvis aliter sentire de harum vocum significato, Arist. 1. *Posterior. cap.* 2. appareat. Sed non est, jam quod ita esset, nisi de nomine controversia. Notioque distincta rei præsentis nihil aliud est, quàm quædam certitudo, seu fides nostræ mentis talis existentiæ objecti sensati qualis est. Cum enim dicor videns distinctè colorem parietis præsentis, certus sum, colorem illum ibi esse, ubi stat, ejusque figuræ esse cujus est, & hoc tantùm parietem videre dicitur.

Solvuntur duo quæ attinentia ad sentire nostro.

Si quæsieris primum, an ad hoc, ut dicatur anima sentiens parietis colorem indigeat aliqua alia re præter attentionem, & affectionem factam in organo facultatis sentientis, & quòd sufficiat ille modus taliter se habendi animæ, ut ipsa dicatur sentiens, an quid aliud requiratur. Etiam si secundò interroges, an talis modus habendi animæ sit quid distinctum ab ipsa anima, an identificetur ipsi, ut sessio sedenti, vel figura figurato, ut priùs dixi?

Ad primum respondebo, quòd nihil aliud est (ut dixi) hominem cognoscere distinctè intuitivè aliquam rem, quàm animam illius esse certissimam existentiæ rei sitæ ubi est, visæ, aut gustatæ, aut quovis alio exteriori sensu perceptę. Quod non aliter fit, quàm ad affectionem organi animam informantem affici (eo modo quo indivisibilis substantia, potest) prout ipsum affectum est: quam affectionem in se animadvertens anima, dicitur videns rem, non enim aliud est videre rem, quàm vertere intuitum animam in suam affectionem. Ut si ceræ data esset facultas sensitiva, qua nosceret figuram sigilli ferrei actu imprimentis in eam, sola versione sui intuitus in figuram in se ipsam im-

por ejemplo, produce el sello, el pie o cualquiera cosa que imprime su forma sobre otra, ya que, tan pronto como aquélla se ha imprimido, la cosa configurada se denomina con el nombre de la figura de la que ha salido. Esto no ocurre con nuestros órganos sensitivos, pues han sido configurados en la medida en que se les ha permitido producirse por la especie o por alguna cosa semejante a ésta. Y se dice que los hombres sienten mucho más si no dirigen la agudeza de su mente hacia lo que desean conocer. Como dice el refrán, no vemos lo que hay ante nuestra vista si estamos dedicados con ahínco a profundos pensamientos. Y no creo que haya nadie tan estúpido que quiera confesar que las cosas ofrecidas a nuestros sentidos no actúan sobre éstos, cuando el sentido aplicado a otras cosas no las percibe, porque los resultados nos demuestran lo contrario. En efecto, no notamos menos calor por un fuego presente, aunque no lo percibamos por estar dedicados a negocios difíciles, que cuando lo sentimos por estar a su lado y sin que nos lo impida ningún asunto.

De acuerdo con lo explicado, queda claro que sentir no es otra cosa que el órgano de la facultad sensitiva situado a debida distancia y suficientemente dispuesto para ser afectado por la especie de lo sentido o, bien, por una cualidad homogénea de la cosa sentida, y con la facultad de atención para percibir el objeto. Por ello, habrá que llamar sensación al modo de presentarse el sentido de la atención. Pero si –a pesar de todas estas explicaciones– la mente no pueda comprender la "quididad" de la sensación, podemos aclarar más esto si añadimos que la sensación intuitiva es cierto conocimiento de la cosa corpórea que está presente con movimiento –o que ella misma cambia de acción, o que reemplaza su situación por otra.

Así pues, el conocimiento, o la acción de conocer, comparte el nombre de su condición y está por encima de las sensaciones, ya que, tanto los que perciben como los que entienden, se dice que conocen –tal como en este momento queremos dar a conocer estas palabras–, aunque sentir aparezca con un significado diferente al de otras voces en Aristóteles, I Posterior, Capítulo 2. Pero no se trata sobre una controversia de por qué esto es así, sino que es una cuestión de denominación. Y la acción de conocer, diferente de la cosa presente, no es otra cosa que una certeza, o creencia, de nuestra mente en la existencia del objeto sentido tal como es. En efecto, cuando digo que veo con claridad el color de la pared que está ante mi, estoy seguro que éste está allí donde está y es el de la figura que es –y a esto se le llama ver sólo la pared.

Se resuelven dos cuestiones que se refieren a nuestro modo de sentir.

De acuerdo con lo anterior, tú, lector, puedes exponer algunas preguntas. En primer lugar: ¿cuándo se dice que el alma percibe el color de la pared y si necesitaría de algo más que la atención y la influencia ejercida en el órgano de la facultad sensitiva, o, bien, le bastaría esa forma de conducirse la mente para decir que siente? En segundo, ¿si tal modo de comportamiento del alma es algo diferente de ella misma o se identifica con ella –como el asiento con el que se sienta, o la figura con lo figurado?

A la primera te contesto que no hay otra cosa que el hombre conozca con mayor claridad que el que su alma está muy segura de la existencia de la cosa situada donde se encuentra –y que la percibe con el sentido externo de la vista, del gusto o de cualquier otro. Y ello es así porque el alma está influenciada por la impresión del órgano –en la medida que éste ha sido afectado (con la misma capacidad que la substancia indivisible)– y, cuando el alma la advierte, se dice que percibe la cosa –ya que percibir algo no es otra cosa que cuando el alma transforma lo intuido en su impresión. Como, por ejemplo, si se le hubiera concedido a la cera la facultad sensitiva para conocer la figura del sello de hierro que la imprime y,

impressam, absque ulteriori affectione, figuram sigilli diceretur tunc sentiens, cum intuitum suum verteret in se, non se per hanc versionem noscens, sed sigillum, quod illam afficit.

Objectio contra authoris sententiam.

Si objicias adversus hanc nostram sententiam, quòd ego ipse, qui promisi nihil dicturus, quod quilibet in suis actibus non experiatur, fingo modum videndi, quem nullus in se experitur, cùm dico videntis animam intuitum suum vertere in se affectam ad affectionem organi animati, & aliorum sensuum organorum facultates dici eodem modo sentientes, cum vertit intuitum anima informans ea in se affectam ab objectis. Nam quilibet cùm videt colorem parietis, non aliud, quàm parietem coloratum videre se asseverat, & non, ut ego existimo, cernitur parietis color, visa scilicet ab anima affectione sua, quæ facta fuit à colore. Si enim sic accideret, ut ego retuli, duplicem cognitionem videntes habituri eramus: unam ipsius animæ cognoscentis se affectam: alteram ejusdem cognoscentis colorem parietis per quandam illationem, scilicet, quia ego in anima sic sum affectus, ergo color talis in tali distantia situs est. Quorum nullum quis unquam in se novit.

Solutio objectionis per asserta ab adversis.

Solvo quippè hanc objectionem ego, proferens objicientem decipi, cum credit, quòd anima vertens faciem suam (ut more Augustini loquar) in se affectam ab objecto ad affectionem organi, dicatur notio sui: quin existimo versionem illam animæ non terminari in seipsam ut in rem notam, cùm se nosse non vult, sed in rem exteriorem afficientem, ut sit illa animadversio animæ ratio & forma, quâ objectum extrinsecum noscitur, ipsa anima per sui animadversiouem tunc non se noscente[m]. Et ne me machinari impossibilia, & à captu hominum aliena existimetis, monstrabo quid simile ab omnibus physicis necessitate compulsis passim assertum. Credunt enim tam Gregorius Ariminensis, quàm cæteri, rem absentem cognosci abstractivè, imagine rei taliter afficiente potentiam interiorem, qua absentia cognoscimus, ut ipsa facultas interior dicatur noscens rem, quæ genuit illam imaginem: sic, quòd cognitio illa non terminatur in rem, quæ præsens afficit, sed in rem, quæ abest, & forsam jam non est. Et ipse Gregorius non tantùm hoc asseveravit, verùm quòd phantasma, seu imago interior intuitivè cognoscitur: & quòd unica cognitione anima intuitivè cognoscat phantasma, & abstractivè extrinsecum objectum: omnibus aliis physicis, quibus ego fidem adhibeo, oppositum credentibus, imaginem scilicet, aut phantasma, nequaquam cognosci. A quorum dictis ego non devio, cùm affirmo, quòd anima seipsam affectam ab objecto animadvertens, illa animadversione non dicitur noscens se, sed cognoscens objectum, quod affectionem producit.

Item nullus est, qui nesciat, colores cælestis arcus non esse veros, & tales, quales dijudicantur. Etiam multiplices colores colli columbarum adeò fictos esse, ut qui relati sunt. Ac non ob aliud fictos dici, nisi quia non sentiuntur res, quæ visionem efficiunt, sed diversæ, affecto organo à rebus, quæ sunt, & non sentiuntur, taliter, ut à rebus, quæ sunt, & cum immutant, sentiri sunt solitæ. Illa enim reflexio lucis solis, quæ in diversis nubis partibus soli oppositis fit, taliter oculum immutat, prout color puniceus, & rubeus, ac viridis immuta-

re

con sólo la transformación de su intuición en la figura impresa en sí misma –sin otra más–, se diría que percibe la figura del sello en el momento en que vierte en sí misma su intuición; y, mediante esta transformación, no se conoce a sí misma, sino al sello que actúa sobre ella.

Objeción contra la opinión del autor.

Si se objetara contra esta opinión –y puesto que yo he prometido que no trataría sobre nada que cualquiera no pudiera experimentar con sus propios actos–, paso a comentar sobre el modo de ver –que nadie experimenta en sí mismo– cuando digo que el alma del vidente vierte su intuición en sí misma, de acuerdo con la impresión recibida por el órgano vital –o por cualquier otro de los sentidos (denominados facultades sensitivas)–, del mismo modo que cuando el alma transforma estas cosas en sí misma, después de haber sido influenciada por los objetos.

Así, cualquiera, al ver el color de la pared, afirma que no ve sino una pared coloreada. Sin embargo, yo considero que no se ve el color de la pared, sino que es el alma la que capta la impresión del color. Y, en efecto, al ocurrir esto, los videntes tendríamos un doble conocimiento: el primero, el del alma influida (afectada); el segundo, el del propio color de la pared –de acuerdo con una conclusión: yo he sido afectado en mi alma y el color se encuentra a determinada distancia. Y jamás nadie ha reconocido en sí mismo nada de estas cosas.

Solución a la objeción por medio de la prueba de los contrarios.

Sin duda, podré resolver tal objeción diciendo que el que la presenta se ha equivocado cuando cree que se denomina conocimiento a la acción de transformar el alma en sí misma la fisonomía (como suele decir San Agustín) del objeto en conformidad con la actuación del órgano correspondiente. Y es que considero que la citada transformación en el alma no se finaliza en ella misma –como en una cosa patente cuando no se quiere conocer–, sino en la cosa exterior que actúa para que la razón y la forma del alma sea aquella atención (reflexión) con la que se conoce el objeto extrínseco. Y para que nadie pueda pensar que imagino cosas imposibles y ajenas a la capacidad intelectual de los hombres, mostraré por qué todos los físicos, indistintamente, se vieron obligados a defender algo parecido. Pero, tanto Gregorio de Rímini como otros, creen que se conoce la cosa ausente de forma abstracta (abstractivamente), obrando la imagen de la cosa sobre la propiedad interior –con la que conocemos lo ausente–, de tal manera que se dice que ésta (la propiedad interior) conoce la cosa que originó aquella imagen. Así es por qué el conocimiento no termina en la cosa presente, sino en la que está ausente o que, quizás, ya no existe. Y el propio Gregorio no sólo afirmó esto, sino también por qué se conoce intuitivamente el phantasma o la imagen interior y, además, por qué sólo con el conocimiento el alma conoce intuitivamente el phantasma y abstractivamente el objeto extrínseco. Sin embargo, hay otros físicos, y que merecen mi crédito, que piensan lo contrario. Es decir, que no se conoce la imagen o phantasma. Y resulta que yo no me aparto de lo dicho por éstos cuando afirmo que el alma se conoce a sí misma cuando, influida por el objeto, lo hace mediante una reflexión (atención) que no se denomina conocerse, sino conocer al objeto –que es el que produce la influencia.

Es más, no hay nadie que no sepa que los colores del arco celeste, tal como se distinguen, no son verdaderos. También los múltiples colores del cuello de las palomas son tan ficticios como los anteriores. Y se dice que son así porque no se perciben las cosas que producen esta visión. Ocurre que el órgano es alcanzado (influido) por cosas diferentes que existen y que no son percibidas del mismo modo como se suelen percibir las cosas que existen cuando cambian. En efecto, ocurre que, en las diversas partes de la nube que están opuestas al sol, la reflexión de la luz solar cambia a la vista en la medida en que suelen cambiar el color amarillo naranja, el rojo púrpura y el verde.

re assueverunt: ideòque & si cum deceptione, tamen judicamus iridem illis tribus coloribus variegatam, quorum nullo illa affecta est, de ipsa luce reflexa, ut de re non sensata, judicium nullum edentes, sed alterius rei sensationem non inducentis notionem habentes. Et lux etiam reflexa à diversis plumis columbæ diversum situm obtinentibus afficit visum prout illi diversi colores, qui putantur esse in collo columbæ, afficere sunt soliti, ut ii, qui non sunt, esse opinentur, eo, qui afficit, putà luce reflexa non cognita visu, quibus simile accidere animæ affectæ à re visa fatemur, cùm rem extrinsecam videt. Ipsa enim seipsa immutat, notionem non sui, ut lux iridis reflexa, sed objecti quod afficit inducens. Neque dumtaxat duobus exemplis ductis cognoscuntur ea, quæ sunt causæ sensationum, quod non ut objecta extrinseca sentiuntur: anima, quæ seipsam afficit, non cognita, verùm in quavis deceptione sensuum idem accidere, certi sumus. Nam si quis asseveret cùm Luna in eclypsi ejusdem apparet rubea hanc peregrinam affectionem, ipsa non recipiente, dicendam esse conspectam à nobis, falsa proferet. Si enim id sentiri dicitur, quod sui notionem infert in sensum, cùm Luna non talem sui sensationem inducit in sensu, qualem verè habet, sed diversam: ergo ipsa non est dicenda sentiri à sensu visus. Nisi id appellaveris, sentiri ab aliquo, quod organum sensus illius afficit: sive afficiens immutatione illa sentiatur, seu non, quod impropriè sentiri, dicetur.

Citatur Augustinus, ut quod eodem modo loquendi utatur, quo author.

Jurisperiti dicere solent, se erubescere, cùm sine lege loquuntur. Quo rubore persunderer ego, qui non adeò petulans sum, ut id affirmare ausim, quòd ratione primùm, deindè authore aliquo partim, aut in totum roborari non possit, nisi iis, quæ mox dixi, tueri possem. Primò ergo hæc ita se habere, ut asserta sunt, rationes ductæ, ac ducendæ probabunt. Secundò Augustinum hoc sensisse, adversosque nobis posse compelli idem dicere monstrabo. Porrò distinguitur in præsentiarum animadvertere animam aliquam rem à cognitione illius rei. Stat enim facultatem aliquam aliquid animadvertere, quod non cognoscit, ut de potentia interiore cognoscente abstractivè objectum sola animadversione modi se habendi animæ geniti à phantasmate absque ejusdem modi notione referebamus. Quod Augustinus innuisse decimoquinto de Trinitate per sex columnas à principio illius libri videtur, cum refert. [Detracto enim corpore, si sola anima cogitetur aliquid ejus est mens tamquam caput ejus, vel oculus, vel facies. Sed non hæc ut corpora cogitanda sunt: non igitur animam, sed quod antecellit in anima mens vocatur.] Ergo si aliquid in anima proportionatum oculis corporis scitur esse, non à ratione alienum erit, hoc quidquid est, de quo statim disseram, posse verti versus animam affectam, & sui animadversione non se noscens dici, cùm se nosse non vult, sed cognoscens rem, quæ primùm affecit ipsam, quæ res extrinsecum objectum est. Ut si Deus indidisset vim alicui enti, ut lapidi cuidam, qua statim, ut ipsum præsentaretur coram oculis sanis cujusvis hominis, ipse homo cerneret intuitivè solem, sive adesset, seu abesset ipse, per immutationem factam à lapide illo in oculos humanos, qua lapis non cognosceretur, sed sol præsens, aut absens intuitivè cerneretur.

Ne-

Y, por ello, aunque engañados, consideramos al arco iris diferenciado en tres colores –cuando, en realidad, la luz reflejada no ha producido ninguno de ellos (al igual que no se produce ningún juicio sobre una cosa no sentida si no se tiene un conocimiento de otra que provoque la sensación).

También la luz reflejada en las diversas plumas de la paloma, que ocupan lugares distintos en el cuerpo de ésta, afecta a la visión al actuar los diferentes colores que se piensa hay en el cuello del ave –de tal modo que se cree que son tales, sin serlo, porque incide la luz reflejada (no percibida a simple vista), al igual que cuando se llega a confesar que al alma influida por la cosa vista le ocurre lo mismo cuando ve la cosa externa. En efecto, ésta cambia en sí misma no su conocimiento, como la luz reflejada del arco iris, sino del objeto que actúa induciendo. Pero sólo con estos dos ejemplos que hemos presentado no se puede conocer cuáles son las causas de las sensaciones, puesto que no se perciben como los objetos externos. Estamos seguros que tampoco se ha conocido el alma, que obra en si misma, sino que ocurre lo mismo que con cualquier ilusión de los sentidos. Pues, mentiría el que afirmara que, cuando la luna aparece roja durante el eclipse, se debería decir que nosotros hemos visto esta peregrina impresión. Así pues, si se dice que se percibe lo que provoca en el sentido su conocimiento –cuando la luna no causa en el mismo la sensación que, en realidad, no tiene, sino otra diferente–, entonces no se debe decir que tal sensación se perciba por el sentido de la vista (a no ser que a esto se le llame percibir algo que actúa sobre el órgano de aquel sentido, o bien que se percibe lo que actúa con aquel cambio –transformación–, pues, si no, se dirá que se nota indebidamente).

Se cita a San Agustín –que se sirve de las mismas palabras que el autor para hablar de esto.

Los expertos en Derecho suelen decir que se sienten avergonzados cuando hablan sin respetar la ley. Y yo, aunque no soy tan petulante, sentiría mucha vergüenza si me atreviera a afirmar que puedo sostener lo que vengo relatando sin contar con la corraboración de los razonamientos o de las opiniones de algunos autores, total o parcialmente. Por consiguiente, en primer lugar, manteniendo lo dicho tal como se ha expuesto, se probará con razones –unas ya aducidas y otras por aducir–; en segundo lugar, demostraré que San Agustín lo ha comprobado, así como citaré el ejemplo de otros que, opinando lo contrario, se han visto obligados a decir lo mismo que nosotros.

A continuación, se aclara que el alma advierte alguna cosa –de entre las que están presentes– por el conocimiento de ésta, ya que subsiste una facultad que nota lo que no conoce –como, por ejemplo, la que referíamos al explicar el modo de comportarse el alma, originado por el phantasma, sin el conocimiento de propio modo– por una capacidad interior que conoce el objeto únicamente con la atención. Parece que esto ya lo había indicado San Agustín –en seis columnas, en De Trinitate, al principio del décimo quinto libro– cuando dice: "En efecto, si se considera sólo el alma –sin el cuerpo–, la mente es algo de ésta –como su cabeza, sus ojos o su rostro. Pero no se debe pensar en estas cosas como si fueran cuerpos, ya que la mente no se denomina alma, sino que es lo que se distingue en ella".

Por consiguiente, si se sabe que hay en el alma algo proporcional a los ojos del cuerpo, esto, sea lo que sea, no será ajeno a las explicaciones que voy a presentar inmediatamente y que, además, se puede transformar en el alma afectada y afirmar que no puede conocer por la atención, cuando no se quiere, sino que conoce lo que actúa sobre ella –que es el objeto externo. Vendría a ser, a modo de ilustración, como si Dios hubiera atribuido a algún ente –a una piedra, por ejemplo– una facultad para que, tan pronto como se situara ante la vista sana de cualquier hombre, éste vería intuitivamente un sol –tanto si estuviera cerca como lejos– mediante un cambio efectuado en la piedra ante los ojos humanos –por el que no se conocería ésta, sino que se percibiría, intuitivamente, un sol presente o distante.

Præsens, & afficiens potest non nosci, & esse idem ratio ut alia noscantur.

Neque eventum impossibilem existimetis: quia suppposui non cognosci quod præsens est: etiam absens intuitivè posse cerni: audientes tantam physicorum catervam primum imagini servatæ in absentia objecti tribuentem, quæ, ut retuli, non cognoscitur, re, quæ produxit, cognita. Secundò etiam citra miraculum sæpè contingente illis, qui tempore eclipsis solaris attentius solem speculantur, etiam ipsum oculis aversis intuentes. Sed quoniam scio posse hoc secundum cavillari, dicendo non intuitivam visionem illam solis esse, sed quorundam corpusculorum spirituosorum intra oculos vi solis illustratorum. Quia si intuitivè sol cerneretur, in situ, ubi est, conspiceretur, quod illis visionibus non accidit, ideò ducam eventus alios frequentiùs contingentes, quibus, quæ absunt, cernuntur intuitivè: hoc supposito, illud abesse dici, quod vel in tanta distantia situm est, ut quamtumvis medium esset ab omni opaco expers, ipsumque sufficientèr illuminatum, non posset in oculum sui species vitalitèr afficientes inducere: quia extra spheram activitatis illius objecti sic immutantis ipsi oculi siti erant: & hoc modo sæpè quæ absunt, cernuntur à myopia oculorum affectu laborantibus, interpositis per specillis inter oculos, & res, quas cernere non poterant sine illis, quia distabant, & illi propter malum affectum tantum proxima conspicere valebant, vel quod, & si organum facultatis visivæ intra spheram suæ activitatis contineat, non tamen in organum facultatis visoriæ suam actionem inducere potest, opaco aliquo intercluso inter rem videndam, & organum facultatis visivæ. Uti si proximus quis alicui rei cohiberetur illam conspicere: quoniam paries, vel aliud opacum interceptum esset inter rem, quæ videnda erat, & visum, quo interdiceretur visio. Et hoc secundo modo, quæ absentia sunt, etiam conspicere sæpè datur, velut si in fictili vase in sui fundo depicto figura Alexandri, vel alterius rei, conspici figura non concederetur, quia fictilis vasis paries esset impedimento deductioni speciei à fundo illius ad oculum usque, si per rectam lineam visio facienda esset: quæ figura modo non conspecta, statim conspicienda se offeret, si idem vas aqua repleatur, quod ante vacuum aqua erat, refractis speciebus à perpendiculari, ut perspectivi inquiunt, & sic oculum pertingere valentibus, quæ rectum iter agentes, oculum attingere non valebant. Nihil mirum ergo si vi naturæ id sæpè fiat, quod absens cerni valeat, à Deo id fieri posse concedi, quin absurdum aliud testari: potest enim Deus talitèr afficere oculum, prout species, quæ priùs non afficiebant, nunc aqua immissa in vase afficiunt. Hanc enim vim causæ efficientis, Deum posse supplere, nullus ambigit. Sed aqua in vase immissa valuit notionem intuitivam, figura priùs non visa, nunc gignere: ergo oculo sic affecto à Deo, etiam conspicietur intuitivè, quod non noscebatur.

Absentia posse nosci intuitivè.

Objicitur contra asserta scilicet, quòd Deus posse gignere notitiam intuitivam.

Si objeceretur, si ita esset, ut retuli, sequi, posse Deum decipere, quia valeret gignere notitiam intuitivam rei non existentis. Quod aut inconveniat, aut non, hic non indagatur, sed dato quàm maximè inconvenire, hanc objectionem solverem ego per id, quòd non sequitur, genita notitia intuitiva rei non existentis in oculum Petri, ipse testaretur illam rem quæ non est, sibi præsentem esse, qua assertione deciperetur Petrus, ergo

Lo presente y lo que actúa puede no conocerse, y existe la misma razón para conocer otras cosas.

Y no penséis, lectores, que este evento es teóricamente imposible, ya que, aunque falsamente, he dado por supuesto que no se conoce lo que está presente e, incluso, que se puede conocer intuitivamente lo ausente. Y, ello, en primer lugar, porque hemos escuchado a tantos físicos que lo atribuyen a la imagen conservada en ausencia del objeto –que no se conoce, como ya he dicho, aunque se haya conocido la cosa que la produjo.

Lo ausente se puede conocer intuitivamente.

En segundo lugar, porque también suele ocurrir con frecuencia, y sin que medie prodigio alguno, que los que observan con atención al sol, en el momento de producirse un eclipse solar, lo intuyen incluso cuando desvían la vista. Aunque sé que se puede recurrir a sofismas para explicar esto último, diciendo que aquella visión intuitiva no es la del sol –sino la de ciertos corpúsculos inmateriales que, por la fuerza de éste, deslumbra a los ojos. Pero, si se viera intuitivamente el sol en el sitio en el que está, se comprendería que no se producen tales visiones. Y, en consecuencia, voy a presentar otros eventos, que ocurren con bastante asiduidad, por los que se ven las cosas que están distantes –dando por supuesto que, al decir "distante", se incluye, también, lo que está a mucha distancia (tanta, que, estando lo suficientemente iluminado y sin que, por cualquier medio, se interponga algo opaco, no influirían en la vista las especies que actúan –ya que los ojos estarían situados fuera de la esfera de la actividad cambiante del objeto). Además, ocurre, frecuentemente, que las cosas que están distantes se ven con esfuerzo –por la miopía que, en mayor o menor grado, afecta a la visión–, aunque para resolver este inconveniente se pueden colocar unas lentes entre los ojos y las cosas lejanas –solucionando, así, el problema. Asimismo, tampoco hay capacidad visual si algo opaco se interpone entre la cosa que hay que ver y el órgano de la vista.

También existe otra forma peculiar de observación de ciertas cosas. Por ejemplo, cuando la figura de Alejandro, o cualquier otra, ha sido pintada en el fondo de un vaso de arcilla. Si la visión fuese en línea recta, no se podría apreciar; pero si se llena con agua el recipiente, inmediatamente se ofrecerá a la vista la figura –ya que, al refractarse perpendicularmente ésta, se produce lo que se denomina perspectiva. Así, el ojo puede alcanzar las especies que no pueden ser vistas en línea recta. Y no es nada extraño que, si esto sucede por una facultad natural –que permite ver lo que no está junto a nosotros–, sea Dios el que lo concede –y resultaría absurdo afirmar lo contrario. En efecto, Dios puede actuar en la vista, según las especies, de tal manera que las que antes no actuaban, sí lo hacen al introducir agua en el vaso. Y nadie duda que la facultad de la causa eficiente puede suplir a Dios. Sin embargo, el agua que ha llenado el recipiente ha podido producir el conocimiento intuitivo –aunque antes no se haya visto la figura. Por consiguiente, Dios actúa en la vista hasta tal punto que, incluso, se hace visible lo que no se observaba (conocía) con anterioridad.

Se hace una objeción a lo dicho; es decir, al hecho de que Dios podría causar un conocimiento intuitivo.

Si se objeta sobre lo que acabo de decir, se puede deducir que Dios puede engañar por ser capaz de causar un conocimiento intuitivo de una cosa que no está. Pero esto, sea o no un inconveniente, no se debería investigar aquí y ahora. En cualquier caso, y dado que representa un gran reparo, yo podría resolver la objeción por medio de algo que no se deduce lógicamente: si se origina una noción intuitiva de una cosa que no está a la vista de Pedro, éste afirmará que tiene presente la cosa que no está; pero Pedro errará al afirmar esto.

ergo Deus deceptionis causa foret, & deceptor dici posset. Nam quòd non sequatur, patet. Quia ignorantia Petri potiùs fuisset causa deceptionis illius, quàm Deus ipse. Si enim Petrus doctus esset, scivisset potuisse Deum fecisse illum intuitivè noscentem rem non præsentem: & si hoc sibi compertum esset, affirmasset, verum esse rem, quam intuitivè novit, adesse, nisi à Deo fuisset notio intuitiva illius rei in se Petro infusa, qua conditione addita, jam non deciperetur Petrus, immò vera scivisset. Nam si hoc suffecisset ad appellandum Deum deceptorem, quòd notione aliqua in nobis genita cognosceremus rem aliam esse, quàm est, passim deceptor dicendus esset, qui talem naturam facultati videndi tribuit. Quòd si lux certo modo refracta in nube oculum afficiat, hominem cogit cognoscere arcum tricolorem in ea parte nubis esse, ubi nullus color est. Et si rem per ingentem à se distantiam sitam homo videt, multò minorem, quàm sit, cognoscit: quæ etiam notiones intuitivè, & fallaces sunt, ut illa, de qua agebamus. Sed Deus in relatis naturis hominibus collatis, non fallax dicitur, sed summè verus est: ergo nec faciendo hominem cognoscentem intuitivè, quod non est, fallax dicendus erit.

Quæ dicantur sensationes deceptoriæ, & quæ non.

Et quia de deceptione contingente in visu circa res, quæ quam maximè distant, tetigimus, scire expedit, quòd secundum meam sententiam hujusmodi cognitiones, quibus magnitudines aliæ, quam sunt, judicantur, & aliæ hujus generis, quæ deceptoriæ cognitiones dicuntur, non possunt verè dici, esse eorum objectorum, quæ sunt, sed eorum, quæ non sunt. Ut enim sæpius dixi, non inconvenit, quod non est, cognosci, aliquando ut non existens, aliàs falsè, & deceptoriè, ut existens. Non enim sequitur, est notum, ergo est, plusquam, est homo mortuus, ergo est.

Quippè qui lunam conspicit, eam non majoris quàm pedalis diametri judicans, & cognoscens, non verè cognoscere visione illa lunam dicetur: quòd si ipsam videret, non multò tota terra minorem diametrum ejusdem esse cognovisset. Nam ut qui in nube colores esse, qui non sunt, visu existimans, decipitur, & non videns colores existentes, sed qui non sunt, verè dicitur: ita, qui lunam minorem quam sit, cognoscit, nequaquam verè lunam videns, & cognoscens dicendus erit, sed eam, quæ non est, percipiens. Nisi opinetur aliquis ut dixi, illud dicendum cognosci, quod afficit potentiam sentientem, & cùm luna suis speciebus immutet visum, eam appellandam visam existimet, in qua opinione decipietur. Jam enim non exiguis exemplis probavimus, non pauca afficere facultatem sensitivam, quæ non cognoscuntur, & inter reliqua phantasmata relicta in absentia objectorum immutantia facultatem interiorem cognoscentem abstractivè duximus: quæ sic afficiunt, ut sua affectione eadem non cognoscantur, sed illa, quæ ipsa genuerunt.

Objectionem quandam cõcedit author, ut verum probantem.

Objici posse adversus nos videtur, sequi ex dictis, tantùm verè dicenda cognosci, quæ exactè talia qualia sunt, cognoscuntur: & cùm, quæ plus justo, ut verè dignoscantur, absunt, non exactè percipiantur, sequetur fermè omnia, quæ sentire aliquo ex sensibus exterioribus dicimus, non verè dici sensibus exterioribus percipi. Nam potior pars eorum, quæ sentiun-

En consecuencia, Dios sería el causante del engaño y se le podría llamar engañador. Pero está claro que no se puede deducir así, ya que, más que el propio Dios, ha sido la ignorancia de Pedro la causante del engaño.

En efecto, si Pedro fuese un sabio sabría que Dios habría podido hacer que él conociera la cosa que no está presente, y, de haberlo sabido, afirmaría que era verdad que la cosa que conoció intuitivamente estaba a su lado. Y sería así porque Dios habría infundido a Pedro el conocimiento intuitivo de la cosa. Y, con esta condición, Pedro ya no se equivocaría –más aún, habría conocido la verdad.

Además, si por el hecho de provocar en nosotros cierto conocimiento para que podamos percatarnos que una cosa es diferente de lo que es, se llama engañador a Dios, hay que calificar de la misma forma a quien atribuyó tal naturaleza a la facultad de la visión. Porque, por ejemplo, la luz refractada de una forma determinada en una nube actúa sobre la visión de manera que el hombre reconoce el arco tricolor en la parte de la nube donde no existe ningún color.

Por otra parte, ocurre, también, que si cualquiera de nosotros observa una cosa situada a muchísima distancia, la vemos mucho más pequeña de lo que en realidad es, por lo que estamos ante otro caso en que el conocimiento intuitivo es tan engañoso como en los ejemplos anteriores. Pero, los hombres, en sus relatos sobre la naturaleza, no llaman falaz a Dios, sino que es reconocido como la Suprema Verdad. Así pues, por el hecho de que el hombre pueda conocer intuitivamente lo que no está, no hay que llamar embustero a Dios.

Qué sensaciones se denominan engañosas y cuáles no lo son.

Y puesto que hemos abordado el engaño que se produce en la visión con respecto a las cosas que, sobre todo, están distantes, conviene saber, según mi opinión, que los conocimientos engañosos se producen, fundamentalmente, en relación a los objetos ausentes, a los que no existen y a los que pueden presentarse falsa y engañosamente.

Si alguien, al contemplar la luna, considera y reconoce que ésta no tiene un diámetro mayor que el de un pie, tendrá que aceptar que no la está viendo tal como es en la realidad, porque, si la viera tal como realmente es, sabría que su diámetro no es mucho menor que el de toda la tierra.

Pues, así como es verdad que se equivoca el que cree ver en una nube unos colores que no están en ella –y no ve colores que existen, pero que tampoco están–, también hay que decir que quien está viendo la luna menor de lo que es no la ve ni la conoce de verdad, sino que la percibe como lo que no es. A no ser que alguien opine, como ya he dicho, que se debe denominar "conocer" a lo que afecta a la facultad sensitiva y, además, crea que, cuando la luna modifica con sus especies la visión, haya que decir que "ha sido vista" –en lo que se equivocará.

Porque ya hemos demostrado, con abundantes ejemplos, que numerosas cosas que no se conocen afectan a la facultad sensitiva; y entre las que se conocen hemos aducido a los phantasmas que se advierten en ausencia de los objetos y que modifican la facultad interior que conoce abstractivamente. Y éstos actúan de tal modo que, por su influencia, sólo se conocen las cosas que ellos mismos originaron.

Para probar la verdad, el autor admite cierta objeción.

Puede parecer que se puede objetar en contra nuestra que, de acuerdo con lo explicado, se deduce que hay que aceptar que sólo se conoce realmente cuando se ven las cosas tal como son, y que las que están muy distantes no se perciben con exactitud, por lo que muchas cosas que se conocen por los sentidos externos no pueden percibirse en verdad. Y que, en efecto, una parte considerable de las cosas que se conocen no son percibidas

tiuntur, non exactè percipiuntur. Quam consequentiam ut bonam concederem ego, & simul consequens. Nisi impropriè illud vocaveris cognosci, quod afficit facultatem congnoscentem, & si in sui exquisitam notitiam cognoscentem non trahat.

Priusquam ulterius procedam in solvendis dubiis, quorum solutioni incumbo, explicare decet Augustini sententiam ductam ex decimo quinto de Trinitate, affirmantem in anima esse mentem, velut caput, aut oculum, aut faciem, dicendo intelligendam esse, ut ipse Augustinus innuit, non partem quantitativam ullam in anima esse fingendam, quæ caput, aut oculus, sive aliud peculiare membrum sit, sed animæ nostræ diversas facultates esse illa quæ finguntur membra diversa motrix, concoctrix, irascibilis, concupiscibilis, & sentiens, ac intelligens, quæ ultima mens dicitur: atque hæc postrema, mens appellata, adeò libera est, ut posit quandoque sese mens in absentium, aut præsentium cognitionem vertere: nonnumquam aliquorum præsentium notioni adeò attentè vacare, ut aliorum objectorum astantium cognitioni non incumbat, ut suprà dicebamus: etiam sui ipsius notioni operam dare, omnibus aliis cognitionibus posthabitis.

Improbatur communis opinio de modo sentiendi.

Universa, quæ retuli, si (ut decet) perpendantur, omnes doctores de actibus animæ agentes hoc dumtaxat convincere debet, asseverare animam ipsam talitèr se habentem, tantùm universas notiones suas esse: cùm sæpè contingat, ipsam adeò attentè animadvertere aliquam figuram elegantèr depictam, ut nihil, quod illi astet, præter figuram videat, visione, nequaquam, accidens distinctum ab anima esse, valente. Namque si accidens esset genitum naturalitèr à facultate visoria, & objecto, ut communis physicorum schola testatur, sequeretur, universas res oculis objectas, necessariò esse conspiciendas, quantumvis contemplationi figuræ pulchræ depictæ incumberet visus. Consequentia probatur. Quia si productio visionis, quod accidens realitèr distinctum ab anima est, naturalitèr gignitur à facultate visiva, & præsentia objecti ut hi credunt, cur potiùs figura, cujus contemplationi vacat visus, generat accidens illud, dictum visio, quàm alia, quæ visui objiciuntur? Quippè si dixeris, quòd anima valdè intenta visioni unius figuræ non potest generare aliam, hoc nihil valere, vel ex hoc constat: primò, quia ignis non imbecillior est ad producendum unum ignem quàm mille. Etiam quia si aliquod instrumentum præter organum ad hujus visionis productionem, putà spiritus visivi à cerebro missi necessarii essent ut attentio fieret, cùm maximè incumbit visus contemplationi figuræ, oculos illis abundare certum est. Organum enim illud, quod ullam exercet operationem, ad se trahit spiritus, quibus perficiatur, vel anima eosdem mittit. Ob ergo organi defectum, aut spirituum penuriam, nequaquam dici potest attentionem deesse, aut visiones illas non fieri. Neque in potestate voluntatis est non videre, quæ objiciuntur, cùm visio naturalitèr producatur. Ergo, ut prædixi, omnia, quæ coram oculis præsentantur, conspicienda erant; cum omnes causæ, quæ requiruntur, adsint. Anima enim ipsa, quæ concurrit ad generationem visionis figuræ, adest, & cætera adesse probavimus, ergo visio aliorum

exactamente tal como son. Por mi parte, aceptaría como buena esta sucesión –y al mismo tiempo como lógica– si no se denominara impropiamente "conocer" a lo que afecta a la facultad cognoscitiva y si no se incluyera en su más exquisita noción este vocablo –"conocer".

Antes de proseguir resolviendo las dudas –en cuya solución centro todos mis esfuerzos–, es conveniente explicar la opinión que presenta San Agustín, en el decimoquinto libro de su obra De Trinitate, por la que afirma que la mente se encuentra en el alma como en el cuerpo están la cabeza, los ojos o la faz.

Así, hay que decir que se debe entender que en el alma no hay nada equivalente a alguna parte cuantitativa –como la cabeza, los ojos o cualquier otro miembro del cuerpo–, sino que la mente conforma una de las diferentes operaciones de nuestra alma –motriz, digestiva, irascible, concupiscible, sensible, pensante– que informan a los diversos miembros. A la última de las citadas –la pensante– la denominamos "mente". Y es tan libre que, en cualquier momento, puede dar forma al conocimiento de lo ausente o de lo presente, con la capacidad, a veces, de estar tan desprovista de atención, para conocer algunas de las cosas presentes, que no se esfuerza por conocer otros objetos que estén cerca, según hemos relatado anteriormente. Incluso, una vez que ha postergado todos los demás, puede aplicarse a su propio conocimiento.

Se rechaza la opinión general sobre el modo de sentir.

Si se examinara detenidamente todo lo que he explicado, tendría que ser suficiente para convencer a todos los doctores que tratan sobre los actos del alma para afirmar que ella se conduce de modo que es todo conocimiento, aunque a veces ocurra que ésta observe alguna figura primorosamente pintada con tanta atención que no percibe nada de los que subsiste en ella, excepto su aspecto externo –visión no esencial– y que es un accidente distinto del alma. Pues, si éste hubiera sido producido naturalmente por la facultad visual y por el objeto –como es opinión común de todos los físicos–, se deduciría que todas las cosas colocadas ante los ojos se deberían contemplar, necesariamente, tal como la vista trata de observar cualquier figura primorosamente pintada. Y se demuestra la consecuencia. Ya que si la prolongación de la visión –que es un accidente realmente distinto del alma– se produjera naturalmente por la facultad de la vista y la presencia del objeto –según creen los físicos–, ¿por qué la figura, de cuya contemplación está ociosa la vista, genera aquel accidente, denominado visión, más que otras que están colocadas ante los ojos?

Por otra parte, quien diga que el alma atenta a la visión de una figura no puede producir otra, se equivoca por lo siguiente: primero, porque, por ejemplo, el fuego no es más débil por producir uno sólo que mil; segundo, porque todo lo que se presenta ante la vista debe ser visto si están presentes todas las condiciones requeridas –y que ya se han relatado con anterioridad. En efecto, la propia alma, que concurre en la creación de la visión de la figura, está presente

objectorum, ultra notionem figuræ, gignenda erat, quod non contingit.

Solutione adversariorum authoris sententiam roborari.

Nihil enim restat, quo huic rationi facere satis possit, prætérquam dicere, attentionem animæ deesse ad visionis productionem, & hanc non fieri ab spiritibus: Animam enim requiri ad visionis generationem ij dicent, sed non quomodocumque habentem, sed aut nulli rei valdè attentam, aut ei, cujus visioni incumbit. Quam solutionem recipio ego ut sufficientem. Et sciscitor ab his: quid sit illa animæ attentio, sine qua visio gigni non potest? Si dixerint, quòd sit aliquod accidens distinctum ab ipsa anima: quæro cùm ad productionem visionis figuræ illud in anima sit, cur non sufficiat ad producendum aliorum objectorum visiones? Si respondeatur, quamlibet rem visam indigere peculiari attentione, quæram iterum, quis attentionis genitor est? Si dixerint objectum, & facultatem visoriam, & animam, hoc verum esse non potest. Quia ubi alicui rei conspectæ immodicè vacamus, & alias subditas oculis non conspicimus, illa omnia coëunt, & visio non gignitur, ergo aliquid aliud præter hæc tria requiritur ad attentionis productionem. Si id fateantur, dicentes alio accidente afficiendam esse animam ad attentionis generationem: quæram quæ causa sit genitrix illius alterius accidentis requisiti ad generationem attentionis? Si aliquam prædictarum trium protulerint, putà objectum, aut facultatem, aut animam, mox quæram, cur potius genitum fuit illud accidens præcedens attentionem concurrentem ad generationem visionis figuræ elegantis, quàm ad productionem attentionis requisitæ ad cognitionem domus præsentis affabre fabricatæ? Et cùm nulla possit reddi ratio, nisi singendo aliud accidens requiri, quo potius in illam attentionem quàm in aliam determinetur, in infinitum procedendum esse dicere compelluntur isti. Restat ergo nequaquam dicendam esse attentionem animæ accidens ullum ab anima distinctum, sed eandem volentem taliter se habere circa illud objectum, qualiter non se habet circa alia, dici sui ipsius attentionem. Ergo si hoc, sine quo visio celebrari non potest, modum habendi animæ certum esse probavi, cur visionem ipsam etiam modum habendi animæ non appellabimus, ut est?

Diversi modi habendi animæ, tàm cum sentit, quàm cum vult attenta esse, & alii.

Si à me interroges, quid sit ille modus habendi animæ dictus attentio, & quo differat ab alio modo dicto visio, & modi habendi animæ diversas res videntis quid sint, & quo inter se distent: dicam me eos modos non cognoscere à priore, sed à posteriore per effectus diversos, sed conjectari eos proportionales esse diversis sitibus corporum nostrorum, & prout nobis conceditur infinitos situs, ac ubi infinita mutare, syncathegorematicè quidem, id est, non tot, quin plura, ita ipsi animæ permissum est infinitis modis se habendi affici. De quibus omnibus fusè statim dicetur, ac postmodum etiam perficietur, ubi Augustini decreta nostris palàm favere monstrabitur.

Puto me sufficientèr explicasse veritatem hujus negotii hucusque perperam intellecti, etiam cuivis perito physico monstrasse, bruta sentire non posse, cùm ex dictis, ac dicendis necessariò eliciatur si ipsa sentirent, animas eorundem modo dicto cognituras objecta animadvertentes, scilicet affectiones in sensu factas ad affectionem or-

y, también, las restantes condiciones.

Se reafirma la opinión del autor, resolviendo la de los que se oponen.

Ya no queda ningún otro argumento para contestar al anterior razonamiento, excepto añadir que la atención del alma participa en la producción de la visión y que ésta no se realiza por medio de espíritus. Aunque los que se oponen a nosotros podrán decir que, si bien se requiere del alma para generar la visión, no es determinante el modo como ésta se manifiesta, sino que lo que importa es que el alma esté muy atenta a la visión que le incumbe. Y considero esta solución suficiente. Pero yo les preguntaría, ¿qué es la atención del alma sin la que no es posible que se produzca la visión? Y si ellos me respondieran que es algún accidente distinto de la propia alma, les volvería a preguntar: ¿cómo es que ese accidente, si se encuentra en el alma cuando se genera la visión de la figura, no es suficiente para producir las visiones de los demás objetos? Si me contestaran que cualquier cosa que se ve precisa una concreta atención, les preguntaría de nuevo: ¿quién produce la atención? Si me respondieran que el objeto, la facultad de la vista y el alma, resultaría que no podría ser verdad –pues resulta que, cuando nos detenemos en exceso en la contemplación de alguna cosa y no dirigimos la mirada a otras que están ante nuestra vista, todas ellas se agrupan y no se produce la visión clara. Por consiguiente, se requiere alguna otra cosa, además de las tres ya mencionadas, para que se produzca la visión. Si aceptaran esto, diciendo que otro accidente tiene que afectar al alma para la producción de la atención, volvería a preguntarles: ¿qué causa produce este otro accidente? Si dijeran que alguna de las tres mencionadas –es decir: el objeto, la facultad de la vista y el alma–, al instante volvería yo con esta pregunta: ¿por qué el accidente que afecta al alma para producir la atención se ha originado para la visión de una figura primorosa, antes que para el conocimiento de una cosa presente fabricada con maestría? Y como no se podría dar ninguna explicación –excepto que se suponga que se requiere otro accidente para fijar la atención más en una cosa que en otra–, los objetores estarían obligados a admitir que hay que proseguir hasta el infinito. Por consiguiente, resulta que no se debe decir que la atención del alma sea algún accidente distinto de ésta, sino que ella misma se manifiesta voluntariamente –como, así, su propia atención ante determinado objeto y no ante otros. Luego, si todo esto no es posible que se efectúe sin la visión, he demostrado que existe cierto modo de manifestarse el alma. Y, ¿por qué no vamos a denominar a la propia visión modo de manifestarse el alma, cuando lo es?

Diferentes modos de manifestarse el alma –tanto cuando siente, como cuando desea estar atenta, y otros más.

Si tú, lector, me preguntas cuál es ese modo de manifestarse el alma, llamado atención, en qué difiere del otro, denominado visión, y del que hace que se manifieste el alma que ve las diversas cosas, y, además, en qué se diferencian entre sí, te diré que yo no los conozco "a priori", sino "a posteriori" por diversos efectos. Sin embargo, hay que considerar que éstos son semejantes a las diversas situaciones de nuestros cuerpos y según se nos permita posiciones infinitas –donde vayamos cambiando infinitamente– y, por cierto sincategorema, no tantas, sino muchas más. Así, se permitió que la propia alma se manifestase afectada por infinitos modos –que vamos a explicar ampliamente de seguido, completándolos con la relación de las opiniones de San Agustín (que favorecen claramente a las nuestras).

Pienso que, hasta ahora, he aclarado suficientemente la verdad de lo que haya podido ser malinterpretado en este trabajo. Incluso he demostrado a todos los expertos físicos que los brutos no pueden sentir, ya que, de acuerdo con lo dicho y con lo que queda por decir, se puede deducir necesariamente que, si éstos sintieran, sus almas, al advertir los objetos, los conocerían del modo que se ha explicado. En resumen, los animales no pueden percibir las influencias recibidas en el sentido, según el órgano afectado,

organorum, cùm non ſenſationibus accidentibus, neque alio modo, quam dicto, poſsint animalia ſentire, quæ facultas tantum animæ ſeparabili à corpore convenit, ut infra oſtendetur, cum de immortalitate animorum in fine hujus operis tractabimus. Sed antequam de ullis alius rebus agam, explicare placet, an modi habendi animæ, ſint quid diſtinctum ab ea, an non.

Solutio dubii.

Hoc ſecundum dubium, ut dixi ſciſcitabatur; an modus ille habendi animæ noſcentis objectum extrinſecum, qui formalis cognitio eſt, eſſet aliquid extrinſecum ab ipſa anima, an identificaretur eidem, ſolaque ratione diſtingui diceretur. Cui breviter reſpondemus, affirmantes, ut prædiximus, non realitèr, ſed ratione ipſa differre. Impoſsibile enim exiſtimamus, cognitionem ullam eſſe rem diſtinctam entitativè à cognoſcente: quod verum eſſe in ſenſationibus exterioribus in præſens exactè probemus.

Senſationes exteriores non eſſe quod realitèr diſtinctum ab anima probatur.

Pro quo primò ab adverſis interrogatur, an illa qualitas, quæ viſio, aut olfactio, aut quævis alia ſenſatio exterior appellatur, ſit accidens corporeum, exiſtens totum in toto; & pars in parte: an ſpirituale, totum toti, & totum cuilibet parti adſtans. Si primum dicatur, eo videre, aut ſentire, ullum quantum nullus poſſet, ut mox colligam, & ſpirituale nequaquam eſſe probabo: ergo nullius naturæ eſſet, quod entibus contingere implicat. Si enim ens eſt, alicujus naturæ eſſe tenetur: & inter ſpiritale, & corporeum nullum eſt medium: ergo ſi nullius harum naturarum eſt, reſtat non eſſe. Quòd ſi corporeum eſſet accidens, viſio, nequaquam, poſſemus ſenſationibus his quantum aliquod cognoſcere. Sic deducitur. Sit paries albus centupedalis longitudinis, ac latitudinis, coram oculis Petri, aut Pauli adſtans, producens viſionem in oculum Petri, aut Pauli, quam extendi in partem centralem cryſtallini, ſeu glacialis humoris, idem enim ſunt, ſi ibi viſio ſit, aut in cruciatione nervorum opticorum, ſi illic viſio perficitur, neceſſariò eſt conſitendum, cùm accidens corporeum ipſa ſit, ſequendo eorum placita, extenſum ergo illud accidens in prędictas partes cryſtallini humoris quædam pars dextram illius afficit, aliam ſiniſtram. Ulterius ergo medietate dextra tantùm medium objectum ad ſui productionem concurrens percipietur, & ſiniſtra aliud medium cognoſceretur: & nihil erit in nobis, quo dextrum, ac ſiniſtrum perciperemus, neque quid quod de centupedali illo colore judicium elicere poſſet: cùm nulla pars illius organi viſorii poſsit de univerſo colore, ſed de ſua medietate aſſeverare, deeſt enim cuilibet parti ſenſatio alterius, ſine qua illa, quæ produxit ſui ſenſationem, ſentiri non poteſt. Implicat enim aliquid ſine ſatione ſentiri. Neque hoc argumento tantùm probatur non poſſe centupedalem colorem cognoſci, ſed neque ſemipedalem, aut ullum quantumvis parvum quantum ſic colligendo, cognoſci deducitur. Nam ſenſatione medietatis ſiniſtræ cryſtalloidis tantùm dimidius color generans eam ſentitur: ergo medietate medietatis ſenſationis tantùm quarta pars totius coloris percipietur, & altera medietate alia quarta totius coloris videbitur, & nulla parte tota medietas dignoſcetur: cum nulla unica pars ſit, quæ utraque medietate medietatis ſenſationis ſit affecta: ſine qua affectione, ſenſatione

cuando no perciben con sensaciones accidentales, ni con otro modo que el mencionado, ya que la facultad de sentir sólo se acomoda al alma que es independiente del cuerpo –según se mostrará más adelante, cuando tratemos, al final de esta obra, sobre la inmortalidad del alma. Pero, antes de pasar a otro tema, he decidido hacer comentarios sobre si los modos de manifestarse el alma son algo distinto de ésta o no.

Solución de una duda.

Tal como ya he advertido, se suscita, en esta segunda duda, si el modo de manifestarse el alma que conoce el objeto externo, que es el conocimiento corriente, será algo extrínseco a ésta o si se identifica con ella, pudiéndose decir que se distingue sólo con la razón. Respondemos con brevedad, afirmando, como ya se ha comentado, que no se distingue realmente a no ser con la propia razón. En efecto, consideramos imposible que algún conocimiento sea una cosa distinta entitativamente de lo que conoce. Y, ahora, podemos demostrar con exactitud que esto es verdad en las sensaciones externas.

Se prueba que las sensaciones externas no son algo realmente distinto del alma.

Si los que opinan en contra de este razonamiento preguntan si la facultad de la visión, olfato, o cualquier otra sensación externa, es un accidente corpóreo que constituye un todo en el todo o una parte en la parte, o si es espiritual, el todo de todo o el todo de cualquier parte, tendrán la siguiente respuesta: en cuanto a lo primero, nadie puede ver o sentir ninguna cantidad –como más tarde deduciré–; pero, además, demostraré que tampoco es espiritual. Por consiguiente, no sería de ninguna naturaleza, porque, de lo contrario, implicaría que le acontecería como a los entes. Y, de ser un ente, nadie puede negar que tendría que ser de alguna naturaleza. Pero, hay que considerar que entre lo espiritual y lo corpóreo no hay nada intermedio. Luego, si no es de ninguna de las dos naturalezas, resulta que no existe.

Así, si la visión fuese un accidente corpóreo no podríamos conocer con las sensaciones cantidad alguna. Se puede deducir, por ejemplo, de la siguiente manera: si una pared blanca de cien pies de largo y ancho estuviera ante los ojos de Pedro o cerca de los de Pablo, cuando se produce la visión de la misma en el ojo de ambos –prolongándose hasta la parte central del cristalino o humor acuoso (pues son la misma cosa), en el caso de que allí se centre la visión, o bien hasta el lugar donde se agrupan los nervios ópticos, si es donde se completa ésta– tendríamos necesariamente que confesar que, si la visión es un accidente corpóreo, al prolongarse éste hasta las partes citadas del humor cristalino, una parte afectaría a la parte derecha y la otra a la izquierda. Así pues, sólo se percibiría la mitad del objeto en la derecha y la otra mitad en la izquierda. Pero, en nosotros no se encontraría nada con lo que pudiéramos percibir lo derecho o lo izquierdo, ni con lo que hacer juicio alguno sobre un color del tamaño de cien pies –ya que ninguna parte del órgano de la vista podría aseverar un color considerado en su conjunto, sino algo intermedio, pues la sensación carece de cualquier otra parte y, sin ésta, no se puede percibir lo que produjo aquella (ya que entonces se supondría el poder sentir algo sin sensación).

Y, con este argumento, no sólo se demuestra que no hay posibilidad de conocer un color de cien pies, sino que ni tan siquiera se puede conocer alguno de medio pie –deduciendo, sucesivamente, cualquier cantidad más pequeña. En efecto, con la sensación de la mitad izquierda del cristalino solamente se percibiría la mitad del color que la produce. Luego, con la mitad de media sensación sólo se percibirá la cuarta parte del color total, y con la segunda mitad se verá la otra cuarta parte. Y no se conocerá toda la mitad con ninguna parte porque no existe ninguna única parte que haya sido afectada

ne dicta, color quantus sentiri secundum eos non valet. Eodem astu colliges tantùm punctum quantorum cognosci visione. Et eisdem rationibus tantùm punctum tactorum sentiri à tactu, & aliorum objectorum sensationes tantùm punctorum, non quantorum fore probatur, quo nihil absurdius.

Ratio 2. contra eos, qui testantur sensationes esse accidētia realitèr distincta ab anima sentiente.

Secundò interrogo, an sensationes eæ, quæ accidentia distincta à sentiente ab adversis appellantur, perfectiores sint objectis producentibus, an minùs perfectæ, vel æquè ut objecta producentia perfecta sint. Nullum horum esse posse probavimus: ergo sensationes qualitates distinctas à sentientibus dari nullus mentis compos affirmavit. Non posse ullum ex his ultimis accidere, probare non immoror, quod notum sit, sensationes, quæ vitales immutationes sunt, perfectiores esse accidentibus producentibus notitias sensitivas. Primum ergo nec dici posse probemus per hoc, quod nihil perfectiùs se producere possit, qui enim quid non habet, conferre illud non valet: ergo objecta, quæ perfectionem sensationum non habent, tribuere ea sensationibus non potuerunt.

Huic rationi forsan tibi facilis apparebit responsio, dicens, non à solo objecto gigni notitiam, sed ab objecto simul, & facultate cognoscente, ut Beatus Augustinus propè finem noni libri de *Trinitate* retulit, dicens: [Ab utroque enim notitia paritur, à cognoscente, & cognito.] Et etiam dices, quòd non tantùm ab objecto, & facultate sensitrice fiat notitia, sed quòd in visione lux, quæ spiritalior ipso colore est, concurrit ad productionem visionis. Sed horum quodlibet verum esse non posse, probatur.

Quia vel objectum, & facultas sentiens si ad notionem producendam ambo conveniunt, producunt notitiam ut causæ partiales accidenralitèr concurrentes ad ejusdem productionem, vel ut totales, & altera in alterius virtute, ut causæ, quæ essentialitèr subordinatæ dicuntur, ceu sol, & homo in generatione hominis. Non primum, cùm illius mesis causis concedatur eam partem quantitativam effectus posse producere, quam in genere causæ sortiuntur. Si enim tres homines æqualium virium traherent trabem, quam nullus, neque duo movere poterant, cuivis concedetur, posse trahere tertiam trabis partem. Et per idem simile, si duo objectum, & facultas conveniunt in productionem notitiæ, ut hujusmodi causæ, quælibet earum medietatem quantitativam constituet. Sed medietatum sensationum quælibet pars est perfectior essentialitèr colore, aut calore, aut sapore producentibus, ergo se perfectius essentialitèr producent hujusmodi objecta: quod fieri non posse, probatum linquimus.

Si enim opinans species coloris, aut saporis, fore perfectiores objectis producentibus, minusque materiales ipsis esse existimas, & has immediatè concurrere ad productionem notitiæ putas, indeque contingere, non ab imperfectiore, sed perfectiore produci notitiam: etiam hoc attestans, deciperis primò. Quòd cùm vitare inconveniens unum niteris, in aliud ejusdem formæ incidis. Torquetur enim statim argumentum relatum ad speciem perfectiorem colore, aut sapore producente: quanto magis, quòd neque ob id, quòd minus sensibilis species objecto gignente est, ideo perfectior dicenda venit, non enim insensibilior, quia spiritalior est,

por ninguna de las dos mitades de la mitad de la sensación. Y sin esa influencia no se puede percibir, con la mencionada sensación, la cantidad de color.

Con este mismo ardid podrías deducir, lector, una parte mínima de lo que se percibe con la vista. Y con los mismos razonamientos se demuestra que se siente sólo una mínima parte de las cosas que se sienten con el tacto. Y de la misma manera serán las sensaciones de otros objetos (sólo de una mínima parte, no del total –lo cual sería bastante absurdo).

Segundo razonamiento contra los que opinan que las sensaciones son accidentes realmente distintos del alma que siente.

Hay otra pregunta sobre si esas sensaciones –que mis oponentes llaman accidentes distintos de lo que sienten– son menos, más, o tan perfectas como los objetos que las producen. Ya hemos demostrado que esto no tiene por qué ser así. Ninguna persona cuerda ha afirmado que las sensaciones presenten cualidades distintas de lo que sienten. No me voy a demorar en demostrar que no puede ocurrir lo anterior, porque es sabido que las sensaciones –que son modificaciones vitales– son más perfectas que los accidentes que producen los conocimientos sensitivos. Así pues, vamos a probar que no se puede decir lo primero porque no se puede producir nada más perfecto que sí mismo y, además, porque el que no tiene nada no puede conferir aquello. Por consiguiente, los objetos que no tienen la perfección de las sensaciones no han podido proporcionar ésta a aquellas.

Seguramente, lector, podrás dar una fácil respuesta a este argumento diciendo que no se crea la noción sólo por el objeto, sino, a la vez, por el objeto y por la facultad cognoscitiva –según explicó San Agustín casi al final del noveno libro De Trinitate, cuando dice: "En efecto, la noción se produce por el que conoce y por lo conocido". Incluso podrás argumentar, también, que no sólo se produce la noción por el objeto y por la facultad sensitiva, sino, además, porque en la producción de la visión interviene la luz –que es más inmaterial que el propio color. Pero paso a demostrar que cualquiera de estas últimas cosas no puede ser verdad.

Porque si ambos –el objeto y la facultad sensitiva– concurren para producir el conocimiento, pueden dar lugar a la noción actuando de dos modos: uno, como causas parciales que se unen accidentalmente; otro, como causas totales –la una en la naturaleza de la otra, y viceversa– (causas denominadas subordinadas –como, por ejemplo, el sol y el hombre, en la creación de éste).

El primer modo no puede ser –aunque se reconociera que las causas de aquel resultado pueden producir la parte cuantitativa del efecto que comparten según la naturaleza de la causa. Así, por ejemplo, si tres hombres, con igual fuerza cada uno, arrastraran una viga de madera que ni uno de ellos, ni siquiera dos, podría mover, no sería aventurado reconocer que cada uno, o todos, pueden arrastrar la tercera parte del madero. Y mediante el mismo símil, si los dos –el objeto y la facultad sensitiva– concurren como causas parciales que se unen para producir la noción, cualquiera de ambas constituirá la mitad cuantitativa. Pero cualquier parte de la mitad de la sensación es esencialmente más perfecta que el color, o el calor, o el sabor, que las producen, y, en consecuencia, objetos del mismo tipo producirán sensaciones más perfectas esencialmente que ellos. Y ya hemos demostrado que esto no se puede producir.

En efecto, si tú, lector, opinas que las especies del color, o del sabor, son más perfectas que los objetos que las producen –considerando, además, que son menos materiales que los mismos y que ellas concurren inmediatamente en la producción de la noción– y de ello deduces que ésta se produce no más imperfectamente, sino más perfectamente, también te equivocarás al afirmar esto. Y si tratas de evitar sólo este inconveniente, caerás en otro de la misma naturaleza. Pues, al punto de cambiar el argumento referido sobre la especie más perfecta que el color o el sabor que la produce, errarás tanto más –porque no por el hecho de que la especie sea menos sensible que el objeto que la origina, se debe decir que es más perfecta (puesto que no es más insensible porque sea más inmaterial

est, ut Angelus homine: sed insensibilior, quoniam magis ad non ens, quàm objectum accedens, dicitur, quod imperfectioni datur, ut prima materia, (si verùm est eam esse) insensibilior omnibus creaturis est, imperfectiorque eisdem.

Alio medio probatur non posse ab objecto & potentia oriri sensatio ut hucusque opinatum fuit

Secundo modo non posse convenire ad generationem notitiæ objectum & facultatem, probatur, quòd in hujusmodi genere causarum essentialiter subordinatarum, inferior non minus perfecta est effectu: homo enim generans, homine genito imperfectior non est, etiam quòd inferior causa à superiori pendet, ut homo à sole: sed horum utrumque deest objecto: hoc enim non æquè perfectum ut sensatio est, quæ vitalis immutatio dicitur: neque pendet à facultate sensitrice in esse, neque in conservari.

Id, quoque quo diluebatur argumentum nostrum, luci & colori conferendo perfectionem æquipollentem notioni, cui cum colore tribuebatur productio sensationis, præteritis cavillis imbecillius est. Primò, quod lux non æquè perfecta ut sensatio est. Secundò, quòd sapori, & aliis objectis producentibus sensationes sine luce ulla conceditur facultas producendi, cùm hæc absque luce sensationes inducant.

Augustin.

Augustini sententiam, quam, ut faveant suis partibus, adducunt ex 9. lib. de Trinitate, nihil eisdem favere, vel ex hoc patet, quòd ibi gigni notitiam ex cognoscente & cognito non in alium sensum recipiendum est, quam, ut si dicatur, ex cera & sigillo ferreo gigni in ceram figuram, quæ non distat à re figurata. Scriptis antecedentibus sufficienter ostendisse me existimo sensationes si accidentia essent, non de genere eorum, quæ corpori insunt, appellanda, neque esse. Sed quòd neque de illis sint, quæ spiritalia dicuntur & sunt, probandum restat.

Quòd unica evidenti ratione colligitur. Nullum corporeum potest spirituale partialiter, vel totaliter gignere: sed objecta sensuum exteriorum sunt corporea (insunt enim corporibus) ergo in sensationum generationem minimè concurrent. Antecedens pro majore probatur. Quia differunt plusquam genere spiritale & corporeum, & disparata plusquam homo & lapis sunt. Objectis ergo nequaquam in productionem sensationum venientibus, restat à sola vi sensitrice sensationem gignendam: quæ si corporea esset, etiam afficere eam non valeret, ratione relata. Si verò spiritalis incorporeaque sit, neque ea re indigere, ut sentiat, fatendum est, quam ipsa sola in se producit. De quibus post redditas universas causas motuum brutorum fusius agemus.

Incipit solvere tria retro quæsita dubia.

Distulimus solvere tria dubia, quæ supra quæsita fuere, ut in hos spatiosissimos campos speculationis actuum animæ vagari liceret. Ad eorumdem ergo solutionem redeundo, in memoriam revoco legentes, primum dubium ambigisse, utrum imagines, seu phantasmata relicta ab his, quæ sensibus exterioribus apprehensa fuere, sint corpora, an accidentia, quæ ulli parti interiori insunt. Cui facere satis incipio, duabus assertionibus mihi verissimis veritatem ostendendo.

Phantasmata quod sint probatur primumque, ac secundum dubium ex tribus solvuntur.

Prima est, nequaquam posse esse accidentia inhærentia animæ hujusmodi phantasmata. Secunda, quòd sive sint corpus, seu accidens inens corpori, corpus, cui insunt, necessariò se junctum ab homine ipso esse, etiamsi intra cerebrum ipsius contentum sit.

–como, por ejemplo, el ángel en comparación con el hombre–, sino que se dice que es más insensible porque se aproxima más al no ente que al objeto al que se le atribuye la imperfección –como la materia prima, si es verdad que existe, es más insensible que todas las criaturas y más imperfecta que ellas).

Se demuestra –por otro medio– que la sensación no puede originarse desde un objeto y una facultad, como se ha opinado hasta ahora.

En lo que concierne al segundo modo, antes citado, hay que decir que en la producción de la noción no pueden concurrir el objeto y la facultad sensitiva, porque en este tipo de causas, esencialmente subordinadas, la inferior no es menos perfecta que la realización. Así, el hombre que engendra no es más imperfecto que el engendrado. Incluso es así cuando se da el hecho de que la causa inferior depende de la superior –por ejemplo, el hombre del sol. Además, en el objeto no existe ninguna de las dos. Y, en efecto, éste no es tan perfecto como la sensación, que se denomina modificación vital, y su existencia y conservación no depende de la facultad sensitiva.

Este argumento –que también refutaba el nuestro– es aún más débil que los sofismas que he rebatido con anterioridad –porque confiere a la luz o al color la perfección equivalente al conocimiento, al que juntamente con aquel se les atribuía la producción de la sensación. Y tiene tan poca fuerza porque: en primer lugar, la luz no es tan perfecta como la sensación; en segundo, porque el sabor y otros objetos productores de sensaciones tienen la facultad de producirlas sin luz alguna –ya que estas sensaciones se inducen si ella.

San Agustín.

Para apoyar sus opiniones, los que se oponen a mis argumentos presentan la de San Agustín, extraída del libro 9 De Trinitate, que en nada les favorece. Incluso, según éste, queda patente que se debe entender que la noción es originada por el que conoce y lo conocido, no con otro sentido diferente a como se produce en la cera la figura –por la propia cera y el sello de hierro, de acuerdo con el ejemplo que ya comenté en anteriores páginas– y que no es distinta de la cosa configurada. Así pues, considero que, con lo dicho, he puesto suficientemente de manifiesto que si las sensaciones fueran accidentes, no deben ser denominadas de esta manera aquellas que se encuentran en el cuerpo.

Y esto se deduce por un motivo evidente. Lo corpóreo no puede originar nada inmaterial –total o parcialmente. Sin embargo, los objetos de los sentidos externos son corpóreos (puesto que están en el cuerpo) y, por consiguiente, participan muy poco en la creación de los sentidos. Lo anterior se demuestra con mayor claridad porque aquellos difieren más que lo inmaterial de lo corpóreo –ejemplo: el hombre y la piedra. Consecuentemente, si los objetos no concurren en la producción de las sensaciones, resulta que sólo la facultad sensitiva debe originar la sensación. Y ésta, si fuese corpórea, no podría actuar sobre ella por el motivo referido. Además, si fuera inmaterial o incorpórea –y no la necesitara para sentir– habría que decir que ella la produce en sí misma. Pero sobre esto trataremos más ampliamente, después de haber explicado todas las causas de los movimientos de los brutos.

Se comienzan a resolver las tres dudas suscitadas con anterioridad.

Hemos diferido la resolución de tres dudas suscitadas anteriormente porque nos hemos permitido recorrer los muy dilatados campos de la especulación sobre los actos del alma. Por consiguiente, para su resolución, recuerdo a los lectores que la primera duda versaba sobre si las imágenes o los phantasmas, dejados por las cosas que fueron captadas por los sentidos externos, son cuerpos o accidentes que no están en ninguna parte interior. Y voy a empezar a explicarlo mostrando la verdad con dos aserciones –a mi juicio muy veraces.

Se demuestra qué son los phantasmas y se resuelven la primera y la segunda de las tres dudas planteadas.

La primera, que los phantasmas no pueden ser accidentes inherentes al alma. La segunda, que –bien sea un cuerpo, o bien un accidente dentro de él– necesariamente el propio hombre los ha incorporado en su cerebro.

Prima pars duabus rationibus probatur. Prior ſit, cognoſcente & cognoſcibili in diſtantia requiſita ad cognitionem ſitis,& cognoſcente nulli alteri rei intento, neceſſariò ſequitur cognitio. Sed anima cognoſcens eſt, & phantaſma cognoſcibile, ad ſenſum ſupra explicatum: ergo ſemper phantaſmata, cum à cognitione cæterarum rerum vacamus, noſcenda erant. Cujus oppoſitum millies experimur. Fortaſsis ſolves, dicendo animam adeò liberam eſſe, ut veluti ſibi licet, ſe non noſcere, niſi cum vult, ipſa ſibi ſemper aſtante: ita eidem fas eſſe, non noſcere phantaſmata ſibi inhærentia, niſi cùm ei placet, ea cognoſcere. Quod minimè verum eſſe, eventus docent. Nobis enim nolentibus, & circa alia meditantibus, offeruntur non raro ſemel aliqua phantaſmata rerum olim cognitarum, & iterum alia, velut coram oculis corporis excitatis, & ad viſionem promptis. Sæpiſsimè ſi in viis, aut foro ſtamus, ſeſe offerunt videnda, quæ ipſos oculos videre, compellunt. Ergo non potentiæ illi interiori cognitrici licebit, adeò liberam eſſe circa cognitionem phantaſmatum, prout eſt circa cognitionem ſui.

2. Ratio quâ probatur phantaſmata non eſſe accidentia animæ inhærentia.

Secunda ratio ſit. Si imagines rerum quandoque ſenſu exteriori perceptarum eſſent accidentia animæ inhærentia, non eſſet unde ratio ulla aſsignari poſſet, cur, percuſſo occipite vulnere inſigni, contingat, aut omnium, aut quamplurium rerum præteritarum memoriam amitti, etiam cur eiſdem partibus morbis nonnullis læſis præfatum ſymptoma contingat. Nam ſi ad cognoſcendum ſe anima prompta eſt, etiam ad percipienda phantaſmata ſibi inhærentia prompta ſutura eſt, quantumvis corpus, cui ineſt, malè affectum ſit: ſed ſeipſos noſcunt complures, qui aliorum memoriam deletam habent, ergo alibi, quàm in anima ſita ſunt ea, quibus abſentia cognoſcimus.

Phantaſma eſſe quod ab homine ſejunctum & in homine incluſum probatur.

Secunda concluſio, quæ reſerebat ſejunctum ab homine neceſſariò futurum eſſe illud, quod phantaſma appellatur, ſeu accidens corpori illi ſejuncto, ſeu corpus ipſum ſejunctum phantaſma ſit, facilè per modum corollarii reſtat probata, rationibus ductis. Si enim animæ non inſunt phantaſmata, neque corpori animato adhærere poterunt. Conſequentia probatur. Interrogando, an corpus animatum, cui inſunt phantaſmata, ſit pars vim cognoſcentem habens, aut non. Si primum, ſtatim inſurgunt univerſa, quæ relata ſunt, ſcilicet, ſemper phantaſmata eſſe percipienda. Si ſecundum dicatur, impoſsibile eſſet ullum abſens cognoſci. Hæc ultima conſequentia probatur. Hoc, quod phantaſma eſt, cognitionis abſentium cauſa dicitur: ſed hoc accidens inens parti humanæ non cognoſcenti, non poteſt migrare de illo ſubjecto in aliud, ſed ibi non cognoſcibile eſt, ergo in æternum incognoſcibile erit. Ni decipior, ſufficienter hæc omnia collecta ſunt: tantum ſupereſt probare illud, quod eſt, vel cui ineſt phantaſma ſejunctum à vivente eſſe, quod unico verbo probatur. Si animæ accidens id non eſt, nec corporis animati accidens, ergo neque pars ulla corporis erit: omnes enim verè animati corporis partes animatæ ſunt. Si ergo corporis animati pars nulla eſt, & intra corpus ipſum eſſe neceſſariò fatendum eſt: cùm eventus probet in poteſtate noſtra eſſe cognoſci abſentia, quæ olim viſa, vel audita fuere, cùm volumus: cui poteſtati, quæ extra corpus ſunt, non obtemperant, ſed tantùm nonnulla in corpo-

La primera aserción se explica con dos argumentos. El primero es que se deduce necesariamente el conocimiento cuando el que conoce y lo cognoscible están situados a la distancia requerida para conocer y, además, sin prestar atención a ninguna otra cosa. Pero, de acuerdo con el sentido de lo relatado con anterioridad, el alma es la que conoce y el phantasma es lo cognoscible. Así pues, cuando estamos libres de otros conocimientos, los phantasmas se tendrían que conocer siempre. Esto se podría explicar diciendo que el alma es tan libre que, así como le está permitido no conocer lo que está ante ésta –a no ser que quiera–, también puede no conocer los phantasmas inherentes a ella –a no ser que le plazca conocerlos. Pero la realidad nos enseña que esto no es toda la verdad, ni siquiera la mayor parte de ella. En efecto, sin que nosotros lo deseemos, y mientras pensamos en otras cosas, a menudo se nos presentan algunos phantasmas de cosas conocidas en otro tiempo como si hubieran sido convocados y dispuestos ante nuestra mirada. Y es que muy frecuentemente se nos ofrecen para ser vistas las cosas que fuerzan a ver a los propios ojos. Por consiguiente, la facultad interior cognoscitiva no podrá ser tan libre para conocer a los phantasmas, en la medida en que éstos están en su conocimiento.

Segundo argumento con el que se explica que los phantasmas no son accidentes inherentes al alma.

Paso a desarrollar, a continuación, el segundo argumento que explica la primera aserción.

Si las imágenes de las cosas percibidas alguna vez por un sentido externo fueran accidentes inherentes al alma, no habría donde poder establecer razonamiento alguno. Porque, por ejemplo, si el occipucio hubiera recibido una herida –incluso insignificante–, o fuese dañado por los efectos de alguna enfermedad, ocurriría que se perdería la memoria de todas o de la mayor parte de las cosas pasadas. Pero si el alma está dispuesta para conocerse, también lo estará para percibir los phantasmas inherentes a ella –aunque el cuerpo en el que está haya sido alcanzado por alguna enfermedad. Aunque muchos de los que se reconocen a sí mismos tienen borradas otras cosas de su memoria. En consecuencia, en otra parte –que no es el alma– están situadas aquellas cosas con las que conocemos lo ausente.

Se explica que el phantasma es lo separado del hombre y contenido en él.

La segunda conclusión –por la que se ha dicho que lo separado del hombre será necesariamente aquello que se denomina phantasma, o accidente lo separado del cuerpo, o que el propio cuerpo es lo separado del phantasma– queda explicada suficientemente por medio de este corolario con los argumentos aducidos. En efecto, si los phantasmas no están en el alma, tampoco podrán estar en el cuerpo animado. Se prueba la consecuencia al preguntar si el cuerpo animado, en el que están los phantasmas, es el que tiene la facultad cognoscitiva o no. Si se dice que lo primero, al instante surge todo lo que se ha explicado –es decir, que los phantasmas deben ser percibidos siempre. Si lo segundo, se dirá que es imposible conocer nada que está ausente. Se explica la segunda consecuencia por lo siguiente: lo que se denomina phantasma se dice que es la causa del conocimiento de las cosas ausentes. Sin embargo, este accidente –que se encuentra en la parte humana que no conoce– no puede emigrar de un sujeto a otro –porque allí no será cognoscible (siendo, en consecuencia, siempre incognoscible). Y, si no estoy equivocado, todo se ha deducido con claridad. Ahora sólo falta explicar qué es el phantasma y dónde se encuentra separado de lo animado. Lo voy a hacer en pocas palabras.

Si este accidente no está en el alma, ni tampoco en el cuerpo animado, resultará, entonces, que no podrá estar en ninguna parte de éste –ya que todas las partes del cuerpo son animadas. Y, si no se encuentra en alguna parte del cuerpo, habrá que dar por supuesto que se halla en su interior.

Los hechos demuestran que, siempre que lo deseemos, tenemos la facultad de conocer lo ausente (lo que en otro tiempo fue visto u oído), aunque las cosas situadas fuera del cuerpo no se someten a esta potestad –sino sólo algunas de las contenidas en él.

pore contenta: ergò de horum numero fore phantaſma neceſſariò dicendum eſt. Quod aut erit pars ſpirituoſa ſic configurata, prout ſpecies rerum ſenſatarum illam configuraverunt, & ſic non accidens, ſed corpus taliter configuratum erit: cùm figura à re figurata non diſtinguatur. Aut accidens genitum in ſubſtantia illa vaporoſa ab ſpecie rerum ſenſatarum, quod veroſimilius eſt, dicetur: ſervabuntque hæc duo accidentia ſpecies, ſcilicet, genita ab objecto, & illa, quæ ſpiritui inſeritur, normam luminis ſecundarii & primarii.

Quæ ſit cauſa motus phantaſmatis potius uno tempore quam alio.

Porrò cùm nobis excitatis occurrunt, ut diximus; cùm volumus à multo tempore viſa, aut audita, etiam dormientibus in ſomnia quamplura viſuntur, nobis nihil imperantibus. Hæc corpuſcula, quæ phantaſmata ſunt, motorem aliquem habitura ſunt, quem voluntatem imperantem motum in excitatis, & libero utentibus arbitrio eſſe reor. Hæc enim cùm vult revocare in memoriam patris defuncti imaginem, à cella illa, quæ in occipite ſita eſt, ubi phantaſmata reconduntur (ſive ipſa in cellam illam impulſa ab ſpeciebus ea producentibus ſint, ſeu ab anima illas partes informante aliqua vi, & aliquibus inſtrumentis, in cellam præfatam ducantur) corpuſcula illa appellata phantaſmata in partem anteriorem cerebri revocat, ipſa, ut dixi, voluntas, ubi facultas cognoſcens abſentia, per præſentiam ſuorum phantaſmatum cognitionem ejus rei, cujus phantaſma eſt, concipit. In dormientibus tamen & præter propoſitum aliqua meditantibus motor voluntas non eſt, ſed aut vapor, ſeu humor aliquis, qui in corpore dominatur, qui talia movet phantaſmata, qualis ipſe eſt. Si enim ſanguis fuerit, quæ jocunditatem hilaritatemque inferant, præſentabit facultati cognitrici interiori: ſi autem melancholicus ſuccus, oppoſita phantaſmata revocabit. De quibus ſupra egimus.

Quæ retuli, ſolvunt quæſita duo de tribus retro dubitatis. Alterum erat, an phantaſmata eſſent corpora, an accidentia. Secundum, qua ratione compulſi fuerint medici, tribuere poſteriorem partem cerebri loco phantaſmatum. Ideo enim, ut diximus, quòd experiantur, læſa ictu, vel pituitæ redundantia parte illa poſteriore cerebri, memoriam præteritorum auferri.

Tertium ſolvitur dubium, putà, an phantaſma intuitivè noſcatur.

Tertium etiam dubium, quo ſciſcitabatur, an phantaſmata intuitivè cognoſcerentur, cùm abſentia noſcimus, an abſentia tantùm conciperentur, ipſis phantaſmatibus incognitis, præfatis quoquomodo explicatum remanet. Credimus enim nos quæ quondam cognita fuere, ipſa eadem ſeu ſint, ſive non, cognoſci per abſtractivam notitiam, phantaſmate, quod cauſa immediata gignendæ notitiæ eſt, nequaquam cognito. Noſcuntur enim, ut prædiximus, tam quæ adſunt, quam quæ abſunt, non aliter, quàm anima affecta ex affectione organi, cujus ipſa eſt forma, hanc affectionem animadvertente ipſa anima, & per ipſam non ſe cognoſcente taliter affectam, ut eſt, cum non vult ſe noſcere, ſed noſcente tunc ipſa rem extrinſecam, quæ affecit, ſi notitia intuitiva eſt, vel extrinſecam, quæ olim affecit, ſi abſtractiva notitia fuerit: fuitque, ut dixi, phantaſma rei relictum in memoria, occaſio, quòd abſtractivè noſceretur aliquid, retracto ipſo phantaſmate in anteriorem illam partem cerebri, ubi vis, qua abſentia noſcimus, viget: ipſam afficiendo non adeò vigoroſè,

Por lo tanto, se debe decir que entre éstas últimas estarán los phantasmas. Y, esto, o es una parte inmaterial configurada tal como la han dispuesto las especies de las cosas sentidas –aunque no como el accidente, sino que será como una substancia moldeada tal como la figura no se diferencia de la cosa conformada–, o bien se afirmará que es un accidente originado en la substancia espirituosa por las especies de las cosas sentidas –lo que es más verosímil. Y estos dos accidentes conservarán las especies –las producidas por el objeto y las que proporcionan al alma las normas de la visión primaria y secundaria.

Cuál es la causa de que el phantasma se mueva más bien en un momento que en otro.

Tal como ya hemos comentado, cuando estamos despiertos se nos presentan, si es que lo deseamos, cosas oídas y vistas hace mucho tiempo. Incluso mientras dormimos, y sin que nosotros lo hayamos pedido, vemos en sueños un gran número de ellas. Pienso que los corpúsculos, que son los phantasmas, tendrán algún motor voluntario que ordena el movimiento, sirviéndose del libre arbitrio, en los que están despiertos. En efecto, la voluntad, cuando lo desea, hace volver a la memoria, desde la celda en que está situado el occipucio –donde se ocultan los phantasmas–, la imagen del padre ya muerto (o bien, éstos han sido impulsados, por las especies que los producen, hacia la celda, o, incluso, son conducidos a ella por el alma que informa a aquellas partes mediante alguna facultad y algunos órganos). Así, como ya he dicho, la voluntad convoca a los corpúsculos, denominados phantasmas, a la parte anterior del cerebro –donde la facultad que conoce lo ausente concibe el conocimiento de la cosa por medio de la presencia de los suyos.

Sin embargo, en los que duermen, o meditan algo sin proponérselo, el motor no es la voluntad, sino cierto vapor, o humor, que domina en el cuerpo y que mueve phantasmas tales como él mismo es. Si fuera sangre, presentaría a la facultad cognoscitiva interior los que provocan la alegría y el regocijo. Por el contrario, si fuera la bilis negra (el jugo melancólico), convocaría a los opuestos. Pero ya hemos tratado de ello con anterioridad.

Lo explicado, resuelve dos de las tres dudas planteadas. La primera, si los phantasmas eran cuerpos o accidentes. La segunda, por qué los médicos se vieron obligados a atribuir como sede de los phantasmas a la parte posterior del cerebro. En efecto, saben, por experiencia, que se pierde la memoria de lo pasado, incluso con acompañamiento de abundante humor pituitario, cuando se daña con un golpe la parte posterior del cerebro.

Se resuelve la tercera duda; es decir, si los phantasmas se conocen intuitivamente.

La tercera duda –que se suscitaba por si se conocen intuitivamente los phantasmas cuando conocemos lo ausente, o si sólo se concibe lo ausente por ser desconocidos los phantasmas– queda en cierto modo aclarada con lo expresado anteriormente. En efecto, nosotros creemos que las cosas que en otro tiempo fueron conocidas son, o no, los mismos phantasmas que se conocen por medio del conocimiento abstracto –y que son la causa inmediata de la noción que antes no se tenía. Así pues, como ya hemos relatado, son conocidas tanto las cosas presentes como las ausentes –y no de modo diferente a como el alma alcanzada por el órgano, del que ella misma es la forma, advierte esta influencia (aunque no se conoce afectada por este influjo –y lo está– cuando no lo desea). Pero el alma percibe el objeto externo que le afecta en ese momento cuando el conocimiento es intuitivo, o, bien, la cosa extrínseca que en otro tiempo le alcanzó cuando esta noción había sido abstracta. Y, como ya he dicho, el phantasma del objeto dejado en la memoria fue vehículo favorable para conocer algo –al haber sido retrotraído ese phantasma a la parte anterior del cerebro donde reside la facultad con la que se conoce lo ausente (actuando sobre ella no tan vigorosamente

ut res, à qua genitum fuit, sed adeò mitius, ut veluti per immutationem intuitivam distinctam certa sit anima existentiæ objecti, ita per hanc abstractivam certa ipsa sit fuisse aliquando objectum idem.

Quo hucusque physici decipiebantur in notionibus tã intuitivis, quã abstractivis.

O quam innumeri errores scholarium magistrorum prædictis illustrantur. Decipiebantur fermè universi, credentes id, quod nóscitur, necessariò futurum objectum suæ notionis: non intelligentes, nosci aliquam rem, non esse tendere facultatem sensitricem in illam rem, quæ noscitur, seu sentitur, & ibi ut in rem objectam terminari, ut Plato existimavit, & Galenus ejusdem æmulator credidit in libris de placitis Hyppocratis & Platonis, asseverans, visionem fieri extra oculum usque in rem objectam missis quæ vident: quod perspicuis rationibus in alio loco delevimus. Sed non aliud esse videre aliquam rem, aut alio ullo sensu sentire, quàm animam per modum à me explicitum certam esse existentiæ coloris cogniti intuitivè, cui convenire talem situm, ac talem figuram, & cæteras conditiones individuas certa anima est. Si enim terminari visionem in aliquem colorem, qui videtur, non est visum in colorem usque tendisse, restat visionem mentalem assertionem esse. Quæ assertio & si expresè ex asiduo usu non percipiatur à vidente, aut quovis alio modo sentiente, exprimitur tamen, quoties videns interrogatur, an videat, cùm respondet, se videre parietem, vel hominem objectos, quos ejus coloris esse, cujus sunt, dicit. In abstractiva cognitione etiam, seu sit rei quondam sensu exteriori percepte, seu fictæ, res cognita non suæ cognitionis genitrix est, sed aut phantasma relictum à re cognita, aut fictum, occasio cognitionis est.

Contra Gregorium probatur phantasmata intuitivè à facultate interiori non percipi.

Cùm phantasmata non esse accidentia species appellatæ animæ inhærentes probavimus, etiam veritatem alterius dubii illustravimus. Si enim corpora certo modo configurata, sive quibusdam accidentibus affecta sunt, imposibile est illa intuitivè cognosci: quia si taliter noscerentur, situs eorumdem, ac alia accidentia illis inhærentia cognoscenda venirent. Ut quicumque certus esset, corpuscula illa, dicta imagines interiores, inclusa esse intra suum caput, ejusdemque coloris esse, cujus res, quæ abstractivè cognoscitur. Si enim nivis visæ recordamur, retracta imagine ejus à cella occipitii in partem anteriorem syncipitis cognoscentem intuitivè has imagines: ergo albedinem phantasmatis cognoscimus: aut si alio afficitur colore imago nivis, fallitur anima, judicans se albedinem cernere, cùm non albedinem cognoscat, quod à notione intuitiva quam maximè abhorret: ea enim certi sumus existentiæ objecti & aliorum accidentium sibi inhærentium, præsertim, si distincta cognitio est. Et ad eamdem normam pice visa, imago nigra conspicienda, situsque ejus intra cerebrum noscendus esset: quæ omnia eventibus non quadrant. Nullus enim certus est existentiæ phantasmatum suorum intra se: neque ullus dissector cerebri humani unquam comperiit illa corpuscula nigra ut pix, aut alba, ut nix cerebro inclusa.

Improbantur Gregorii solutiones.

Minimè certè satisfacere poterit Gregorius Ariminensis his rationibus per similitudines quasdam imaginum in speculo conspectarum, de quibus incerti sumus, an inibi sint, ubi conspiciuntur, an alibi, etiam per incertitudinem naturæ nigredinis corvi, aut alterius rei, naturam quorum hominum vulgus igno-

como lo hizo la cosa que lo causó, sino más suavemente –como cuando el alma está segura de la existencia del objeto por un conocimiento intuitivo, percibiendo así, también, mediante la noción abstractiva, que ese mismo objeto existió en otro tiempo pasado).

Por qué hasta hoy los físicos estaban equivocados –tanto en la noción intuitiva como en la abstractiva.

¡Qué cantidad de errores de los profesores se pueden aclarar con lo dicho anteriormente!. Casi todos se han equivocado al creer que lo que se conoce es el objeto de su conocimiento, por no entender que conocer algo no es dirigir la facultad sensitiva hasta lo que se conoce o percibe y que finaliza en el objeto, según consideró Platón. También Galeno –su emulador– creyó lo mismo –según enseña en sus libros sobre las opiniones de Hipócrates y Platón– cuando afirma que la visión se realiza fuera del ojo y desde el objeto. Pero esto ya lo hemos eliminado, con evidentes argumentos, en otro libro. Es más, ver algo, o percibir con cualquier otro sentido, no es otra cosa que el alma está segura de la existencia de lo conocido y de las condiciones individuales de ello. Así, resulta que la visión es una afirmación mental. También en el conocer abstractivamente –sea de una cosa percibida por algún sentido externo, o de una ficticia–, la cosa conocida no es la que concibe el conocimiento, pero el phantasma de cualquiera de ellas es ocasión de aquel –el conocimiento.

En contra de Gregorio Ariminense, se prueba que los phantasmas no se perciben de forma intuitiva por una facultad interna.

No sólo hemos demostrado que los phantasmas no son accidentes –llamados especies– inherentes al alma, sino que también hemos dado a conocer la verdad de otra duda. Ya que si los cuerpos han sido configurados de cierta manera, o han sido afectados por determinados accidentes, es imposible que se conozcan intuitivamente. Porque si se pudiera conocer del mismo modo la situación de éstos, y otros accidentes inherentes a ellos, se presentarían para hacer posible su conocimiento. Como cualquiera que está seguro de que los corpúsculos, denominados imágenes interiores, se encuentran dentro de su cabeza, conoce abstractivamente el color que tiene una cosa. Pues, si recordamos la nieve vista, al haber sido desplazada su imagen desde la celda del occipucio hasta la parte anterior del cerebro que conoce intuitivamente, resulta que tenemos el conocimiento de la blancura del phantasma. En cambio, si la imagen de la nieve es afectada por otro color, el alma se equivoca al considerar que ve la blancura, cuando no la reconoce, porque está muy alejada del conocimiento intuitivo. Y es que, gracias a éste, estamos seguros de la existencia de un objeto y de otros accidentes inherentes a él, especialmente si el conocimiento es claro. Y, de la misma manera, una vez que se ha visto la pez, debe hacerse visible su imagen negra –debiendo conocerse su situación en el interior del cerebro. Pero en estos ejemplos no cuadra todo. En efecto, nadie está seguro de la existencia de los phantasmas en su interior; como tampoco ningún diseccionador de cerebros humanos ha encontrado en éstos los corpúsculos negros –como la pez– o los blancos –como la nieve.

Se rechazan las soluciones de Gregorio.

No sin gran dificultad, se podría intentar hallar una explicación a los argumentos anteriores en los textos de Gregorio Ariminense –cuando alude a ciertas imágenes vistas en un espejo y de las que no se está seguro si están allí, donde se observan, o se encuentran en otro lugar; incluso por cierta incertidumbre sobre la índole de la negrura del cuervo, o de cualquier otra cosa, y de la que la mayoría de los hombres desconoce

norat, an accidentis alio inhærentis sit an non, docti hoc idem, ut compertum recipientes. Primo enim exemplo nostras objectiones non diluit: nec quas ipse ex authoritate quorundam bacchalariorum sibi objicit, dissolvit, & si dissolvisse existimet loco supra citato. Sive enim decipiatur seu non conspiciens in speculo se, vel alium, imaginem in certo loco esse, existimat: eumque locum si præcipiatur, manu signabit. Ergo eodem modo situm phantasmatum, sive verus sit, an non, cognoscere, qui in memoriam revocat imaginem nivis, aut corvi tenetur. Quod nullus usquam expertus est, sed tantùm recordari rei præteritæ, sitæ ubi sensata fuit, aut esse fingitur. Nemo enim verè fateri potest, se intuitivè cognoscere phantasmata, intra suum cerebrum inclusa, hunc vel illum situm cerebri obtinentia, vel alium ullum extra.

Solutiones Gregorii nullas esse.

Neque illa ratio, quæ colligebat phantasmata nivis & picis necessariò futura esse alba, ut nix & nigra ut pix dissolvi per hoc potest, quòd sint talia repræsentando, & si non essendo, ut idem Gregorius respondens aliis objectionibus solitus est dicere. Nam si illa verba significant, quòd imaginibus interioribus concedatur nos sic immutare interius, ut illa immutatione affecti cognoscamus non accidentia afficientis, sed rei, quæ genuit phantasma, nobiscum convenit Gregorius, & solùm verbis dissentimus. Illud enim impropriè vocaret ipse intuitivè cognosci, quod incognitum cùm sit, est immediata causa cognitionis rei olim sensatæ, aut tunc fictæ. Verùm si aliter illa verba intelligantur, implicant: neque ullus mentis compos ea percipere poterit. Fateri enim aliquid intuitivè conspici à facultate interiore, ipso sui notionem inferente in noscentem, ejusdemque accidentia, quæ sensus interior percipit (nam substantiam solus intellectus intelligit) non cognosci, sed alia, putà rei, quæ genuit phantasma, implicat quidem. Benè enim sequitur, hæc imago sentitur intuitivè, ergo ejusdem accidentia sentiuntur intuitivè. Consequentia est nota à desinitione ad desinitum, vel ab implicito ad explicitum. Illud enim, ut prædiximus, verè dicitur sentiri, cujus accidentia sentiuntur: nam substantia sensui non subjacet. Ulterius, accidentia illius sentiuntur intuitivè, ergo ipsa se talia repræsentant, qualia sunt: ergo nivis albæ imago sensata alba erit, & picis imago nigra, cùm talis existimatur: sed ex hypothesi Gregorii non ejus coloris sentiuntur phantasmata cujus sunt, ergo consequens verum, imagines exteriorum rerum sensatarum esse tales, quales facultate interiori noscuntur, & non esse tales, quales dijudicantur, quod contradictio patens est.

Etiam alio modo Gregorii evasio excluditur. Si phantasma est tale in repræsentando, qualis est res exterior genitrix ejusdem, ergo simillimis accidentibus est afficiendum phantasma illis, quibus exteriores. Ideò enim statua Scipionis eum repræsentat, quia simili Scipionis colore, & figura, ac magnitudine effecta est: deinde ejusdem magnitudinis, ac figuræ, & coloris phantasma, quod intuitivè, ut ipse vult, noscitur, est cum re exteriori. Ergo dissecto cerebro, imagines tales, & figuræ illæ, ac colores conspicerentur intra inclusa, quo nihil absurdius. Restat ergo per modum à nobis explicatum dicendas similes in repræsentando imagines interiores, & nullo alio modo dici tales,

Neq

si es un accidente inherente, o no, a otra (ya que los expertos, cuando lo descubrieron, se lo guardaron celosamente para si).

Así pues, con el primer ejemplo, los que se oponen a nosotros no han refutado nuestras objeciones, ni han resuelto las que pusieron ciertos bachilleres, aunque crean que lo han logrado. Y es que todos se equivocan cuando creen que no es posible que uno mismo se haga visible en el espejo o que la imagen que aparece puede ser la de otro. Del mismo modo se entiende si es verdadera, o no, la situación del phantasma que hace llegar a la memoria la imagen de la nieve o del cuervo. Aunque esto jamás nadie lo ha comprobado experimentalmente –sino que se supone que sólo se recuerda lo pasado, cuando está situado donde fue percibido. En efecto, nadie puede decir que conoce intuitivamente a los phantasmas del interior de su cerebro que ocupan cualquier lugar del mismo o, incluso, que están fuera.

Las soluciones de Gregorio no son válidas.

Tampoco el argumento por el que los phantasmas de la nieve o de la pez serán, necesariamente, blancos como aquella o negros como ésta, puede ser resuelto así –ya que semejando ser tales, no lo son; según Gregorio de Rímini solía decir cuando respondía a otras objeciones. Si esas palabras significaran que se nos permite modificar las imágenes interiores para conocer no los accidentes, sino la cosa que originó los phantasmas, Gregorio está de acuerdo con nosotros y únicamente disentimos en la forma de expresarlo verbalmente.

En efecto, él llamaría impropiamente conocerse a aquello que es la causa inmediata del conocimiento del objeto percibido, o ficticio, en otro tiempo, porque no ha sido conocido. Incluso si aquellas palabras se entendieran de otro modo, implicaría que ninguna persona cuerda podría entenderlo. Así pues, no es conocer decir que algo se percibe intuitivamente por una facultad interior que provoca, en el que conoce, su conocimiento y el de sus accidentes percibidos por la citada facultad (porque sólo el intelecto comprende la substancia), sino otra cosa; es decir, implica a la cosa que originó el phantasma. Y se puede deducir correctamente: esta imagen se percibe intuitivamente, luego sus accidentes también son percibidos de la misma forma.

La consecuencia es que se ha conocido desde la definición hasta lo definido, incluso desde lo implícito hasta lo explícito. Porque, como ya hemos dicho, se denomina percibir (sentir) a todo aquello cuyos accidentes son percibidos. Por ello, la substancia no está subordinada a los sentidos. Es más, los accidentes se perciben intuitivamente y, por consiguiente, se representan tal como son –por ejemplo, la imagen de la nieve blanca se percibirá blanca y la imagen de la pez negra será percibida negra. Pero, según la hipótesis de Gregorio, los phantasmas del color no se perciben como son y, en consecuencia, las imágenes de los objetos percibidos no son como los conoce la facultad interior, o no son como se juzgan, lo que es una contradicción.

También se puede rechazar la divagación de Gregorio con lo que sigue a continuación.

Si el phantasma es semejante a como es el objeto que lo produce, resulta que, entonces, debe ser influido por accidentes semejantes a lo que es externo. Por ello, por ejemplo, la estatua de Escipión se asemeja a él porque ha sido esculpida con el mismo color, figura y tamaño que el del general romano del mismo nombre y, por lo tanto, el phantasma de su color, figura y tamaño se conoce intuitivamente por la estatua –la cosa exterior (externa)– cuando ella lo desea. Así pues, siguiendo este ejemplo, al diseccionar la cabeza de la estatua, se ofrecerían a la vista las imágenes de la figura, o de los colores, que permanecían encerradas en su interior. ¡Nada más absurdo!. En conclusión, resulta que, tal como ya nosotros hemos explicado, se debe decir que las imágenes interiores se representan como tales –y no de ninguna otra forma.

Nec sufficienter solvet qui dixerit, ab exterioribus oculis non posse cerni phantasmata, interiorem tamen vim potuisse, illa cognoscere. Primò quod ut album & nigrum sunt affecta coloribus contrariis, ita corpuscula illa alborum & nigrorum, nominata phantasmata, contrario modo immutare exteriores oculos deberent, si ipsa intuitivè, ut exteriores imagines, noscerentur. Secundò, quod ideò statua Scipionis magnitudine repræsentat Scipionem, quod par illi magnitudine sit, si enim parvior statua esset que Scipio, statim magnitudine deficere à Scipione intelligetur. Ergo par imago patris mei ipsi futura erat, quæ nullum cerebrum capere posset. Consequentia patet, quia phantasmate patris non minorem eum absentem nosco, quàm dum præsens erat.

Qualit. finguntur phantasmata rerum, quæ non sunt.

Sed quoniam non rarenter loquens de imaginibus interioribus dixi quasdam relictas esse à rebus sensibus exterioribus perceptis, alias fictas esse, paucis qualiter fingantur, explicemus. Si quis enim animal quod piā numquam visum format: dum id machinatur, figuram quadratam, aut triangularem, teretem, aut sphericam, vel alias ex his seu aliis, quondam visas, ut sibi placet, toti animali, vel aliquibus suis partibus aptat, talibus coloribus etiam quandoque visis illud, vel ornat, variegando, aut monstrificè deformat, ut fingenti libet, partibus monstruosos situs, atque inconsueta loca concedendo. Et in hunc modum omnium sensuum figmenta formantur ad imaginantis libitum: illamque facultatem, cui permissum est, ea componere, quæ naturæ efficere non placuit, imaginatricem appellitant: eidemque permittitur accidentia omnia interius conspicere, subjecto per fictionem ablato, & alia hujus generis quam plurima conccdnntur. De qua Aristoteles secundo de Anima, textu com. 150. sub nomine phantasiæ, & deinde usque in finem libri tractat. Et tertiò ejusdem, textu com. 39. ac infra de illa refert, oportere intelligentem phantasmata speculari, ac alia dicens.

Qui brevis ac succinctus in conficiendo hoc opere esse cupio, divagari compellor, re, de qua agitur, tot seria negotia nobis objiciente, ut ultra migrare, ipsis indecisis relictis, potius ignavi, ac se cordis hominis opus esset, quàm ejus, qui quam maximè, cupit adeò perspicuum illustreque quantumvis hebetibus ingeniis reddere ea, quæ hucusque sub tanta caligine occulebantur, ut nemo posthac de modo sentiendi tam interioribus, quam exterioribus organis plus ambigere valeat, quam de numero digitorum propriæ manus. Adeò enim certus quilibet deinde erit, se eo modo sentire, ut retulimus, si suos actus nostris dictis contulerit, prout digitorum numerum recensendo, scit quinque digitis exiguam manum divisa est. Quæ retuli explicare quasdam Augustini & Aristotelis sententias ductas à Gregorio Ariminensi in suæ opinionis favorem attestantem phantasmata intuitivè nosci invitant, in quod accingor opus.

Sententia Augustini ducta à Gregorio Ariminensi ad roborandū phantasmata intuitivè nosci.

Prima undecimo de Trinitate, cap. 8. sub his verbis habetur. [Ita fit, ut omnis, qui corporalia cogitat, sive ipse aliquid confingat, sive audiat, aut legat, vel præterita narrantem, vel futura prænuntiantem ad memoriam suam recurrat, & ibi reperiat modum atque mensuram omnium formarum, quas cogitans intuetur: nam neque colorem, quem numquam vidit, neque figuram corporis, nec sonum, quem num-

Puede que no satisfaga suficientemente el que haya dicho que los ojos no pueden ver los phantasmas. Sin embargo, una facultad interior ha podido conocerlos. En primer lugar, porque así como lo blanco o lo negro han sido influenciados por colores opuestos, también los corpúsculos de lo blanco o de lo negro, denominados phantasmas, deberían alterar la visión en el mismo sentido, si éstos (los phantasmas) fueran, como ocurre con las imágenes externas, conocidos intuitivamente. En segundo lugar, porque, siguiendo con el ejemplo expuesto con anterioridad, la estatua de Escipión se asemeja en tamaño a éste (porque es igual que él), y, de ser más pequeña, al instante caeríamos en la cuenta de que no son iguales. Así, la imagen de mi padre será semejante a él y, por ello, no podría caber en ningún cerebro. La consecuencia es lógica, yo sé que la imagen de mi padre no será menor porque él esté presente o ausente.

Cómo se forman los phantasmas de las cosas que no existen.

Pero, puesto que, algunas veces, al hablar de las imágenes interiores he dicho que algunas de ellas han sido dejadas por las cosas percibidas por los sentidos, explicaremos brevemente cómo se forman otras que han sido imaginadas.

Así, si alguien concibe un animal jamás visto, mientras lo imagina va disponiendo en todo el animal, o en algunas de sus partes, formas cuadradas, triangulares, cilíndricas, esféricas, ..., y otras de parecida o diferente índole que ha visto en alguna ocasión, incluso lo adorna con diversos colores o lo deforma monstruosamente, según le agrade imaginarlo, distribuyendo por todo el cuerpo, en posiciones que no estamos acostumbrados a ver, miembros grotescos. Y de la misma ficticia manera se conciben todos los sentidos, según el capricho del imaginador.

Se acostumbra a llamar imaginación a la facultad a la que se le permite componer cosas que la naturaleza no creyó conveniente que se crearan. Y a esta facultad también se le consiente percibir en su interior todos los accidentes –eliminado el sujeto mediante la imaginación– y se le conceden otras muchas cosas de este género.

Aristóteles habla de ello en De Anima, libro segundo, texto comentado 150 –hasta el final–, bajo el título de "fantasías". Y en el libro tercero, texto comentado 39 –y más abajo–, las explica diciendo que conviene que el entendido examine los phantasmas y otras cosas.

Pero yo, aunque deseo ser breve y no dar rodeos para acabar esta obra, me veo obligado a volver sobre el tema que tratamos –ya que se me presentan muchos puntos importantes y que quiero dejar bien explicados. Por otra parte, habría que tener una mente muy indolente para seguir avanzando sin comentar, antes, con mayor claridad y brillantez, lo que hasta ahora estaba oculto bajo una gran confusión –propia de mentes obtusas. Y, además, lo hago para que nadie, de ahora en adelante, pueda tener más dudas sobre el modo de sentir –tanto con los órganos internos como con los externos.

En efecto, en adelante todos estarán más seguros sobre que se siente, tal como yo he dicho, que si lo hubieran confrontado con sus propios actos. Tan convencidos, o más, como que en su mano tienen cinco dedos –por haberlos contado.

Opiniones de San Agustín, extraídas de Gregorio Ariminense, para corroborar que los phantasmas son conocidos intuitivamente.

La primera aparece en el undécimo libro, capítulo 8, en De Trinitate, con estas palabras: "Es sabido que cualquiera que medite sobre lo corpóreo, bien imagine algo, bien oiga o lea al que narra hechos pasados, o hace saber de antemano el futuro, recurre a su memoria y, ahí, encuentra todas las imágenes que intuye al pensar. Pero nadie puede reflexionar realmente sobre el color o sobre la imagen corporal que nunca vió, como tampoco sobre el sonido que jamás oyó,

numquam audivit, nec saporem, quem numquam gustavit, nec odorem, quem numquam olfecit, nec ullam contrectationem corporis, quam numquam sensit, potest quisquam omninò cogitare. At si propterea nemo aliquid corporale cogitat nisi quod sensit, quia nemo meminit corporale aliquid, nisi quod sensit. Sicut in corporalibus sentiendi, sic in memoria est cogitandi modus. Sensus enim accipit speciem ab eo corpore, quod sentimus, & à sensu memoria, à memoria verò acies cogitantis.]

Secunda, ex libro unico de quantitate animæ elicitur, ubi discipulus loquens de Urbe Mediolanensi non sibi præsente, quam aliàs viderat, & tunc ejus recordabatur, referebat. Quid ibi agitur, ignoro: quod utique non ignorarem, si animus meus usque ad ea loca porrigeretur, præsentiaque sentiret.

Tertia inde vera religione cap. 60. trahitur, ubi inquit: Si unus est ille amicus meus, falsus est iste, quem cogitans fingo: nam ille ubi sit nescio, iste ibi fingitur ubi volo.

Quarta. Secundo confessionum in decimo octavo, & decimo nono habetur: ibi enim probat, quòd nec præterita possunt scienter narrari seu cognosci naturaliter, nec futura præcognosci, nisi ex cognitione aliquorum præsentium.

Quinta, ex libro illo citato de Vera Religione, cap.6. elicitur: ibi quippè dicit. Si una Roma est, quam circa Tyberim, nescio quis Romulus dicitur condidisse, falsa est ista, quam cogitans fingo, non enim est ista.

Sexta, in epistola ad Paulinum, de videndo Deum, refertur. Incorporeas, inquit, similitudines corporum, anima in corporaliter commendat memoriæ, unde cùm voluerit & potuerit velut de custodia productas, atque in conspectu cogitationis exhibitas judicet: & cùm volet etiam duo discernit quid in specie corporali foris reliquerit quid ejus simile intus aspiciat.

Septima, ex Aristotele tertio de Anima, textu comment. 30. referente. [Intellectivæ animæ phantasmata, ut sensibilia sunt, sibi opitulari dicit] Quam plures etiam alias tam Augustini, quàm Aristotelis sententias Gregorius citat: sed cùm universæ, his explicitis in vero sensu, à nobis in antecedentibus enodato, facilè intelligi valeant, has tantùm paucioribus verbis, quàm possim, explicabo: & id velle, quod nos retulimus, monstrabimus.

Explicantur sententiæ Augustini.

Primum enim Augustini decretum non de aliis abstractivis notitiis loqui videtur, quàm de his, quas fictas vocabimus. Et has refert nequaquam fingi posse, nisi ex rebus quondam sensatis, iis compositis qualiter numquam sensatæ simul fuere: & si partes, ex quibus constitutæ sunt, sensatas olim fuisse omnes experiamur. Cùm enim quis audit aliquem narrantem quid, quod ipse numquam vidit, ut puta, civitatem ullam in camporum magna planitie sitam, & muris altissimis munitam, ædibusque amplissimis per universos vicos ornatam, proceribus illustrissimis institoribusque opulentissimis numerum senatus ejusdem opplentem, non talem fingere poterit, qualis narrata est, nisi camporum planitiem, & muros, ac ædes, & proceres, atque institores nonnumquam noverit. Quæ omnia æquivalere videntur Aristotelis sententiæ 3. de Anima textu com. 39. dicenti: Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu. Reliqua, quæ in fine orationis Augustini leguntur, id sonant, quod nos de phantasmatibus retro

ni sobre el sabor que nunca gustó, ni sobre el aroma que jamás olió, ni sobre otra sensación del cuerpo que nunca sintió. Y si nadie reflexiona sobre lo corporal, a no ser que lo sienta, tampoco podrá recordar nada corporal, si no lo siente. Pues, así como es el modo de sentir en los cuerpos, también es de esta manera el modo de reflexionar en la memoria, ya que el sentido recibe la especie del cuerpo que sentimos y la agudeza de la reflexión la recibe la memoria del suyo".

La segunda se extrae del libro De Quantitate Animae, donde un discípulo al hablar de la ciudad de Mediolano –sin estar en ella, pero que había visitado en otro tiempo–, al acordarse de ella decía: "Ignoro que pasa allí, pero no lo ignoraría si mi mente se dirigiera a aquel lugar y percibiera las cosas allí presentes".

La tercera aparece en De Vera Religione, capítulo 60, donde se dice: "Si sólo aquél es mi amigo, éste, al que imagino cuando reflexiono, es falso; pues aquél no sé donde está, pero a éste lo imagino donde quiero".

La cuarta se presenta en el libro décimo octavo y décimo noveno de la segunda de las Confesiones. En efecto, allí se explica por qué no se puede narrar el pasado que no se ha conocido, como tampoco conocer o saber de antemano el futuro, a no ser deduciéndolo por el conocimiento de algunos hechos presentes.

La quinta del libro antes citado, De Vera Religione, capítulo 6. Allí se dice: "Si sólo es Roma la que está cerca del Tíber, ésta que imagino mientras reflexiono es falsa, pues no sé qué Rómulo la fundó".

La sexta aparece en la epístola a Paulino, en De Videndo Deum: "El alma encomienda incorpóreamente a la memoria las semejanzas incorpóreas, desde donde, cuando lo desea y puede, las juzgará una vez extraídas de su custodia y exhibidas ante los ojos de la reflexión. Y, cuando quiera, incluso diferencia qué ha quedado fuera en la especie corporal y qué de ésta reconoce dentro como semejante".

La séptima la refiere Aristóteles en el libro tercero de De Anima, texto comentado 30. Dice que los phantasmas, como son sensibles, ayudan al alma intelectiva.

Gregorio cita otras muchas opiniones de San Agustín y de Aristóteles. Pero como todas se pueden entender fácilmente, aclarando su verdadero sentido con ayuda de las anteriores, voy a explicarlas lo más brevemente que pueda y, además, enseñaré qué significa esto a lo que nos hemos referido.

Se explican las opiniones de San Agustín.

Parece que en la primera opinión de San Agustín no se habla de otras nociones abstractivas que de las que vamos a llamar ficticias. Y dice que éstas no se pueden imaginar si no proceden de cosas sentidas en otro tiempo, pero compuestas como jamás fueron percibidas alguna vez, por más que todos sepamos que las partes de las que están compuestas han sido conocidas en otro tiempo. Pues cuando alguien oye contar algo que jamás ha visto, como, por ejemplo, sobre alguna ciudad situada en una gran llanura cubierta de campos de cultivo, protegida por muros muy altos, adornada en todos sus barrios con amplísimos templos y con un consejo lleno de próceres muy ilustres y de comerciantes riquísimos, no se podrá imaginar tal ciudad, como la descrita, si jamás se ha conocido la llanura de los campos, los muros, los templos, los próceres y los comerciantes.

Y parece que todo esto equivale a la opinión de San Agustín, en De Anima 3, texto comentado 39, cuando dice: "No hay nada en el intelecto que no haya estado antes en el sentido".

Lo demás que se lee al final del discurso de San Agustín nos recuerda a lo que nosotros hemos dicho en anteriores páginas sobre los phantasmas

tro actis ab occipite in syncipút diximus.

Secunda sententia nihil aliud probat, quàm per notitiam abstractivam non cognosci id, quod est, in quantum est, sed quod fuit, aut futurum esse fingitur, sic ut per eam de existentia ullius rei certi esse non possimus: quod & nos fatemur.

Tertia non asseverat imaginem amici intuitivè à facultate interiori conspici, sed tantùm quòd ipsa imagine afficiente interiorem vim cognoscentem abstractivè, quæ absunt, vel ficta sunt, cognoscuntur. Atque hujusmodi ficti cognitio, ut supra diximus, quædam sensatio interior est, qua noscimus aliquid, quod numquam in rerum natura fuit, sic compositum, ut cognitum est, quamvis partes ejus, quod noscitur, aliquando sensatas esse certè scimus: & illius totius, quod fingitur, numquam fuisse non ambigamus. Itaque illa verba Augustini, iste ibi fingitur, ubi volo, non intelligenda sunt de imagine, de qua dicat Augustinus, quòd ibi fingatur, ubi vult, nam hoc salsum esset: non enim imago fingi potest extra nos, sed de cognitione abstractiva, qua cognoscimus ibi rem esse, ubi voluimus, per imaginem situs afficientem interius nos ipsos. Sine enim simulacro loci, locus absens cognosci non valeret.

Quarta nihil aliud concludit, quàm quòd tam præterita, quàm futura non possunt cognosci, nisi actu cognoscat, qui de illis cogitat: non præsentia, ut Gregorius existimat, sed in præsenti tempore præterita, vel futura. Si enim præsentia cognosceret, non præteritorum reminiscentia, nec futurorum præscientia diceretur talis abstractiva cognitio. Et in hunc sensum Augustini verba sumenda sunt. Vel si vim grandem in verbis illis ultimis Augustini Gregorius esse putat, etiam in rigore illo intelligi possunt in nostrum favorem. Augustinus enim deceptus opinatus est, ut post palàm monstrabimus, animam sentientem, sive intuitivè, sivè abstractivè seipsam affectam noscere. Et in hunc sensum verè dixit ex cognitione affectuum præsentium genitorum ab imaginibus in anima, præterita & futura ab eadem cognosci.

Quinta sententia duplicem sensum habere potest. Unus ut loquatur Augustinus de ficta Roma, quæ, ut dixi, componenda necessariò erat ex partibus, quas illa non habet, ac per hoc non prope Tyberim, seu Albulam ficta, sed juxta Rhenum, vel Danubium: quæ certè falsa & ficta est, si conferatur verè sita circa Tyberim. Alio modo, ut sit sensus, si vera est Roma exterior, falsa Roma est hæc imago, quam dùm cogito & cognosco abstractivè, fingo coram me esse, non per cognitionem intuitivam imaginis, sed per affectionem factam ab eadem in partem interius cognoscentem. Tandem nullo sensu Gregorio savet, nec nobis adversatur.

Sexta non aliud probat, quam decretum nostrum, quo asseverabimus posteriorem cerebri partem locum esse servatricem corpusculorum phantasmata nominatorum. Ultimaque illa verba, quibus explicat duo animæ licere per visionem abstractivam, scilicet, considerare quale fuerit id, quod intuitivè cognitum fuit, ac etiam quale sit hoc illi simile quod intus aspicitur, intelligenda sunt in sensu supra explicito, putà, animam ipsam abstractivè cognoscentem, seipsam cognoscere affectam ab imagine interius relicta, cùm abstractivè cognoscit: idque vocat Augustinus simile aspicere, & idem refert: quòd cum

llevados desde el occipucio a la parte anterior del cerebro.

La segunda opinión no demuestra otra cosa que mediante la noción abstractiva no se puede conocer lo que es, en cuanto es, sino que se supone lo que fue o lo que será; así como no podemos estar seguros por medio de ésta de la existencia de ninguna cosa. Pero también nosotros decimos lo mismo.

La tercera no asevera que se pueda ver intuitivamente por la facultad interior la imagen del amigo, sino porque sólo se conocen las cosas ausentes, o que son ficticias, al afectar la propia imagen a la facultad interior que conoce abstractivamente. Y pasa lo mismo con el conocimiento de lo ficticio, como ya hemos dicho antes. Hay cierta sensación interior con la que conocemos algo que nunca existió en la naturaleza de las cosas, compuesto como se conoció, aunque sabemos con certeza que alguna vez han sido percibidas las partes de lo que se conoce –si bien no dudamos que jamás ha existido el todo que se imagina. Así pues, las palabras de San Agustín –"éste se finge allí donde quiero"– no se deben entender de la imagen de la que habla el agustino, porque se imagina allí donde quiere, ya que esto es falso. En efecto, no se puede fingir una imagen fuera de nosotros, sino por el conocimiento abstractivo con el que conocemos que una cosa está allí donde queremos, a través de la imagen del sitio que nos afecta interiormente. Y es que sin el simulacro del lugar no se podría conocer el lugar ausente.

La cuarta no dice otra cosa que no se pueden conocer las cosas pasadas, ni las futuras, si no se conoce por un acto que agrupe a aquellas, según opinión de Gregorio, no presentes, sino las pasadas o las futuras en un momento presente. Porque si se conociera lo presente sin acordarse del pasado y sin premonición de lo futuro, a este conocimiento se le denominaría abstractivo. Y en este sentido se deben tomar las palabras de San Agustín.

Incluso si Gregorio considera que en las últimas palabras de San Agustín hay una considerable fuerza, también con similar rigor se pueden entender a nuestro favor. En efecto, San Agustín opinó erróneamente, como más tarde lo demostraremos claramente, que el alma que siente se conoce a si misma afectada intuitiva o abstractivamente. Y, en este sentido, realmente dijo que el alma conoce el pasado, o el futuro, a partir del conocimiento de la misma de las cosas presentes engendradas por las imágenes.

La quinta opinión puede tener un doble sentido. Uno, como el que expresa San Agustín cuando habla de la Roma imaginaria –la cual debería estar compuesta de partes que aquella no tiene y, por ello, no ha sido imaginada cerca del Tíber, o si quieres Albula, sino cerca del Rhin o del Danubio. Y ésta es, sin duda, falsa, o ficticia, si se compara con la real –situada cerca del Tíber. El otro, que, si exteriormente es la verdadera Roma, esta imagen es falsa mientras pienso en ella y la imagino abstractivamente –ya que supongo que está ante mí no mediante el conocimiento intuitivo de su imagen, sino al haber sido afectada por ésta en la parte interior que conoce. Todo lo expuesto no favorece a Gregorio en ninguno de los dos sentidos, ni se opone a nuestros comentarios.

La sexta no demuestra sino nuestra opinión con la que vamos a afirmar que la parte posterior del cerebro es el lugar que conserva los corpúsculos denominados phantasmas. Y las últimas palabras –con las que se explica que el alma, por medio de la razón abstractiva, puede hacer dos cosas; es decir, considerar qué ha sido lo que se ha conocido intuitivamente e, incluso, qué es lo que se ve dentro semejante a lo primero– hay que entenderlas en el sentido explicado más arriba –por ejemplo, que el alma que conoce de forma abstractiva se conoce a si misma afectada por la imagen dejada dentro cuando conoce abstractivamente. San Agustín lo denomina conocer lo semejante, y dice:

cum intuitivè videt anima aliquam rem exteriorem, seipsam imagine rei visæ affectam tunc conspicit: de quibus mox dicemus, cùm eundem Augustinum nobiscum, exceptis paucis, sentire monstraverimus.

Septima Aristotelis sententia ex tertio de Anima: non aliud vult, quàm quòd veluti sine sensibilibus sensus nequaquam sentiret, ita sine phantasmatibus intellectus non intelligeret, quod quantum veritatis habeat, post cùm de intellectus actibus egerimus, discutiemus.

Dicuntur aliqua ex Augustino, quibus retro dicta roborantur.

Priusque quàm quarti motus brutorum causam reddam, & intellectus humani actus discutiam, ea quæ asserta sunt, sic fuisse ab Augustino intellecta, ut nos retulimus, paucis, veris tamen, nobis ab eodem discedentibus, dicendis explicemus.

Sitque prior ejus sententia, qua in totum cum illo convenimus, ad roborandum animam affici ex intuitu rerum sensatarum ad affectionem organi, id quod ab eodem Augustino trahitur lib. 3. de Trinitate, cap. 8. cujus series hæc est. [Quapropter ita non possum dicere angelos malos magicis artibus evocatos, creatores fuisse ranarum, atque serpentium, sicut non possum dicere homines malos creatores esse segetis, quam per eorum operam video exortam. Sicut nec Jacob creator colorum in pecoribus fuit, quia bibentibus in conceptu matribus variatas virgas, quas intuerentur apposuit. Sed neque ipsæ pecudes creatrices fuerunt varietatis prolis suæ, nisi quia inhæserat animæ illarum discolor phantasia ex contuitu variarum virgarum per oculos impressa, quæ non potuit nisi corpus, quod sic affecto spiritu animabatur ex compassione commixtionis afficere, unde teneris fœtuum primordiis colore tenus aspergeretur. Ut enim sic ex semetipsis afficiantur, vel anima ex corpore, vel corpus, ex anima, congruentia rationis id faciant, quæ incommutabiliter vivunt in ipsa summa Dei sapientia: quam nulla spatia locorum capiunt, & cùm ipsa sit incommutabilis, nihil eorum, quæ commutabiliter sunt, deserit, quia nihil eorum nisi per ipsam creatum est. Ut enim de pecoribus non virgæ, sed pecora nascerentur, fecit hoc incommutabilis, & invisibilis ratio sapientiæ Dei, per quem creata sunt omnia. Ut autem de varietate virgarum, pecorum conceptorum color aliquid duceret, fecit hoc anima gravidæ pecudis per oculos affecta forinsecus.] Prolixior fuisse sententia, quæ in solam roborationem ducta fuit, videbatur, nisi & præter id alia nos docuerit, quæ neminem scisse pigebit, quam tamen moderari ut vera omnino sit, oportet. Non intelligentes animam pecudis gravidæ sentiendo visu occasionem fuisse varietatis colorum fœtuum, sed phantasmata, quæ genita fuere à discoloribus virgis, asservata in ovium, ut arietum cerebro, unde potior seminis portio dissecatur, causam fuisse varietatum colorum fœtuum.

Non posse imperfectio[?] festius g probatur.

Secundum decretum ejusdem, quo fulcitur id, quod nos ut verum supposuimus ad probandum notitiam, quæ perfectior est accidente, non posse ab imperfectiori gigni, quarto de Trinitate, cap. vigesimo refertur verba hæc sunt. [Sed quia cavendum non erat neminor lux illa putaretur, quæ istam genuit] hoc enim nullus unquam hæreticus ausus est dicere, nec credendum est aliquem ausurum, illi cogitationi occurrit scriptura, qua posset videri obscurior lux ista, quæ manat, quàm illa, de qua manat: quam suspicionem tollit, cùm ait:

"cuando el alma ve intuitivamente algo externo, ella misma se ve afectada por la imagen de lo visto en ese momento".

Trataremos sobre todo esto cuando demostremos que San Agustín pensaba lo mismo que nosotros, excepto en unas pocas cosas.

La séptima opinión se extrae del libro tercero de De Anima de Aristóteles, en donde se dice que el sentido no siente sin cosas sensibles, como tampoco el intelecto entiende sin phantasmas. Pero todo lo que haya de verdad en esto lo discutiremos más adelante, cuando tratemos sobre los actos del intelecto.

Se explican algunas opiniones de San Agustín, con las que se corroboran otras dichas con anterioridad.

Antes de comenzar a explicar el cuarto tipo de movimiento de los brutos y de discutir sobre los actos del intelecto humano, vamos a comentar algunas cosas que ya se han aseverado y, además, si San Agustín las entendió como nosotros las hemos referido. Pero, también, diremos unas pocas, aunque importantes, con las que no estamos de acuerdo con él.

La primera opinión, con la que estamos totalmente de acuerdo, es la que afirma que el alma se ve afectada a partir de la contemplación de las cosas sentidas y según la afección del órgano correspondiente. Esto aparece en De Trinitate, libro tercero, capítulo 8, de San Agustín. Y he aquí el encadenamiento de su pensamiento: "Porque así como no puedo afirmar que han sido malos los ángeles evocados por artes de magia, creadores de ranas y de serpientes, tampoco puedo decir que son malos los hombres que, gracias a su trabajo, producen la mies que veo brotar. Como tampoco Jacob fue el creador de los colores en los animales, porque en su concepción se les aplicó los impregnados en sus madres, para que los admirasen. Pero las propias madres no fueron las creadoras de la diversidad de colores de su prole, ya que, de lo contrario, hubiera estado impresa en sus almas la fantasía de los diversos colores a consecuencia de la contemplación de la diversidad del color a través de sus ojos, la cual no pudo afectar, excepto al cuerpo –que adquiría esa disposición por la natural correspondencia de esta mezcla una vez afectado el espíritu, desde donde se esparciría en el origen de la creación de los fetos hasta el color. Pues, para que sean afectados de esta manera entre sí mismos –el alma por el cuerpo, o el cuerpo por el alma–, el acuerdo de la razón hace que permanezcan de manera inmutable en la suma sabiduría de Dios. Y, a ésta, ninguna extensión de lugar la invade y, puesto que es inmutable, no abandona a ninguno de los seres que son mutables –porque todos han sido creados por ella. Así pues, para que no surgieran los colores de los animales, sino estos mismos, también la razón invisible de la sabiduría de Dios, por quien todo ha sido creado, hizo esto inmutable. Sin embargo, para que el aspecto exterior de los animales concebidos atrajera hacia sí algo de la variedad de colores, hizo que el alma del animal preñado fuese afectada exteriormente a través de los ojos".

Parecería que la opinión, que ha sido presentada únicamente para corroborar lo dicho, ha sido demasiado prolija, si no nos hubiera enseñado, además, otras cosas que no disgustan a nadie el saberlas. Sin embargo, es conveniente moderarla para que sea totalmente exacta. No hay que entender que el alma del animal preñado, al percibir lo visto, ha sido la ocasión de la variedad de los colores de los fetos, sino que fueron los phantasmas –creados por la diversidad de colores y conservados, por ejemplo, en el cerebro de las ovejas y de los carneros, donde antes se separa una porción del semen– la causa de la diversidad de color de los fetos.

Se demuestra que de lo imperfecto no se puede engendrar lo más perfecto.

La segunda opinión –con la que se reafirma lo que nosotros dimos por supuesto que era la verdadera para demostrar que la noción, que es más perfecta que el accidente, no se puede crear de lo más imperfecto–, se expone en De Trinitate, libro cuarto, capítulo vigésimo. Estas son sus palabras: "Porque no se podía desconfiar que aquella luz, que produjo ésta, se considerase de menor intensidad que esta última".

Jamás ningún herético se atrevió a decir esto, ni creemos que nadie se atreva a decirlo y, menos aún, que se le ocurra hacerlo por escrito, expresando que la luz que tenemos ante nosotros podría parecer menos intensa que aquella de la que procede. Pero, en efecto, desaparece la sospecha cuando dice:

ait: [Candor est illius, idest, lucis æternæ, atque ita ostendit æqualem. Si enim hæc minor est, obscuritas illius est, non candor illius. Si autem major est, non ex ea manat, non enim vinceret de qua genita est. Quia ergo ex illa manat, non est major, quam illa.] Quibus ultimis verbis, ut principio uti videtur Augustinus hoc decreto, genuit aliquid aliud, ergo genitum majus genitore esse non valet. Quo fundamento nos usi fuimus.

Animam se animadvertentem in sensu supra dicto sentire auctoritate Augustini probatur.

Tertium Augustini placitum, quo suadetur id, quod nos prædixeramus, animam aciem propriam vertentem in suos affectus genitos in sensus à rebus extrinsecis sensatis res extrinsecas cognoscere, existentiæque talis earumdem quales sunt ipsæ, certam esse, Augustinus (& si non omni non ut nos rectè explicuimus) sentiat, in parte tamen nobiscum consentit libro undecimo de Trinitate, cap. secundo, dicens: [Hæc igitur tria, corpus quod videtur & ipsa visio, & quæ utrumque conjungit intentio, manifesta sunt ad dignoscendum, non solùm propter propria singulorum, verumetiam propter differentiam naturarum. Atque in his cùm sensus non procedat ex corpore illo, quod videtur, sed ex corpore sentientis animantis, cui anima suo quodam miro modo contemperatur, tamen ex corpore, quod videtur, gignitur visio, id est, sensus ipse formatur: ut jam non tantùm sensus, qui etiam in tenebris esse integer potest, dum est incolumitas oculorum, sed etiam sensus informatus sit, quæ visio vocatur, gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola, nisi adsit & videns: quo circa ex visibili & vidente gignitur visio, ita sanè ut ex vidente sit sensus oculorum, & aspicientis, atque intuentis intentio, illa tamen informatio sensus, quæ visio dicitur, à solo imprimatur corpore, quod videtur, id est, à re aliqua visibili, qua detracta, nulla remanet forma, quæ inerat sensui, dum adesset illud, quod videbatur. Sensus tamen ipse remanet, qui erat. Et priusquam aliquid sentiretur, velut in aqua vestigium tamdiu est, donec ipsum corpus, quod imprimitur: inest, quo ablato, nullum erit, cùm remaneat aqua, quæ erat & antequam illam formam corporis caperet: ideòque non possumus quidem dicere, quòd sensum gignat res visibilis, gignit tamen formam velut similitudinem suam, quæ fit in sensu, cùm aliquid videndo sentimus. Sed corporis formam, quam videmus, & formam, quæ ab illa in sensu videntis fit per eumdem sensum, non discernimus, quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. Nec enim cùm annulus ceræ imprimitur ideò nulla imago facta est, quia non discernitur, nisi cùm fuerit separata, sed quoniam post ceram separatam manet quod factum est, ut videri posit, propterea facilè persuadetur, quod inerat jam ceræ forma impressa ex annulo, & antequam ab illa separaretur. Si autem liquido humori adjungeretur annulus, eo detracto, nihil imaginis appareret. Nec ideo tamen discernere ratio non deberet, fuisse in illo humore antequam detraheretur, annuli formam factam ex annulo, quæ distinguenda est ab ea forma, quæ in annulo est, unde ista facta est, quæ detracto annulo non erit, quamvis illa in annulo maneat, unde ista facta est. Sic sensus oculorum non ideo non habet imaginem corporis, quod videtur quamdiu videtur, quia eo de-

"La claridad resplandeciente de aquella luz es la de la luz imperecedera y que se manifiesta constantemente. Por consiguiente, si ésta es menos intensa, es la oscuridad de aquella, no su claridad. Por el contrario, si es más intensa, no emana de aquella, porque no sería posible que superase a la que la originó. Por esto, al emanar de ella, no es más intensa". Y, con estas últimas palabras, parece que San Agustín opina que algo es el origen de otra cosa. Por consiguiente, lo creado no puede ser superior a su creador. Y nosotros nos hemos apoyado en esta afirmación.

Se demuestra, con la autoridad de San Agustín, que el alma advierte que siente –en el sentido mencionado anteriormente.

La tercera opinión de San Agustín persuade sobre aquello que nosotros habíamos dicho; es decir, que el alma, al dirigir su penetrante mirada hacia lo que le ha efectado, originado en el sentido por las cosas sentidas externamente, conoce las cosas externas y está segura de la existencia de éstas tal como son. San Agustín, aunque no está de acuerdo en todo de lo que nosotros hemos explicado, sí lo está en parte cuando en el capítulo segundo, libro undécimo, De Trinitate, dice: "Así pues, estas tres cosas –el cuerpo que se ve, la propia visión, y la intención que une a ambas– se manifiestan para distinguir no sólo las particularidades de lo singular, sino también las diferencias de sus naturalezas. Y aunque el sentido no proceda desde el cuerpo que se ve, sino desde el cuerpo del ser que siente, cuya alma se compenetra con éste de manera admirable, la visión –es decir, el sentido formado– se produce desde el cuerpo que se ve, de modo que ya no sólo el sentido –que incluso puede mantenerse íntegramente en la oscuridad, mientras se conserve incólume el sentido de la vista–, sino también el que ha sido informado, denominado visión, se origina desde la cosa visible; aunque, también, debe estar presente el que ve. Por lo cual, la visión se origina próxima a lo visible y al que ve, juntamente con el sentido de la vista en buenas condiciones y la intención del que mira y observa. Pero, la información del sentido –denominado visión– la imprime sólo el cuerpo que se ve –esto es, algo visible–; pero, si se apartara, no quedaría la forma que estaba en el sentido, mientras estaba presente lo que se veía, aunque, sin embargo, permanece el mismo sentido que había antes. Incluso antes de sentirse algo –como cuando, por ejemplo, en el agua está la huella de un cuerpo, mientras subsista el cuerpo que la imprime; pero, si se aparta éste, no permanecerá nada de lo que había antes de haberse imprimido la huella del cuerpo, aunque permanezca el agua. Y, en este orden, no podemos decir que la cosa visible origina el sentido, pero si da origen a una forma semejante a la que está en él cuando percibimos algo. Sin embargo, no distinguimos entre la forma del cuerpo que vemos y la que se encuentra en el sentido del que ve –porque se produce una conjunción tan grande entre ellas, que es imposible diferenciar su posición. Pero con nuestra razón deducimos que no hemos podido sentir, si no se manifiesta en nuestro sentido alguna semejanza con el cuerpo visto.

En efecto, cuando se imprime un anillo en cera, no por ello se ha creado una imagen si no se puede distinguir hasta que se separe éste de la cera. Pero, si se aparta de ésta, como permanece en ella lo que se ha impreso y, además, lo podemos ver, se puede convencer fácilmente a cualquiera que en la cera ya había sido marcada la imagen del anillo –incluso antes de separarlo. Por el contrario, si se sumergiese este anillo en un líquido, al apartarlo no quedaría ninguna imagen. Por este motivo, tampoco la razón podría distinguir la forma creada por el anillo –el cual ha estado en el líquido, antes de sacarlo– y la que se debe distinguir de la forma del anillo que la originó. Sin embargo, una vez apartado el anillo, ya no estará –aunque permanezca la forma de éste.

Así, tampoco, mientras realizamos esta operación, el sentido de la vista conserva la imagen del cuerpo que se ve

detracto non remanet, ac per hoc tardioribus ingeniis difficillimè persuaderi potest, formari in sensu nostro imaginem rei visibilis, cùm eam videmus, & eandem formam esse visionem.]

Moderantur ab authore nonnulla decreta ex his, quæ relata sunt.

Placuit universum contextum hunc Augustini transcribere, quia in eo plus cum Peripateticis de modo videndi, quàm cum Academicis consentire videtur in libro unico de quantitate animæ. Et in quibusdam etiam de Trinitate libris expresè cum Platone Augustino sentiente: atque ut monstrem quædam ab eodem dicta nisi antecedentibus, aut subsequentibus moderentur, à veritate aliena futura: id enim: [Illa tamen informatio sensus, quæ visio dicitur, à solo imprimitur corpore, quod videtur] in rigore verum non est. Nam in antecedentibus liquidis rationibus probavimus, non posse dici visionem, neque sensationem id, quod objectum in sensum producit, quin animadvertere animam seipsam affectam, ad affectionem organi animati, dici sentire ipsam objectum: & illum modum se habendi animæ animadvertentis se affectam, dici sensationem explicuimus. Ergo cum moderatione quadam, quæ ex ante dictis ab eodem elicitur, intelligendum & ducendum in nostram sententiam Augustini decretum est. Superius enim dixit: [Gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola, nisi adsit & videns.] Quibus verbis palàm Augustinus refert, non tantùm indigere qualitatem illam, quæ visio appellatur, se esse productam à re visa, ut talis dicatur, sed requirere subjectum ejusdem esse facultatem videntem. Quod non ob aliud additum ab Augustino est, quàm ut per id explicet, quòd tunc cùm qualitas illa, quæ gignitur à re visa in sensum actu percipientem afficit animam, quæ præcipuè sentit talem affectionem, ipsam animam versam in se dici visionem, quo nihil à nobis discrepat. Aliud etiam inferius relatum: [Ideòque non possumus quidem dicere, quòd sensum gignat res visibilis, gignit tamen formam velut similitudinem suam, quæ fit in sensu, cùm aliquid videndo sentimus, sed corporis formam, quam videmus, & formam, quæ ab illa in sensu videntis fit, per eumdem sensum non discernimus: quoniam tanta conjunctio est, ut non pateat discernendi locus.] Nec etiam ut verba sonant recipiendum. Si enim ita ut hæc retulimus sine limitatione sumerentur, ultima verba referrent, nos non posse visu discernere inter similitudinem rei visæ impressæ in oculum, & rem ipsam visam à nobis ob ingentem synonimiam seu convenientiam inter utrasque, quod non exigua incommoda pareret. Primò Augustinum affirmasse à nobis videri species inductas in oculos à rebus visis, & si non posit ipse visus distinguere propter ingentem similitudinem speciem à re visa, quo pauca à vero magis abhorrentia. Nam nequaquam verum est animam videre affectionem propriam factam à re visa, cum videns, se animadvertit. Sed illa animadversione, non dico visione sui (nam cùm videt, non se, sed objectum videt) ipsam animam videre objectum extrinsecum gignens affectionem. Quod non aliud est, si visio distincta fuerit, quam quædam certitudo animæ existentiæ objecti sic affecti, ut est. De quibus supra fusius egimus. Secundò, quòd si oculus speciem & rem exteriorem producentem videret, ut Augustinus videtur dixisse, potuisset quippè facillimè distinguere inter utraque. Primò, quia di-

ver-

–ya que, si se aleja del cuerpo, su imagen no permanece. Por esto, es muy difícil poder convencer a las mentes demasiado limitadas de que en nuestro sentido se forma la imagen de la cosa visible cuando la estamos viendo –y que ésta es la visión–".

El autor modera algunas de las opiniones que se han relatado.

Me ha parecido interesante transcribir todo este texto de San Agustín, porque, de acuerdo con el contenido, puede parecer que está más del lado de los Peripatéticos que del de los Académicos. También, en determinados pasajes de su obra De Trinitate, está claramente de acuerdo con Platón. Y resulta que, si no son debidamente comentadas, algunas de las cosas dichas por el agustino parecen que se alejan de la verdad.

Así, dice lo siguiente: "Sin embargo, la información del sentido que se denomina visión, se produce sólo por el cuerpo que se ve". Y esto no es rigurosamente exacto. Porque, en los anteriores argumentos sobre los líquidos, hemos demostrado que no se puede denominar visión, ni tampoco sensación, a lo que el objeto produce en el sentido –pues ya se ha dicho que al advertirse el alma afectada, según la afección del órgano animado, ella misma siente el objeto; y al modo de manifestarse el alma, según hemos comentado, se denomina sensación. Luego, modificando algo de lo expresado por San Agustín, se deduce como hay que entender y aproximar la opinión de éste a la nuestra. Y es que también dice: "La visión se origina desde la cosa visible, pero, además, debe estar presente el que ve". Claramente, con estas palabras, afirma que la visión, para que sea llamada así, precisa: la cualidad de la vista, el que haya sido producida por la cosa visible y el sujeto que ve.

Con lo anterior, San Agustín explica que la visión es la afección que percibe el alma cuando ésta ha sido afectada en el momento en que la cualidad se origina en el sentido, por la cosa vista, del que ve. En lo que no discrepa en absoluto con nosotros. Incluso, sigue diciendo: "Y, por esto, no podemos decir que la cosa visible origina el sentido, pero provoca una forma semejante a la que está en el sentido cuando percibimos algo. Sin embargo, no podemos distinguir entre la forma del cuerpo que vemos y la que se encuentra en el sentido del que ve, porque entre ellas se produce una conjunción tan grande, que es imposible diferenciar su posición".

Pero, las anteriores palabras no deben ser entendidas tal como suenan. Ya que si se tomasen tal como las hemos referido, sin precisión, podrían querer decir que nosotros no podemos distinguir con la visión entre la semejanza de la cosa vista que ha quedado impresa en el ojo y la misma cosa que hemos visto, a causa del enorme parecido, o coincidencia, entre ambas, lo que acarrearía una gran inconveniencia. En primer lugar, San Agustín afirmó que nosotros no veíamos las especies llevadas a los ojos por las cosas vistas. Y si la propia facultad de ver no puede diferenciar la especie –de la cosa vista– a causa de su gran semejanza, sólo en esto no se corresponde con la verdad. Pues no es verdad que el alma vea su propia afección, producida por la cosa vista, cuando se advierte viendo, ya que con aquella atención (no digo visión –porque, cuando ve, no se ve a si misma, sino al objeto) el alma ve la figura externa que origina la influencia. Luego, si la visión fuera diferente, no sería otra cosa que una certeza del alma sobre la existencia de la cosa tal como es. Pero esto ya lo hemos explicado ampliamente con anterioridad. En segundo lugar, porque si los ojos viesen la especie y la cosa externa que la produce, según parece opinó San Agustín, sin duda hubieran podido distinguir, con gran facilidad, una de otra. Primero, porque

versis locis sita sint, objectum enim extra oculum, species in oculo exsistit, situsque distinctio tanta inter quæcumque, quantumvis simillima discernendi occasionem erat exhibitura. Secundò, quia neque inter lucem rei visæ & speciem ejusdem est tanta similitudo, quòd non distingui à sensu visus potuisset utrumque, si utrumque objectum visus esset. Nam lumen, quod Sol diffundit in mundum (ut nonnulli crediderunt) species ejusdem est, quo inducto in oculos humanos eundem videri illi putant: & tamen quantùm hoc lumen distet à luce, quam in sole cernimus, nullus ignorat, neque quam exigua difficultas sit distinguere inter utraque. Tandem cum in prædicto sensu verba Augustini, vera esse, non valeant, sequitur eo modo intelligendam sententiam illam, ut quæ antecessit, putà, animam vertentem se in affectum, quem recipit ab specie, verè non cognoscere speciem, sed objectum dicendam: id enim statim innuit Augustinus post verba ducta, inquiens: [Ratione colligimus, nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis.] Quibus verbis manifestè apparet, noluisse eundem velle facultatem visivam cernere speciem, sed objectum per affectionem speciei: quam affectionem asseverat Augustinus conjectura rationali, non visione corporea sentiri.

Supersedendum ab ulteriore citatione Augustini visum est. Primò, quòd cùm de actibus intellectus egerimus, etiam nonnulla huic negotio attinentia discutiemus. Secundò, ut auspicemur causas reddere quarti modi motus brutorum: quam fortassis aliquis suspicabitur me distulisse, veritus negotii difficultatem, ob idque adeò diversa inter servisse, ut potiùs fugiens, quam remorans meritò diceret. Verùm cùm sciam qui antecedentia à nobis obiter ducta ad amussim intellexerint, existimasse non infrugiferum opus nos tractasse, reliquis, quòd ea non calluerunt morem non gesisse non displicet.

Causa quarti modi motus brutorum refertur.

Quartum genus motus brutorum relatum est esse illud, quod à brutis instinctu naturæ, ut inquiunt, vel in discrimine vitę sitis nonnumquam exercetur, inter quos nonnulli eorumdem motus astu quodam inter venam dum fieri visi, ut fellium venantium mures, & aliorum animalium, quæ prudentia quadam visuntur, rapinæ munus exercere recensentur: ac etiam Leonum, & nonnullorum aliorum irrationalium apparens ex nutibus clementia, de eodem genere esse, existimatur. Horum ergo omnium causam propalemus, illis, qui præterita calluerunt. Et primò eorum aquatilium, quorum nonnulli motus à Plinio nono libro relati sunt, discutiantur. Nam si quid errandi ansam dedit opinantibus animalia sentire, hujus quarti generis motus præcipuè fuere, quibus idem etiam intelligendi vim illis concedendam esse, asseverare cogendi essent, si non aliud quàm id, quod videtur, dijudicarent. Cùm enim Scolopendria marinum animal, devorato hamo ad eam capiendam exposito, inter anea evomit, ut simul hamum & escam rejiciat, quam post absorvere valeat: non paucas, nec malas consequentias piscis hic inferre tenetur, si quod agit, sentit. Primò enim hanc. Devoratus est à me hamus, ergo capi à piscatore paratus sum. Et statim alia, nihil quod devoratum est habens appendicem extra os alibi, quàm per idem os potest sine molestia excerni: sed hamus hic deglutitus à me ore

están situadas en lugares opuestos –el objeto fuera del ojo, la especie dentro de éste– y la diversidad de situación entre ambas es tan grande, que se podrían diferenciar las dos –por muy semejantes que fueran. Segundo, porque no hay tanta similitud entre la luminosidad de la cosa vista y la de su especie, como para impedir la distinción entre ambas con el sentido de la vista. Pues, por ejemplo, el resplandor que el sol difunde por el mundo, es la especie del mismo, y si este fulgor es inducido a los ojos humanos, resulta que los hombres creen que ven el astro. Pero nadie ignora cuan gran distancia hay entre el resplandor y la luz que discernimos en el sol, ni la dificultad existente para diferenciar ambos.

Finalmente, puesto que no puede ser verdad lo dicho por San Agustín sobre el sentido mencionado, se deduce que su opinión hay que entenderla como la hemos explicado antes; es decir, que el alma, al dirigir su atención hacia la impresión que recibe de la especie, no reconoce en realidad a ésta, sino al objeto. En efecto, San Agustín indica esto cuando dice: "Pero con nuestra razón deducimos que no hemos podido sentir, a no ser que se manifieste en nuestro sentido alguna similitud con el cuerpo visto". En estas palabras queda patente que éste no quiso que la facultad de la vista quisiera ver la especie, sino el objeto por la impresión de ésta. Y San Agustín, mediante una razonable suposición, afirma que ella no se percibe por una visión corpórea.

Hemos considerado necesario suprimir la última cita de San Agustín. Primero, porque, cuando hablemos sobre los actos del intelecto, resolveremos también alguna cosa referente a esta cuestión. Segundo, porque vamos a iniciar la explicación de las causas del cuarto género de movimiento de los brutos –y que, quizás, alguien podrá sospechar que lo he diferido por temor a la dificultad del tema, pudiendo argüir, con razón, que me he entretenido en cuestiones diversas con la intención de evitar lo que tenía que hacer. Pero sé que los que han entendido con exactitud los temas que he presentado anteriormente de modo superficial, han pensado que hemos tratado lo necesario y conveniente. Y espero que a los demás no les desagradará el que no les haya complacido por no haber conocido a fondo estas cosas.

Se expone la causa del cuarto género de movimiento de los brutos.

Se ha dicho que el cuarto género de movimiento de los brutos es el que éstos ejecutan por instinto natural o, en ocasiones, ante un riesgo de la vida. Y entre estos movimientos se enumeran algunos vistos en el ejercicio de la fuerza con determinada astucia –como, por ejemplo, los de los felinos mientras cazan ratones o los de otros animales a los que se suele ver entregándose al pillaje con cierta parsimonia; incluso se puede pensar que aparecen indicios de clemencia en los movimientos de los leones y de algunos otros irracionales del mismo género. Así pues, divulguemos la causa de todos estos movimientos a quienes han comprendido lo explicado con anterioridad.

Y, en primer lugar, se van a resolver los de los animales acuáticos –algunos de cuyos movimientos han sido relatados por Plinio, en el libro noveno de su obra. Pues si los que opinan que los animales sienten han tenido algún motivo para equivocarse, han sido, sobre todo, los movimientos de este cuarto tipo los que les indujeron a afirmar que se debía suponer en aquellos una facultad de sentir –juzgando sólo lo que se ve. En efecto, cuando la escolopendra, animal marino, después de haber tragado la añagaza colocada para capturarla, vomita para expulsar al mismo tiempo el anzuelo y el cebo –que después es capaz de volver a tragar–, no se puede negar que este pez, si siente lo que hace, presenta abundantes y provechosas consecuencias lógicas. Primera: "He tragado el anzuelo; por consiguiente, estoy a punto de ser capturada por el pescador". A continuación, segunda: "Nada que haya sido tragado tiene un apéndice en otro lugar fuera de la boca y que pueda expulsarse sin molestia por ésta, pero este anzuelo ha sido tragado por mi

ore est, & appendicem habet: ergo per idem vomitione est excernendus. Et tertia. Rejecto hamo, & esca, quæ eidem inhæserat, facilè sine hami devoratione esca separata ab eodem poterit absorvi: ergo hæc transglutiatur. Vide, si opus bruti perpendis, nullis aliis inconvenientibus animadversis, quàm facilè id non tantùm ratione præditum, sed acri ingenio dotatum existimandum est. Plures adhuc illationes in venatione murium & aliarum prædarum feles si sentirent, formare compellendi sunt asserere: quo (meo judicio) nihil dementius. Frequenter enim, qui nocturnas horas lucubrationibus assueti sunt, consumere, gattos adeò sine ullo murmure, ut fermè non anhelare credantur, insidiantes muribus attentè conspiciunt, ut admiratione corripiantur tantæ solertiæ in quadrupede illo: qui enixus duobus posterioribus pedibus, duos anteriores adeò promptos exhibet muris capturæ, ut nulla celeritate fermè posit vinci: ne cum primum mus incautè nonnihil corpusculi sui detegit, statim à fele non corripiatur, pedemque unum, aut utrumque ex anterioribus in foramen, ubi mus est, nonnumquam adeò altè immittit, ut ex compage propria divellere, ut altius attingat, videatur. Quæ omnia nisi quædam, ut antecedens assumat, alia ut consequens inferat, tres aut quatuor implicitè formando consequentias bonas, non aliter adeò distinctas operationes, si sentiret, ut existimant fermè omnes, exequeretur gattus. Quæ cum non sic fieri certi sumus, quia rationali anima informatum esset, causam tot motuum jamiam reddamus.

Pro qua dilucidius intelligenda supponamus, orationes has nostras non condi à me, ut legantur à quibusvis in re naturali parum peritis, sed ab illis, qui naturalis facultatis universa opera ab Aristotele condita ante libros de Anima, & ipsos ad unguem calluerunt. Etiam iis, qui nonnihil rei medicæ scivere: quibus ignotum non esse existimo, ab eo, quem spiritum genitivum appellant, semini marium involuto tot, ac tam diversas operationes factas conspici, ut non solùm universam prudentiam humanam excellant, quin divinitatis opera illa arbitrentur, vapori illi, appellato genitali spiritu, in vulvam rejecto à mare, nullis physicis vim sensitricem concedentibus. Insanum enim esset, testari in maris semine spiritum inclusum facultatem senriendi habere, & hunc non sentire, si pungatur: de qua re si periculum facimus in semine extra uterum rejecto, eventus probat, nec semen, nec spiritum inclusum vulnere illato contrahi, nec distendi, nec animalis ullius speciem referre.

Qui enim asseruerit deesse spiritui illi instrumentum, quo sentiat, & ob id non sentire, objiciam ego, mihi licere ad eundem modum dicere, terræ inesse spiritum genitivum, anima sensitiva præditum, illum tamen non sentire, donec idonea instrumenta acquirat: quæ possidebit, dum ex terra fructus genitus ab homine, vel bruto comestus, alimentum, quod præbet, in nervum animalis reddatur. Tandem si corpusculum illud, appellatum spiritus, sine ullo sensu tot partes animalis mirè effingit, quasdam cavitatibus teretibus, alias sphericis, nonnullas fermè quadratis hiatibus cavans, ex reliquis certas solidescere relinquens, in gibbum quasdam, in concabum quaspiam, aliasque vario modo format, quid mirum si animal tanta membrorum com-

y tiene apéndice; luego, debe ser expulsado vomitando". Y la tercera: "Expulsado el anzuelo y el cebo que había sido fijado en él, fácilmente, sin devorar el primero, se podrá tragar la carnada una vez separada de éste; por consiguiente, se puede tragar ésta".

Si tú, lector, consideras atentamente los actos de este bruto –y no prestas atención a ningún otro inconveniente–, puedes comprobar con cuanta facilidad podría creerse que éste no sólo está dotado de razón, sino también de un agudo ingenio. Y si afirmases que los felinos sienten, tendrías que sentirte obligado a asentir que, cuando cazan ratones u otras presas, conciben muchas más conclusiones. Pero, en mi opinión, nada hay más insensato que esto.

Resulta que, con frecuencia, quienes están acostumbrados a pasar horas de la noche trabajando, pueden observar con atención cómo los gatos, sin ruido alguno –hasta el punto que se diría que no respiran–, asedian con artimañas a los ratones –de tal modo, que quienes miran se sienten asombrados ante la gran astucia de aquellos cuadrúpedos. Y éstos, apoyados en sus patas traseras, disponen las delanteras para la captura del ratón –de tal manera que no puedan ser superados en velocidad. Pero, aunque éste, incautamente, ponga al descubierto, fuera del agujero, una parte de su cuerpecito, el felino no le ataca, sino que espera a que se exponga todo entero o, bien, introduce una pata por el orificio –a veces con tanta fuerza, por querer llegar a lo más profundo del mismo, que tal parece que la articulación se va a disgregar del cuerpo del gato– hasta conseguir la presa. Y todas estas cosas, y algunas otras, si son tomadas como antecedentes para deducir unas consecuencias, conducirían a otros diversos movimientos de estos animales –siempre y cuando, tal como algunos piensan, los gatos sintiesen. Pero como no estamos seguros de que suceda así –ya que, de lo contrario, el alma racional nos hubiese informado de ello–, vamos a explicar de inmediato la causa de todos estos movimientos.

Para que se entienda con mayor claridad, supongamos que lo que explico no lo escribo para que sea leído por hombres poco expertos en historia natural, sino por los que entendieron toda la obra sobre el poder de la naturaleza escrita por Aristóteles con anterioridad a De Anima –y, ésta, perfectamente. Incluso para los que han adquirido algún conocimiento sobre temas médicos –pues creo que a éstos no les es desconocido lo que es denominado espíritu creador, contenido en el germen de los mares, y que se contempla en obras diversas, que superan a toda la sabiduría humana, producidas por la divinidad. Algunos físicos atribuyen a aquel vapor, llamado espíritu creador, lanzado por el mar a la vulva, la facultad sensitiva. Pero sería insensato afirmar que el espíritu incluido en el germen del mar tiene la facultad de sentir y que, si éste se pincha, no siente. Y si hacemos la prueba con el semen extraído fuera del útero, el resultado es que ni aquel, ni el espíritu contenido en él, ni se contrae, ni se distiende, ni ofrece la especie de ningún animal, cuando se le infiere una herida.

Así pues, a quien haya afirmado que a aquel espíritu le falta el órgano con el que pueda sentir –y que, por esto, no siente–, yo le contestaré que me está permitido decir que en la tierra se encuentra el espíritu engendrador, dotado de alma sensitiva, aunque no puede sentir hasta que adquiera los órganos adecuados. Y los poseerá cuando el fruto de la tierra creado por el hombre, o, mejor dicho, el alimento que proporciona, comido por el bruto, se dirija hacia el nervio del animal. Finalmente, si aquel corpúsculo, denominado espíritu, de manera prodigiosa da forma sin ningún sentido a las partes del animal –unas con cavidades redondeadas, otras esféricas, cavando algunas con hendiduras casi cuadradas, dejando que parte de las restantes se endurezcan, otras con formas convexas, cóncavas y, así, de diversos modos–, ¿qué milagro

compage formatum, tot varios motus inter venandum, aut fugiendam mortem edat, sine ulla vi sentiendi, quot conspiciuntur, ab illa causa doctum, quæ spiritum relatum in humana, vel equina, aut felina, vel alterius bruti formatione, ipso non sentiente docuerat? Hancque causam si tu primam esse dixeris, concedam: si intelligentiam quandam non errantem, non inficiabor: si occultam vim, non adversabor. Tandem prout tibi placuerit appellare causam concurrentem ad generationem animalium, eo modo confitear appellandam esse eam, quæ docet hujusmodi brutorum motus.

In hominibus, ac brutis nutricatione similes motus bis quarti generis conspici.

Et ne mihi, qui vera fateor, putes de futura alia similia in animalibus præter formationem visa sine sensu fieri tantæ prudentiæ, ut motus relati, eas operationes, quæ in nutritutione exercentur, referre volo, quas sine ulla sensus discretione factas omnes scimus: quæ non minoris peritiæ, quàm fœtuum creationes sunt. Quis enim prudentior concoctrice vi ventriculi censeri potest: quæ ex alimento eas partes sumens, quæ viventi conveniunt, sic eas commiscet, prout convenit facultati sitæ in jecore, cui munus vertendi in sanguinem alimentum prius elaboratum in ventriculo concessum est? Neque qui cautior, quàm expultrix vis ejusdem, quæ verita quòd si strigmenta alimenti in ventre detinerentur, alimentis sumendis impedimento futura essent, præoccupato loco, ea ad intestina excernit: quæ non minori industria ea ad se trahunt, ut ex quibus opem alendi suctis eorundem mollioribus partibus essent receptura?

En duos consimiles eventus iis motibus, qui à brutis cum peritia fieri dicuntur, exequutos tàm à vi formandi, quàm ab hominibus, ac aliis irrationalibus jam in lucem editis, ipsis ignaris, neque cognoscentibus ea, quæ prudentèr intra se à causis ignotis aguntur. Non est ergo cur miremur relatos brutales motus, præsertim quòd illi præter assignatam causam genericam alias habeant, quæ concurrunt ad hos motus, ac peculiares illis sunt, putà inductio specierum coloris, aut odoris, aut saporis, aut aliorum sensuum sensibilium, in organa, quibus motus exercentur. Quippè scolopendriæ vomitus devorato hamo, & esca fit, inductis speciebus saporis, & caloris, aut frigoris hami in musculos moventes ventriculum scolopendriæ ad vomitum, eademque esca expulsa in mare, in oculos, & nasum scolopendriæ inducendo sui speciem cogit scolopendriam versus ipsam moveri, osque ejusdem proximum alimento hiare, gulamque illud devorare, quod hamo infixum erat. Pinnæ, & aliorum animalium motus, de quibus Plinius citato cap. 9. & multis aliis locis per eadem normam factos existimamus. Sed felium in capiendis muribus motus provenire ab eisdem specibus murium inductis in oculos, vel olfactum gattorum non ambigimus, ac potius alterum ex anterioribus pedibus moveri, quam aliud, speciem plus alterum oculum, aut narium foramen afficere, quam aliud, causam esse nullus dubitare debet, quòd ipsa libera ex consensu omnium non sint. Clementia Leonis in Getuliæ captivam, de qua Plinius 8. lib. capite 16. non supplicationibus auditis à Leone tribuenda est. Nam si hæc esset, semper eisdem mulcendi essent: quod non accidit, sed potius saturitati Leonis, aut alio affectui ejusdem, quo tunc opprimebatur, referatur. Adulatio quoque Leonis Mentoris Syracusani

Motus brutorum quod instinctu turæ fiūt q liter con gant.

G vesf-

ha dado a conocer al experto la causa que se ha denominado espíritu en la configuración humana, o equina, o felina, o de otro bruto que no siente, para que un animal formado por tantos miembros articulados ejecute tantos y diversos movimientos, como se ven, mientras caza o huye de la muerte, sin ninguna facultad para sentir? Si tú, lector, dijeras que esta causa es la primera, lo aceptaré. Y si dices que es cierta inteligencia que no se equivoca, lo negaré. Si expresas que es una propiedad oculta, no me opondré. Pero si, finalmente, te complace denominarla causa que concurre para la generación de los animales, diré que así se debe llamar a la que nos enseña el cuarto tipo de movimiento de los brutos.

Durante la nutrición, tanto en los hombres como en los brutos, se observan similares movimientos del cuarto género.

Para que no se piense que voy a explicar otros movimientos similares que hemos visto que se ejecutan con tanta sagacidad, sin sentir, antes de la formación de éstos en los animales, quiero relatar las operaciones que tienen lugar durante la nutrición –y que sabemos que se llevan a cabo indistintamente por cualquier sentido. Y éstas no son inferiores en méritos a las de procreación de las crías. En efecto, ¿qué se puede considerar más competente que la facultad digestiva en el estómago –que, tomando del alimento las partes más convenientes para vivir, las mezcla por la propiedad que posee el hígado para transformar en sangre la sustancia nutritiva que antes ha sido elaborada en la zona estomacal? Y, ¿quién más precavida que la facultad para expulsar el alimento –la cual, ante el temor de que si se detuvieran las pastas en el vientre, siendo un obstáculo para la ingestión de nuevas sustancias, por haber sido ocupado totalmente el estómago, las envía hacia los intestinos para que éstos las atraigan hacia sí y ser preparadas por los jugos digestivos en las partes más blandas?

He aquí dos eventos semejantes a los movimientos que los brutos y otros animales irracionales realizan con pericia, como también por los hombres, y que ocurren sin que ellos lo sepan y sin que conozcan las causas de estas cosas. Por lo tanto, no hay por qué admirar los movimientos de éstos –los brutos–, incluso aunque tengan causas peculiares –como, por ejemplo, la inducción de las especies del color, olor, sabor, o de otros sentidos, en los órganos con los que ejecutan los referidos movimientos.

Cómo se producen los movimientos de los brutos que se hacen por instinto natural.

Sin duda, el vómito de la escolopendra –para expulsar la añagaza que ha tragado– es debido a que han sido inducidas las especies del sabor, del calor o del frío del anzuelo en los músculos que incitan al estómago de este animal para vomitar, y, después, una vez que el cebo está en el agua, este alimento induce su especie en los ojos y en la nariz de aquella, obligándole a moverse hacia la carnada para que, abriendo su boca, devore con rapidez lo que antes estaba sujeto en el anzuelo. Y consideramos que de la misma manera se realizan los movimientos de la ostra pena y de otros animales sobre los que trata Plinio en el ya mencionado capítulo noveno, y en otros muchos pasajes de su obra. Como tampoco dudamos que los movimientos de los felinos en la captura de los ratones son producidos por las especies de éstos –que han sido inducidas a los ojos o al olfato de los gatos y que mueven más a una pata que a la otra, o más a un ojo que al otro, o más a una fosa nasal que a la otra. Y nadie puede dudar que esto es un impedimento que limita su libertad.

La clemencia del león en Getulia –Plinio, libro octavo, capítulo 16– no se debe atribuir a que el animal escuchó las súplicas de la cautiva. Pues, de ser así, lo normal sería que siempre se mostrasen clementes ante los ruegos –lo que no sucede. Lo que ocurrió es que, aparte otras circunstancias, el león estaba ahíto.

Hay otros ejemplos. Como las caricias del león que lamió los pies del Mentor de Siracusa,

vestigia lambentis, ut opem ferret tumori proprii pedis à surculo infixo effecto, alteriusque Elpim Samium insequentis ore hiante, neque à trunco arboris decedentis, in quem Elpis fugiens hiatum minacem Leonis conscenderat, non intelligens Elpis, vi ossis hærentis dentibus Leonis, aperto, & hiante ore, ipsum similem minanti faciem ostendere, qui potius, ut peteret os ab ejus ore educi, quam ut ore morderet, hiabat. Etiam nonnulli hujusmodi eventus, quibus moveri inusitato modo bruta conspicimus, non factos à Leonibus præfatis, nec ab aliis irrationalibus credimus, ut ab his, qui sciant, & sentiant ea, quæ fiunt expedire illis, sed vi quadam naturali, & si non intellectrici effectos. Simillimamque esse ejusmodi facultatem ei, quæ exquisito, ac inusitato modo excernit causas morborum, tàm in hominibus, quàm brutis, ac illi, quæ in sanis etiam quotidiè videtur, adeò prudentèr nonnulla exequi, ut intellectum humanum superent. Quis enim bilem leviorem multo melancholico succo in Intestina ad excitandum album machinaretur mittere, & melancholiam gravem in os ventris ad provocandum appetitum rejicere, ore ventris superiorem regionem corporis possidente, & intestinis insimiorem, nisi illa prudentissima causa, quæ numquam in universalibus errans, facultates expultrices animalium, & alias miro modo gubernat, & moderatur?

Objiciuntur quatuor contra causam quarti modi motus brutorum.

Quispiam fortassis nobis objiciet similitudines ductas non omnino cum effectibus, quorum causam indagare proposuimus, quadrare. Primò, quòd tàm multi, ac tàm varii motus, prout passim à brutis fiunt, non sunt credendi doceri à causa illa exteriore, quàm ut tutricem animalium eisdem perpetuò assistente, cogendi essemus affirmare; etiam quòd cuivis animali esset assignandus diversus custos, cùm unus, & idem simul adesse tot bestiis per universos terrarum, & maris tractus divisis, non posset.

Etiam aliis videbitur, si vera essent, quæ retuli, in cassum naturam fabricasse in constructione oculorum tot tunicas, ac ex his complures diaphanas, ac humores, & ex iis universos decolores, ac illustres, ac adeò anfractuosas vias in aurium foraminibus, & adeò patentes cuneos in naribus, si his instrumentis bruta non essent sensura tantas rerum objectarum differentiãs prout homines.

Similitudin eorum, qu. accidũt in generatione plã tarum, & animalium, solvitur objectio.

Primæ objectioni quemlibet pro me facilè responsurum existimo universis, qui præfatos eventus brutorum conferre velint cum illis, qui in generatione plantarum irrationalium, & hominum fiunt, scientibus, non alitèr vim genitricem, quę in spiritu genitrivo, vel alia parte seminis insita est, partes seminis posse movere, ut membra formanda decet, quàm membra Leonis præsente Mentore mota fuere, ut suaderent surculum à se divellendum, nutibus Leonis id poscentibus, quod ille cum veluti supplex deprecabatur, ignorabat, ut spiritum genitrivum latebat, quid effingeret, cùm embrionis membra formabat. Neque plures tutores, & custodes brutis concedendi sunt, ad præfatos motus exequendos, quàm plantis, & animalibus, & hominibus conceduntur, quæ miro modo formari, & nutriri nullo non in tempore conspicimus: ac sivè una prima causa, quæ ubique locorum est, indefatigata, & indefatigabilis quantumvis jugis, & variis operibus incumbat: seu alia se-

para que le curase la herida que le produjo una espina clavada en la pata. O el de aquel otro que, con las fauces muy abiertas, seguía a Elpides de Samos, sin apartarse del árbol donde éste, por temor y para evitar la amenazadora boca del león, se había subido, cuando lo que el animal quería del griego era que éste le quitara un hueso adherido entre sus dientes. Y más eventos del mismo tenor, por los que se ha visto que los brutos se pueden comportar de manera inusitada. Pero, a pesar de todo, no hay razón para que haya quienes afirmen que los brutos son conscientes de lo que hacen, ya que estas actitudes son el resultado de un instinto natural –y no intelectivo.

La facultad de este tipo es muy semejante a la que cura las enfermedades de los hombres y de los animales de un modo singular y efectivo, o la que hace que los sanos permanezcan así durante tiempo. ¿Porque quién, si no la muy prudente causa que gobierna y regula las facultades digestivas, sería capaz de conjugar admirablemente la acción de la bilis, y de otros jugos y humores, sobre la boca del vientre y los intestinos para provocar el apetito?

Se hacen cuatro objeciones a la causa del cuarto tipo de movimiento de los brutos.

Quizás alguno nos podría objetar que las semejanzas presentadas no se corresponden con los efectos –cuya causa nos hemos propuesto indagar. Primero, porque para explicar tan abundantes y variados movimientos, que indistintamente pueden ser realizados por los brutos, no hace falta creer que se dan a conocer por una causa externa que nos obligue a afirmar que siempre está presente como tutora de los mismos, ya que, incluso, habría que asignar a todos los animales un protector diferente –pues uno sólo no podría asistir al mismo tiempo a tantas bestias por todas las tierras y paises separados por el mar.

Además, si fuese verdad lo que se ha relatado, a otros les parecerá sin razón el que la naturaleza haya fabricado en la estructura de los ojos tantas membranas, muchas de ellas diáfanas, humores de todos los colores, sinuosos conductos en las cavidades de los oídos y tantos pliegues en las narices, para que los brutos, con estos órganos, no puedan percibir, al igual que los hombres, tantas diferencias en las cosas que tienen delante.

Se resuelve la objeción, comparando las cosas que ocurren en la creación de las plantas y en la de los animales.

A la primera objeción, considero que fácilmente puedo responder a cualquiera que todos los que deseen comparar los eventos de los brutos –que se han relatado con anterioridad– con los que se producen en la generación de las plantas, de los irracionales, y de los hombres, saben que la facultad originadora –que está inserta en el espíritu engendrador o en otra parte del germen– no puede mover, tal como sería conveniente, las partículas del semen para que la formación y movimiento de sus miembros sea diferente a como los del león se movieron ante el Mentor de Siracusa –para persuadirle, mediante gestos suplicantes, que le extrajera la espina. Y, según los movimientos producidos, no hay por qué atribuir a los brutos más tutores o protectores que a las plantas o a los hombres –a los que vemos formarse de modo admirable. Y, o una primera causa, esté donde esté, se ocupa incansablemente en diferentes obras, o bien una segunda

secunda causa intelligentia quippè ulla tota toti orbi asſiſtens, & tota cuilibet parti ejus præſens, quæ forſan ab antiquis Philoſophis anima mundi appellata fuit, tàm formandorum fœtuum, quàm motuum irrationalium moderatrix fuerit, ſeu diverſæ intelligentiæ iis diverſis muneribus exequendis præſint, nihil, quod non conveniat, & veritati quadret, dicetur.

Solvitur ſecũda objectio.

Secunda objectio non majorem difficultatem, ut ſolvatur inſert, quàm prior. Qui enim noverint univerſos nervos, quibus motus in locum perficiuntur, à capite ortum trahere, facilè intelligent, neceſſarium eſſe vias per quas deferendæ ſunt ſpecies in illud principium motus per vias futuras, etiam tali, aç tanta diſtantia, ac adeò prudentèr formata, ab eodem principio diſtaturas, ut à metu in morbum incidendi vindicetur principium illud motus, cerebrum appellatum. Hic ergo naturæ ſcopus fuit, creandi oculos, & aures, ac nares, & cætera membra ad ſentiendum nobis collata, ſic configurata in plurimis brutorum, prout in nobis viſuntur, ut ſcilicèt, ſpecies eo modo deferantur in principium illud ſentiendi, quatenus decet ad ſalutem animalium, & ut eiſdem ſpeciebus moveri membra inſtigentur, principio motus affecto, ut ferrum inducta in ſe qualitate motrice à magnete duci in magnetem compellitur, de quibus non nihil ſuprà tractavimus.

Tertia objectio.

Tertiò objici poſſet, ſi ita eſſet, quòd bruta ab aliqua extrinſeca cauſa docerentur moveri hoc quarto modo motus, non eſt, cur potius felibus ſit collatus ille venandi mures aſtus, quam aliis quadrupedibus. Etiam cur potius ſcolopendriæ devoratum hamum evomant, quàm cæteri piſces, & leones, & capræ recenſitæ cur potius illos prudentiæ motus exequantur, quam alia bruta. Etiam cur reliqua irrationalia diverſo modo, vel in venatione, aut paſtu, ſive ullis aliis operibus cavillantur, quàm Leones, & capræ. Si enim ubique locorum illa univerſalis cauſa, quæ regit, & gubernat nonnullorum brutorum motus, adeſt, eoſdem, vel conſimiles univerſis beſtiis eſſet collatura.

Solvitur ratio.

Cui dubio facilius, quàm præcedentibus, faciemus ſatis, ſumptis illis operationibus ſpiritus genitrivi incluſi in ſemine, ſive plantæ, ſive animalis, quæ doceri diximus ab aliqua extrinſeca intellectrice cauſa, ut quibuſdam ſimillimis operibus illis, quæ à brutis adultis aguntur. Et collationem faciendo inter opera generationis, & prudentiæ beſtiarum, dicemus, quòd velut illa univerſalis cauſa, quę moderatrix eſt ſpirituum genitrivorum, non eaſdem figuras, formas, & effigies, ac ſimilia membra plantis, & brutis univerſis effingit, ſed prout quamlibet materiam decet, ſic quævis elaboratur: ad eandem normam prout brutum effigiatum, & figuratum eſt, ac prout ſuæ formæ ſubſtantiali expedit, ſic alii, ac alii motus ab illa cauſa extrinſeca docentur; objectorum ſpeciebus non parum conducentibus, ut prædiximus. Per hunc modum ſolvitur quod pag. 24. quærebatur, cur dociles pſittaci, & turdi, & canes, & nonnulla bruta ſint, alia minimè doceri apta.

Quarta objectio.

Quartùm, quo improbari poſſet noſtra aſſertio eſſet, objici nobis irrationalia fermè omnia, cum alimenta, quæ eis expediunt, ſentiunt, vel ſumunt, geſtibus, & motibus quibuſdam monſtrare hilaritate quadam perfundi interius: quibus, vel aliis rebus ſibi commodis, aut

–sin duda, la inteligencia–, que asiste al orbe entero y está enteramente presente en cualquier lugar de éste, y a la que, quizás, los antiguos filósofos la denominaron el alma del mundo, ha sido la reguladora de la formación de las crías y de los movimientos de los brutos; aunque también puede ocurrir que sean varias las inteligencias presentes en la ejecución de las diferentes funciones –teniendo en cuenta que, con esto, no se dice nada que no convenga o no se acomode a la verdad.

Se resuelve la segunda objeción.

La resolución de la segunda objeción no acarrea mayor dificultad que la primera. Porque, quienes han conocido que todos los nervios, con los que se ejecutan los movimientos desde el principio hasta el fin, arrancan de la cabeza, comprenderán con facilidad que es necesario que los conductos, entre otros más, por los que deben ser transportadas las especies hasta el punto de origen del movimiento, distarán de éste a tan y tan gran distancia, incluso dispuesta con sagacidad, que este principio del movimiento, llamado cerebro, no temerá caer en un desarreglo.

Así pues, éste fue el objetivo de la naturaleza al crear los ojos, los oídos, las narices y los demás miembros que se nos han otorgado para sentir, configurados en la mayoría de los brutos como se ven en nosotros, con el fin de que las especies sean conducidas al origen de la facultad de percibir, en la medida que sea conveniente para la vida de los animales, y para que estas especies les instiguen a mover los miembros, una vez ha sido influenciado el principio del movimiento –como el hierro, inducida en sí mismo la cualidad motriz del imán, es impelido a dirigirse hacia éste. Pero de esto ya hemos explicado algo anteriormente.

Tercera objeción.

Se podría objetar que si esto fuera así; es decir, que los brutos fuesen enseñados a moverse con este cuarto tipo de movimiento por alguna causa externa, no es porque se les haya otorgado la astucia a los gatos, antes que a otros cuadrúpedos, para cazar ratones; ni porque las escolopendras puedan expulsar, antes que otros peces, el anzuelo tragado; como tampoco a los leones o a las cabras –que nos han servido de ejemplos– se les ha concedido, antes que a otros brutos, el poder realizar movimientos astutamente. Asimismo, los restantes irracionales que recurren a tretas para cazar, o para comer, o para ejecutar otras operaciones, tampoco han sido aventajados sobre las cabras o los leones. Y es que si la causa universal, que dirige y gobierna los movimientos de algunos brutos, está presente en cualquier lugar, probablemente otorgará movimientos semejantes a todos ellos.

Se resuelve el razonamiento.

Vamos a resolver esta duda más fácilmente que las anteriores, recurriendo a las operaciones del espíritu engendrador contenido en el germen de la planta o del animal –que ya hemos dicho se da a conocer por alguna causa intelectiva externa, para que se lleven a cabo ciertas operaciones similares a las que ejecutan los brutos adultos. Y, si comparamos los movimientos de reproducción con los de la astucia de las bestias, diremos que, como aquella causa universal –que es la gobernadora de los espíritus engendradores–, no modela las mismas figuras, formas, efigies y similares partes en todas las plantas y en los brutos, sino que se elabora todo con cuidado –según convenga a cada materia. De acuerdo con estas normas, el bruto ha sido creado y configurado, proveyéndole de su forma substancial, así como, también, se le enseñan, por la citada causa extrínseca –extraídas las especies de los objetos–, unos u otros movimientos, tal como ya hemos comentado.

Cuarta objeción.

Esta, consistiría en rechazar que casi todos los irracionales, cuando perciben o toman los alimentos que se les suministran, manifiestan con ciertos gestos o movimientos que les embarga un gozo interior. Y, por el contrario, cuando se les priva de sus crías,

filiis cum privantur ululatibus, gemitibus, & inquietis motibus referentibus nostros, cùm mœsti sumus, mœrorem interiorem exterioribus signis ostendere videntur. Quæ omnia nequaquam facerent, si id interius non sentirent, quod palam ostendunt. Neque ab illa intelligentia docente motus brutorum hæc doceri cogitanda sunt. Frustra enim hominibus ipsa imponeret relatis nutibus brutorum, ea sentire ipsis suadens, quæ non sentiunt, justamque quærelam homines de hujusmodi intelligentia docente haberent, si tantum ut eos deciperet, illos motus bestiis tribuisset, quibus neque commodum, nec incommodum præter illusionem hominum illa assequuntur. Has certè de natura, seu intelligentia humanas quærelas, quibus frustra illudi brutorum nutibus recensitis, homines in ratione relata conqueruntur, iniquas esse ex dicendis constat. Porrò non in cassum commenta est intelligentia, quam naturam, si libet, vocare possumus in Leonibus fremitum, cùm in iracundiæ operam prorumpere accinguntur, neque caudæ concussum in canibus, cùm amicorum munere fungi sunt parati, neque equorum hinnitum, cùm in venerem instimulantur, neque cæterorum animalium affectus interiores, vel motus exteriores in vanum nutibus eorum sunt prænunciata, nisi ut iis, velut quibusdam signis homo sibi, aut brutis, cujus opera utitur, caveat. Certè si latratu non minaretur canis morsum, facillimè circunveniri morsibus eorum possemus. Si procinctu cornuum taurus, & rugitu Leo nos non terrerent, expositi essemus effodi illius cornibus, & dilacerari hujus unguibus. Etiam si gementis bestiæ immodico pondere onustæ, vel morbo, aut partu vexatæ sonum homo non caperet, & per analogiam illius ad eum, quem ipse, cùm ægrotat, edit, non intelligeret bestiæ onus imminuendum, vel deponendum, vel morbo medelam exhibendam, aut parienti opem ferendam, fœtusque cura habenda, quantis incommodis natura irrationalis vexaretur, nullus est qui ignoret. Meritò ergo præfatos nutus, gesticulationes, & motus intelligentia, quæ cogit bruta ea facere, quæ non intelligunt, ipsis indidit.

Solutio objectionis.

Non est ut quid plus immoremur in reddenda caussa quarti modi motus brutorum, cùm sufficientèr, ut remur, sit à nobis explicita: ideoque priusquam operationes intellectus discutiam, quod me facturum promisi, quid in hac re, de qua agimus, privantes bruta ab omni assertione, indeque ab universa cognitione, & sensatione, Aristoteles senserit, paucis dicamus, nonnullas sententias ejusdem in medium ducentes, quibus omnibus, ut mea mens est, ipse ambiguus fuisse, ac vacillasse in hoc negotio, ni fallor, existimari posset, nisi aliquæ adeò dilucide attestarentur, brutis inesse sensum, ut nullam extorsionem patiantur.

Sententiæ Arist. de motu irrationaliũ.

Prima sententia Aristotelica sit, quæ primo Perihermenias cap. 2. habetur, cujus series hæc est: [Brutorum, & ferarum, quidam soni significant naturalitèr propriè passiones: sed non sunt nomina.] Quibus verbis manifestè sentire videtur Aristoteles naturalitèr moveri ipsa bruta, inductis in aures brutorum illis sonis, & non sentientibus ipsis.

Secunda sit secundo Physicorum, textu comm. 80. [Bruta nec ab arte, nec discursu, nec deliberatione agunt, operantur tamen propter finem.] Hic quippè ambiguus

parece que muestran la tristeza que llevan dentro con alaridos y gemidos o con movimientos de inquietud parecidos a los que nosotros manifestamos cuando estamos abatidos o tristes. Y que no harían todo esto, si no sintieran íntimamente lo que muestran externamente. Como tampoco hay que creer que esto es enseñado por aquella inteligencia que da a conocer los movimientos a los brutos. Pues, en vano, ésta impondría a los hombres los gestos referidos a los brutos, para persuadirles a sentir lo que no sienten, y los hombres, con razón, mostrarían su descontento con una inteligencia que enseña de este modo –si se hubiese atribuido a las bestias aquellos movimientos con los que los brutos no perciben ni el provecho ni el daño–, con la única finalidad de engañar a los humanos. Está claro que es difícil de explicar las quejas de los hombres sobre la naturaleza o la inteligencia que, en vano, les engañan con los mencionados gestos de los brutos.

Solución a la objeción.

Pues la inteligencia, a la que, si os place, podemos denominar instinto natural, no ha sido imaginada sin razón en los leones como un rugido, cuando se disponen a desencadenar su ira; ni la sacudida de la cola en los perros, cuando están dispuestos a desempeñar el deber de amigos; ni el relincho de los caballos, cuando son estimulados al ardor amoroso. Y es que ni los afectos de estos y otros animales, ni sus movimientos externos, son anunciados en vano con estos, y otros, gestos, sino que sirven para avisar de su actuación –al igual que el hombre con algunos de los suyos. Sin duda, si el perro, con su ladrido, no amenazase morder, podríamos ser presa fácil de sus mordiscos. Si el toro, con el movimiento de su cabeza, o el león, con su rugido, no nos asustasen, estaríamos expuestos a ser atravesados por los cuernos de aquel o a ser despedazados por las garras de éste.

Incluso, si el hombre no captase el aviso de una bestia que gime por estar cargada con un gran peso, o atormentada por una enfermedad o parto, y que lanza sus gemidos en cantidad proporcional a sus padecimientos, éste no comprendería la necesidad de aligerar o eliminar la carga, o proporcionar un remedio para la enfermedad, o ayudarla a parir y cuidar de las crías. No hay nadie que ignore cuántos males infligiría una naturaleza irracional. Por esto, con razón, la inteligencia dotó a los brutos de los mencionados gestos y movimientos y les obligó a realizar cosas que no entienden.

No hay motivo para que me demore más explicando la causa del cuarto tipo de movimiento de los brutos, puesto que creo que ya la he desarrollado suficientemente. Y, antes de debatir, como he prometido que haría, sobre las operaciones del intelecto, vamos a hacer un breve comentario sobre qué opinó Aristóteles sobre el tema que acabamos de tratar, presentando algunas sentencias de éste –en las que, aunque priva a los brutos de toda aserción y de todo conocimiento universal, según mi opinión fue ambiguo y, si no me equivoco, se podría considerar que tuvo vacilaciones sobre ello, a no ser porque algunas lo confirman tan claramente que no dan pie a cualquier divagación.

Las sentencias de Aristóteles sobre el movimiento en los irracionales.

La primera sentencia aristotélica es la que aparece en el libro primero de Perihermenias, capítulo segundo, y cuyo fragmento es el siguiente: "ciertos sonidos de los brutos y de las fieras significan, en realidad, pasiones; pero no son nombres". Parece que, con estas palabras, Aristóteles piensa claramente que los brutos se mueven por ser inducidos los sonidos en sus oídos, pero sin sentirlos.

La segunda se encuentra en el segundo de los libros de Física, texto comentado 80. Dice: "Los brutos no obran ni con talento, ni con discurso, ni con deliberación, aunque trabajan por un fin". Sin duda,

guus esse aliquo modo videtur Aristoteles. Nam in prioribus verbis nobiscum consentit. In ultimis cum dicat ipsa proptèr finem agere, à nobis dissidere censendus esset, nisi hic finis non ab eisdem, sed ab intelligentia rectrice præcognitus existimetur, ut qui rectè, quæ nos prædiximus, calluere, intelligent. Quo enim modo formicæ, quæ orno natæ sunt, cognita hyeme, quam non noverunt, potuerunt in terræ cuneos condere frumentum, propter finem hunc, ut non germinet, supra terram dimissum, germinationis prohibitione ut fine incognito?

Tertia sit loco mox citato: [Bruta an intellectu, an aliquo alio principio operentur, dubitant quidam.] Quibus verbis, & ipse dubius videtur.

Quarta, secundo de Anima, textu comment. 157. refertur: [Animalibus nullis inest assensus, ut una translatio habet, ut alia. Brutis nullis inest fides.] Utroque quorum nobiscum convenit.

Quinta, eodem textu, & comment. [Brutis nullis inest ratio.] Etiam nobis patrocinatur.

Sexta, secundo de Anima, textu comment. 162. [Irrationalia quia rationis expertia sunt, phantasiis, seu phantasmatibus aguntur.] Quibus verbis palàm nobiscum convenit. Nos enim reddimus caussam motus brutorum in res absentes tendentium, phantasma relictum à re olim sensata.

Septima, tertio de Anima, textu comment. 57. [Irrationalia phantasiam habent, deliberativam verò non habent, quia deliberare utrum hoc aut illud agant, operationis est, quæ non est in brutis.] Hic etiam ambiguus Aristoteles censendus est. Nam cùm fatetur participia esse bruta phantasia similis nostræ, sentiendi abstractivè vim illis concedere videtur, quod falsum esse diximus. Sed cùm refert deliberativam non habere, aliquo modo innuit, naturali vi moveri, ipsis ignaris eorum, quæ agunt.

Octava, tertio de Anima, text. comment. 66. nullam patitur extorsionem: ibi enim expressè dicit Arist. [Sine autem tactu nullum sensum alium possibile est esse.] Et comment. sequent. [Manifestum est igitur, quòd necesse est hoc solo privata sensu animalia mori.] In quibus verbis palàm innotescit, ipsum putasse animalia omnia sensu tactus participia esse.

Nona, secundo Rhetoricorum, cap. sexto: [Brutorum neminem pudet.] Nobiscum convenit. Certè si novissent quæ agunt, pudentèr, aut impudentèr egissent.

Decima, tertio Ethicorum, cap. primo: [Animalia non agunt aliquid spontè, & voluntariè.] Et eodem libro, cap. secundo: [Bruta nihil faciunt electione.] In nostram sententiam descendere videntur.

Undecima, eodem tertio Ethicorum, cap. octavo. [Irrationalia voluptates amant.] Cum omnibus, qui opinati sunt bruta sentire convenit.

Duodecima, sexto Ethicorum, cap. secundo. [Bruta licet sensuum habeant, dominium sui actus non habent.] Prioribus verbis nobis adversatur; ultimis favet.

Decima tertia, septimo Ethicorum, cap. tertio. [Animalia non sunt incontinentia, quia non habent universalem existimationem, sed habent singularium imaginationem, atque memoriam.] Plus nobis, quàm adversis favet.

Decima quarta, tertio de Anima, text. comment. 64. [Animalia, quæ motu processivo movetur, necesse est habere alium sensum

præ-

parece que Aristóteles, en este texto, se muestra, de algún modo, ambiguo. Porque en las primeras palabras está de acuerdo conmigo. Pero en las últimas, al decir que los brutos actúan por un fin, hay que pensar que disiente de mí, a no ser que este fin se considere que ha sido conocido de antemano no por ellos, sino por la inteligencia rectora –como entenderán los que han comprendido perfectamente lo que expuse con anterioridad. En efecto, y por ejemplo, de este modo las hormigas que nacieron en un olmo, después de conocer el invierno –que no habían conocido antes–, escondieron el trigo en cuñas de tierra con la finalidad de que no germinara –en vez de dejarlo encima de ella–, impidiendo la germinación como fin desconocido.

La tercera sigue a continuación del texto citado: "Algunos dudan sobre si los brutos obran con intelecto o con algún otro principio". Con estas palabras, parece que él mismo duda.

La cuarta se encuentra en De Anima, libro segundo, texto comentado 157: "En ningún animal hay asentimiento, según le demos un sentido u otro. En ningún bruto hay crédito". En ambas cosas está de acuerdo con nosotros.

La quinta, en el mismo texto: "Ningún bruto tiene razón". También nosotros defendemos esto.

La sexta, en De Anima, libro segundo, texto comentado 162: "Los irracionales, como están privados de razón, son movidos por fantasías o phantasmas". En esto está claramente de acuerdo con lo que nosotros decimos. En efecto, ya hemos explicado la causa del movimiento de los brutos que tienden hacia las cosas ausentes –dejado el phantasma por la cosa sentida en otro tiempo.

La séptima, en De Anima, libro tercero, texto comentado 57: "Los irracionales tienen fantasía, pero no deliberativa; porque deliberar sobre si se hace esto o aquello, es una operación que no está en los brutos". También en esto hay que opinar que Aristóteles es ambiguo. Pues, cuando se confiesa que los brutos participan de una fantasía semejante a la nuestra, parece que se les concede la facultad de sentir abstractivamente –y ya dijimos que es falso. Sin embargo, cuando dice que no tienen deliberación, en cierto modo está afirmando que se mueven por una facultad natural, al desconocer los brutos lo que hacen.

La octava, en De Anima, libro tercero, texto comentado 66, no permite ninguna divagación. En efecto, Aristóteles dice claramente: "Pero, sin tacto no es posible que exista ningún otro sentido". Y en el siguiente comentario: "Por consiguiente, es evidente que necesariamente los animales pierden la vida cuando han sido privados sólo de este sentido". Con estas palabras pone de manifiesto su creencia sobre que todos los animales participan del tacto.

La novena, en el segundo libro de los Retóricos, capítulo sexto: "Ningún bruto se avergüenza". De acuerdo con nosotros, ya que, si tuvieran conocimiento de lo que hacen, obrarían con vergüenza o sin ella.

La décima en el tercer libro de las Éticas, capítulo primero: "Los animales no hacen nada espontánea ni voluntariamente". Y en el mismo libro, capítulo segundo: "Los brutos no hacen nada por elección". Parece que está de acuerdo con lo que nosotros opinamos.

La undécima aparece en el mismo libro tercero de las Éticas, capítulo octavo: "Los irracionales aman los placeres". Aquí está de acuerdo con todos los que opinaron que los brutos sienten.

La duodécima, en el sexto libro de las Éticas, capítulo segundo: "Aunque los brutos tengan dominio de los sentidos, no lo tienen de sus actos". En las primeras palabras se opone a nosotros, en las últimas está de acuerdo.

La décimo tercera, en el séptimo libro de las Éticas, capítulo tercero: "Los animales no son capaces de refrenar sus deseos, pero tienen imaginación y memoria de las cosas singulares". Está más de acuerdo con nosotros que con los que se nos oponen.

La décimo cuarta, en De Anima, libro tercero, texto comentado 64: "Los animales que se desplazan con movimiento progresivo es necesario que tengan otro sentido

præter gustum & tactum: quæ si conservari debent, non solùm propè, sed etiam à longè sentire tenentur: cui rei serviunt alii sensus, scilicet odoratus, visus,& auditus.] Quibus etiam verbis palàm contra nos scripsit.

Decima quinta sententia in cap. primo. De memoria & reminiscentia: [Irrationalia, quæ tempus non percipiunt, memoria carent.] Jam quoquomodo contra nos pugnare videtur. Nam videtur Aristoteles credere illa bruta, quæ memoriam habent, tempus percipere, quod non exigua dementia est.

Decima sexta, in lib. de Somno & Vigilia, cap. 3. [Animalia moventur facto aliquo sensu, vel proprio, vel extraneo in sensorio primo.] In parte nobis favere videtur. Sed utrum sit aliqua potentia interior, quæ dici posit sensus communis, & primum sensitivum, aut non, postea discutietur.

Decima septima, nono de Historia Animalium, cap. quadragesimo nono: [Animalia sicut pro suis affectibus agunt, sic pro suis actionibus afficiuntur: hoc exemplo Gallinæ ostenditur.] In utroque sensu potest capi. Nam si affectus illi sibi inesse à natura dicuntur ipsis animalibus non sentientibus quod afficiuntur, verum est: tamen si illa existimat Aristoteles suos affectus, putà dolorem & delitiam, ac consimiles sentire, & falsum, & nobis adversum erit.

Decima octava, nono de Historia, cap. septimo per totum: [Irrationalia quædam hominis rationem referunt.] Ut præcedens decretum ita hoc anceps est.

Decima nona, primo libro de partibus Animalium, cap. primo: [Brutis non inest intellectus, sed delectatio.] Prioribus verbis nobis favet, posterioribus adversatur. Nisi delitiam in brutis appellet Aristoteles quod proportionale nostræ. Nam velut qui lætitia persunduntur gestiunt gliscentes: sic bruta nonnullis rebus præsentibus eodem modo gesticulantur. Etiam cum Aristoteles dicit ipsa sentire, aut intelligere, eodem modo intelligendum esse existimo. Quis enim non videt, quod in rigore sumptis illis Aristotelis verbis, capitis sexti, libri noni de Historia Animalium de Pantheris scribens: [Panthera cùm venenum, pardalianches dictum ab angore, æderit, quo Leones etiam intereunt, stercus hominis quærit (eo enim ipso juvatur) quocirca venatores stercus ibi propinquum suspendunt ex arbore aliqua, ne procul bellua abeat, petens suum medicamentum, itaque insiliens, & spe capiendæ, perseverans in se efferenda emoritur, eandem sese abscondentem venari ferunt, propterea quod suo odore belluas delectari intelligat, propius enim ita accedunt, quas corripiat.] Vera in rigore verba hæc esse non possunt, referunt enim, quòd bestia intelligit, alia animalia delectari suo odore: ergo intelligit. Ultra intelligit, ergo intellectu prædita est, nihil enim sine intellectu intelligit: quod si detur, pauca à veritate adeò aliena erunt. Sufficit præfatos citasse ex Aristotele locos, quibus constat, eundem, ut prædiximus, hæsitasse de re à nobis explicita, nisi ipse exponatur ut parum ante retuli. Multas quoque alias possem sententias hujus messis trahere, quas, ut prolixitatem vitem, omitto.

Toties promisi in antecedentibus de intellectus actibus me loquturum, ut meritò si promissa non adimplerem, cuivis liceret, diem mihi coram judice de re hac dicere. Quod ut vitem, etiam ut in-

además del gusto y del tacto. Y, si éstos deben ser conservados, se cree que perciben no sólo de cerca, sino también de lejos; pero para esto se sirven de otros sentidos, como, por ejemplo, el olfato, la vista y el oído". También en esto se manifiesta contrario a nosotros.

La décimo quinta sentencia, en el capítulo primero sobre la memoria y el recuerdo: "Los irracionales que no perciben el tiempo, carecen de memoria". Hay que considerar que, en uno u otro aspecto, se opone a nosotros. En efecto, parece que Aristóteles creyó que los brutos que tienen memoria, perciben el tiempo –lo que supone un gran desatino.

La décimo sexta, en el libro De Somno et Vigilia, capítulo tercero: "Los animales se mueven al haberse producido algún sentido propio, o ajeno, en el origen donde reside la sensibilidad". Por una parte, parece que comparte nuestra forma de pensar –aunque más tarde discutiremos si hay alguna facultad interior que se pueda denominar sentido común y un principio sensitivo o no.

La décimo séptima, en la obra De Historia Animalium, libro noveno, capítulo cuadragésimo noveno: "Los animales, tal como obran por sus afectos, también son influenciados por sus acciones. Esto se demuestra con el ejemplo de la gallina". Se puede entender en ambos sentidos. Pues, si se dice que aquellos afectos están en ellos naturalmente, sin que los animales perciban que están influenciados, es verdad. Sin embargo, si lo que considera Aristóteles sus afectos son, por ejemplo, el dolor y el placer, o sienten cosas parecidas, es falso y se opone a nosotros.

La décimo octava, en De Historia Animalium, libro noveno, capítulo séptimo: "Ciertos animales dan muestras de razón humana". Al igual que la anterior sentencia, ésta presenta doble sentido.

La décimo novena, en De Partibus Animalium, libro primero, capítulo primero: "Los brutos no tienen intelecto, sino deseos". En las primeras palabras comparte nuestra opinión, en las siguientes no. A no ser que Aristóteles denomine deseo a lo que es proporcional (semejante) al nuestro. Pues como los que están llenos de alegría gesticulan con satisfacción, así también los brutos hacen lo mismo ante algunas cosas presentes. Incluso cuando Aristóteles dice que entienden o sienten, considero que debe ser interpretado con este sentido. En el libro noveno, capítulo sexto, de De Historia Animalium, dice: "Cuando la pantera traga el veneno –llamado acónito–, con el que también mueren los leones, busca los excrementos secos de hombre (pues le sirven de cura). Y es por esto que los cazadores cuelgan las heces en algún árbol que esté cerca, para que la fiera no se aleje en la búsqueda del medicamento y saltando con la esperanza de cogerlo, mientras se esfuerza por hacerlo caer sobre ella, muere en el intento. Cuentan que el cazador esconde a ésta, porque sabe que las fieras se deleitan con su olor, con el fin de capturarlas cuando se aproximan". Tomadas estas palabras al pie de la letra, no pueden ser verdad, ya que se dice que la bestia comprende que otros animales se complacen con su olor –luego entienden. Más aún, están dotados de intelecto –pues sin éste no se puede entender nada. De aceptar lo anterior, pocas cosas serían ajenas a la verdad.

Creo que son suficientes los mencionados párrafos de Aristóteles para que quede constancia de que éste, como ya hemos dicho, había dudado en temas que nosotros hemos aclarado, a no ser que él quisiera echar tierra sobre sí mismo. Podría presentar otras muchas sentencias de este tenor, pero las omito para evitar ser demasiado prolijo.

Con anterioridad, he prometido tantas veces que trataría sobre los actos del intelecto que, de no cumplir mi promesa, cualquiera, y con toda la razón, tendría el derecho de exigir el momento de hacerlo –además en presencia de un juez. Para evitar esto y, también,

intellectus operibus cognitis omnes intelligant quantum distent brutorum opera à rationalium etiam sentiendi actibus, de iis disserere statuo, exordio sumpto ab omnium interiorum facultatum comprehendentium examine: quæ, ut cœtus physicorum existimat, perpetuò prærequiruntur ad intellectus operationes exequendas. Nec in præsenti narratione nonnulla, quæ ambigi solent, enodabo, cùm potiorem partem quæstiuncularum illarum vanam esse reor, facultatibus interioribus non ea munia tribuens, quæ ab omnibus Medicis & compluribus Philosophis concedi solent. Sed quot, & qualia nos ipsos animadvertentes cogendi sumus asserere, referam: aliis, rationibus evidentibus, explosis, quæ inscitia scriptorum commenta fuere.

Quæ de sensu communi hucusque asserta ab expositoribus Aristot. sunt.

Auspicor ergo dicere, quæ Physicorum vulgus scripsit. Porrò ultra hos quinque exteriores quos vocant sensus tam in brutis, quàm in hominibus quandam facultatem, sensum communem appellatam, in eorundem syncipite sitam esse existimant: cujus munus esse dicunt, inter diversorum sensuum objecta, ac actus distinguere. Cùm enim oculus sapores non cognoscat, nec gustus colores, neque olfactus calores, videtur illis aliquam unam facultatem interiorem esse, quæ quinque objecta diversorum sensuum percipiens, inter ea distinguat, ac differentiam exprimat: quo munere exteriorum facultatum quævis privata est, ut ipsi rentur, peculiari dote cognoscendi unum genus objectorum qualibet prædita, & nulla valente alterius objecta apprehendere, indeque nec inter ea discernere, eandemque facultatem, sensum communem dictam, ut superiorem sensibus exterioribus, sic potiorem in cognoscendo existimant esse. Eam enim non tantùm credunt distinguere inter objecta, sed inter actus diversorum sensuum exteriorum, haberique illam ad cæteros sensus, ut centrum ad circunferentiam. Ac velut omnes lineæ ductæ à circunferentia in unum centrum coëunt, sic omnes intuitivæ cognitiones ultra sensationes factas in organis exterioribus in unum sensum communem convenire affirmant.

Contextus Aristot. 2. de Anima, text. com. 144.

Hujus facultatis non se primos inventores esse dicunt antiqui & neoterici Physici, sed Aristotelem ipsum hanc primum novisse existimant secundo de Anima, textu comment. 144. Et per sex commentos sequentes, cum refert: [Unusquisque quidem igitur sensus subjectivè sensibile est, qui est in sensitivo in quantum sensitivum: & discernit subjecti sensibilis differentias, ut album quidem & nigrum visus: dulce verò & amarum gustus. Similiter autem se habet hoc & in aliis. Quoniam autem album & dulce & unumquodque sensibilium ad unumquodque comparando discernimus & sentimus, quia differunt: necesse est igitur sensu sensibilia enim sunt, quare manifestum quoniam caro non est ultimum sensitivum, necesse enim esset tangens ipsum discernens discernere, neque utique separatis contingit discernere quòd alterum sit dulce ab albo, sed oportet aliquo uno utraque manifesta esse: sic enim & si hoc quidem ego illud autem tu sentis, manifestum utique erit: quoniam alterum adinvicem sunt. Oportet autem unum dicere, quoniam alterum: alterum enim dulce ab albo, dicit ergo idem quare sicut dicit, ita ille & intelligit & sentit, quod igitur non possibile separatis judicare separata palàm: quod autem nec in separato tem-

para que, conocidas las obras del intelecto, todos sepan cuánta diferencia hay entre los movimientos de los brutos y los de los seres racionales, incluso en los actos del sentir, comienzo a hablar sobre ello, empezando a examinar todas las facultades interiores que tienen la propiedad de percibir (entender, comprender). Y que éstas, como opina la mayoría de los físicos, requieren ser ejecutadas de acuerdo con las operaciones del intelecto. Además, en la presente narración disiparé las dificultades que existen para interpretar las explicaciones de algunos que suelen ser ambiguos –por no atribuir a las facultades interiores las funciones que son reconocidas por los médicos y muchos filósofos. Pero, porque pienso que la mayor parte de las cuestiones de poca importancia son vanas, referiré cuántas y cuáles estamos obligados a aseverar porque nosotros mismos las hemos advertido. Y, por razones evidentes, rechazaré otras que han sido comentadas por autores con pocos conocimientos.

[III. SENSIBLES COMUNES Y SENTIDO COMÚN]

Qué han defendido hasta ahora los comentaristas de Aristóteles sobre el sentido común.

Empiezo por relatar lo que escribieron la mayoría de los físicos. Piensan que, además de los cinco sentidos externos, existe cierta facultad, tanto en los hombres como en los brutos, denominada sentido común –y que está situada en la parte anterior de la cabeza. Aseguran que su función es la de distinguir los objetos por medio de las diferentes sensaciones y movimientos. En efecto, como el ojo no conoce los sabores, ni el gusto los colores, ni el olfato tampoco a estos últimos, creen que existe una facultad interior que percibe con los cinco diferentes sentidos para distinguir y averiguar la diversidad entre los objetos. Y como cualquiera de las facultades externas está privada de esta función, piensan que éstas, aunque dotadas de alguna cualidad peculiar para conocer un sólo género de objetos, no tienen ninguna capacidad para comprender los de otra clase y, al no distinguir entre ellos, es por lo que piensan que la facultad llamada sentido común es superior a los sentidos externos y, por ello, más poderosa para poder entender.

Así pues, no sólo creen que ésta –el sentido común– distingue y diferencia los objetos, sino también los actos de los diversos sentidos externos, y que, además, se manifiesta ante éstos como, por ejemplo, el centro respecto a la circunferencia. Así, tal como todos los radios de ésta se juntan en un único punto –el centro–, los físicos afirman que todos los conocimientos intuitivos, realizados más allá de las sensaciones en los órganos externos, se reúnen en un sólo sentido común.

Texto de Aristóteles en De Anima 2, texto comentado 144.

Los antiguos y los físicos neotéricos dicen que ellos no son los primeros descubridores de esta facultad, sino que opinan que fue Aristóteles el primero que la dió a conocer –según el contenido en De Anima, libro segundo, texto comentado 144, y en seis comentarios sucesivos–, cuando dice: "Evidentemente, cada sentido –asentado en el órgano sensorial en tanto que éste es así– tiene su objeto sensible correspondiente y discierne las diferencias de éste –por ejemplo, la vista lo blanco y lo negro; el gusto lo dulce y lo amargo; y lo mismo pasa con los demás sentidos. Ahora bien, si distinguimos lo blanco y lo dulce, y cada una de las cualidades sensibles comparándolas con las demás, percibiremos sus diferencias por medio de una facultad. Y ha de ser, necesariamente, a través de un sentido –ya que de cualidades sensibles se trata. Con lo que se pone de manifiesto que la carne no constituye el órgano sensorial último, ya que, en tal caso, lo que discierne habría de estar forzosamente tocando lo sensible para discernirlo. Tampoco cabe, por otra parte, por medio de sentidos distintos, que lo dulce es distinto de lo blanco, sino que ambas cualidades han de manifestarse en un único sentido, pues, de no ser así, cabría, por la misma razón, que se pusiera de manifiesto la diferencia entre dos cualidades si, por ejemplo, yo percibo la una y tú la otra, respectivamente. Es, por lo tanto, necesario que una única facultad enuncie que son diferentes –ya que así lo son lo dulce y lo blanco. Lo enuncia, pues, la misma facultad y, puesto que

tempore hinc habitum est. Sicut enim idem dicit quod alterum bonum & malum sic & quod alterum dicit, quoniam enim alterum nunc & alterum non secundum accidens, ipsum quando. Dico autem putà cùm nunc dico, quoniam alterum, non tamen quoniam nunc alterum. Sed sic dicit & nunc, & quoniam nunc simul ergo, quare inseparabile & inseparabili tempore. At verò impossibile est simul secundum contrarios motus moveri idem, aut indivisibile, & indivisibili tempore. Si enim dulce sit movet sensum: aut intellectum, amarum autem contrariè: & album aliter, ergo simul quidem & numero indivisibile: & inseparabile quod judicat: secundum esse autem separatum. Est igitur quodammodo quod divisibile divisa sentit. Est autem quod indivisibile, secundum esse quidem enim divisibile, loco autem & numero indivisibile, aut non possibile, potentia quidem enim idem & indivisibile contraria: secundum esse autem non sed in operari divisibile. Et impossibile est album, & nigrum esse simul, quare nec species pati ipsorum, sed hujusmodi est sensus: & intelligentia. Sed sicut quod vocant quidam punctum, aut unum, aut duo: sic & indivisibile. Secundum quod quidem igitur in divisibile unum discernens est & simul, secundum verò quod divisibile bis utitur eodem signo simul. In quantum quidem igitur pro duobus utitur tertio duo judicat, & separata sunt ut in separato: in quantum verò unum, uno & simul. De principio quidem igitur secundum quòd dicimus posse sentire animal determinatum sit hoc modo.]

Quantum autem veri habeat sententia antiquorum & neotericorum recensita, & an idem Aristoteles senserit in contextibus ductis quod illi, an aliud, discutiamus priusquam ulterius in indagatione aliarum facultatum interiorum procedamus.

Falsum esse sensum communem esse ullam organicam facultatem interiorem probatur.

Et ut verè intelligatur hanc facultatem, qua discernimus diversorum sensuum actuum & objectorum differentiam, quam esse in nobis experimur, nullo modo posse aliquo organo astringi, nec virtutem organicam sitam in anteriori parte cerebri dici, nonnullas rationes ducamus, & post Aristotelem idem in citato loco voluisse, quod diximus, monstremus.

Prima ratio sit. Si ita esset, quòd talis facultas in prædicto loco cerebri sita creata esset, sequeretur quinquæ, quos vocant exteriores sensus, nihil percipere. Consequentia est nota. Si enim hic, qui sensus appellatur communis cognoscit intuitivè objecta omnium sensuum inter quæ distinguit, ergo aut nulli exteriori sensui est tribuenda sensatio, aut duplicem sensationem intuitivam de quovis objecto haberemus: sed hoc secundum nullus in se unquam experitur, ergo primum fatendum est, quod est consequens illatum.

Perperam enim dixisset quisquis referret, secundum accidere in omnibus sensationibus intuitivis, sed non distingui duplicem sensationem, quia ejusdem objecti est, ut duplici oculo unum & idem objectum percipimus, & non duplici visione affici nos asseveramus. Et duplici aure eundem sonum cognoscimus, ac duplici digito eandem figuram: insufficienter enim evasisse rationis vim per hoc patet. Quoniam sive in oculis fiat visio, seu in cruciationem nervorum opticorum (quod sic fieri existimo) omnes comperimus, quòd depresso, vel elevato vi aliqua altero ocu-

así lo hace, también intelige y percibe.

No es posible, por lo tanto, discernir cualidades diferentes por medio de diferentes sentidos. Y esto tampoco es posible hacerlo en momentos distintos, porque, así como decir que lo bueno y lo malo no son lo mismo en un enunciado, así también lo que dice distinto de uno en ese momento lo dice asimismo del otro, y este "en ese momento" no es accidental. Pues quiero decir que, por ejemplo, cuando asevero en este momento que es distinto, no afirmo que es distinto en este momento, sino que enuncio en este momento que son distintas al mismo tiempo las dos cosas –porque son indivisibles y el momento también lo es.

Por otra parte, es imposible que la misma cosa se mueva con movimientos contrarios al mismo tiempo –por ser indivisible y en un momento que también lo es. Pues, si se tratara de lo dulce, movería al sentido y a la intelección, y, en cambio, lo amargo lo haría de la manera contraria y lo blanco de modo distinto. Por consiguiente, la facultad que discierne sería indivisible e inseparable, a la vez, en el tiempo; pero, en segundo lugar, sería diversificada. Asi pues, en tanto que es divisible podría percibir las cualidades separadas en cierto modo, y, también, en tanto que es indivisible resultaría que en lo que respecta al ser sería divisible, pero en cuanto al lugar y al número sería indivisible. ¿Pero no es esto imposible?: que una facultad sea, sin duda, a la vez, igual e indivisible en potencia, pero divisible en el acto. Es imposible ser blanco y negro al mismo tiempo, porque las especies de ambas formas no se toleran si no están presentes del mismo modo el sentido y la intelección –lo que no es posible.

Ocurre como con lo que algunos denominan el punto –que también es indivisible, ya sea uno o dos. En tanto que indivisible, la facultad que discierne es una y simultánea; pero en tanto que divisible se sirve dos veces del mismo signo simultáneamente, y ya no es una. En la medida, pues, que, en lugar de tres, se sirve de dos puntos, discierne dos objetos y separados por una facultad dividida; pero en cuanto se sirve de uno, discierne uno y simultáneamente.

De este modo se ha analizado lo relativo al principio según el que decimos que el animal puede sentir". ¢

Sobre lo que de verdad contienen las opiniones recogidas de los antiguos y de los neotéricos, y si Aristóteles pensó lo mismo que ellos, o no, es lo que a continuación vamos a debatir –antes de proseguir investigando las restantes facultades internas.

Se demuestra que es falso que el sentido común sea una facultad orgánica interna.

Y aunque, en realidad, se considere que la facultad que sabemos que tenemos –y con la que discernimos las diferencias entre los actos de los diversos sentidos y los de los objetos– es la que hemos dicho, vamos a presentar algunas razones de por qué en modo alguno puede asignarse la misma a ningún órgano, ni decir que esta cualidad está situada en la parte anterior del cerebro. Y, seguidamente, demostraremos que Aristóteles ha afirmado lo mismo que nosotros decimos.

El primer razonamiento sería el siguiente: si fuera verdad que tal facultad hubiera sido creada y situada en la parte mencionada del cerebro, se deduciría que no perciben nada los cinco sentidos externos. La consecuencia es evidente. Si lo que se denomina sentido común conoce intuitivamente los objetos de todas las sensaciones entre las que distingue las diferencias, resultará que, o no ha de atribuirse la sensación a ningún sentido externo, o tendremos una doble sensación intuitiva de cualquier objeto. Pero nadie experimenta nunca en sí mismo lo segundo. Entonces, hay que confesar que lo primero ha sido deducido lógicamente.

Alguien me podrá replicar sobre que se ha hecho una afirmación falsa, que ocurre lo segundo en todas las sensaciones intuitivas. Pero nosotros afirmamos que no se distingue una doble percepción, ni tampoco nos afecta una doble visión. Porque cuando percibimos con los dos ojos un único y mismo objeto, se trata únicamente del mismo. También escuchamos el mismo sonido con dos oídos y conocemos la misma figura con dos dedos. Y con esto queda claro que no se ha eludido suficientemente la eficacia del razonamiento, puesto que –ya se produzca la visión en los ojos, ya en donde se agrupan los nervios ópticos (que es lo que yo pienso)– todos sabemos que un objeto simple

oculorum, ſimplex objectum duplex judicatur, quia ſpecies diverſo modo nos afficit: ergo ex aſſertis ab adverſis ſequitur, quòd ſi oculum & partem anteriorem cerebri ſpecies rei viſæ immutat, ut, qui ſenſum communem organicam facultatem eſſe credunt, dicunt, cum diverſos ſitus illæ partes habeant, diverſæ ſenſationes eſſent percipiendæ, & objectum non idem, ſed diverſum eſſet judicandum. Senſatione enim facta in oculo, res viſa major dijudicanda eſſet, quam ſenſatione facta in anteriore cerebri ventriculo, quod plus diſtat pars anterior cerebri in alto ejuſdem ſita à re viſa, quam oculus, qui extima corporis poſsidet: unde angulus, qui afficit cerebrum anterius, acutius eſſet, quam qui oculum afficit. Aliud etiam de auditu, quo caſſam efficere noſtram rationem opinabantur, parum prodeſt. Cum enim non duplicem, ſed unam eandemque vocem duplici aure ſentiri à nobis noſcimus, certò ſcimus, aliquo uno communi utrique auri cognoſci ſonos: quod unum non malè affectum, quamvis altera auris vitiatur, ſufficit, ut ſonus percipiatur altero meatu tantum tunc ſono audito. Nec plus iis, quæ in tactu accidunt, ſufficienter diſſolvitur noſtra ratio. Duplici enim digito diverſas partes figuræ tangimus, & de diverſis partibus judicium diverſum edimus, cum digitos, naturalem ſitum ſervantes, tactis rebus admovemus. Nam ſi duobus digitis in modum cancelli poſſitis ſpheram unam tangimus, duplicem ſpheram eſſe falsò judicamus. Quo experimento & alio relato de oculo depreſſo, aut elevato etiam adverſi convincendi eſſent affirmare, ſi verum eſſet, quòd organo exteriore & communi ſenſu interiori perciperemus idem objectum duplicatam ſenſationem ejuſdem rei nos ſenſaturos.

Senſibilia communia non propriè ſenſibilia per ſe dicenda, ſed potius per accidens.

Et quoniam mentio facta eſt de tactili ſenſatione figuræ, quæ etiam aliis ſenſibus percipitur, ut magnitudo, numerus, motus, & quies, quæ quinque ſenſibilia de per ſe & communia dicuntur, quia pluribus ſenſibus comprehenduntur, obiter an verum ſit hoc, explicemus.

Certè, ut reor, non hæc propriè ſenſibilia de per ſe dicenda ſunt, ſi illa de per ſe ſenſibilia dicuntur, quæ mediante organo exteriore à pluribus ſenſibus ſentiri ſunt parata, nullo diſcurſu præcedente: quin potius naturam ſenſibilium de per accidens ſapere, meo judicio cenſenda ſunt. Nam ſi magnitudo & figura ignis eſſent ſenſibilia de per ſe, non eſſet cur clauſis oculis tactus non diſcerneret figuram caloris ignis, quæ eadem quæ ignis ſubjecti caloris eſt, cùm figura caloris ut calor, ut iſti aſſeverant, de per ſe ſentiatur, quod eventibus adverſatur. Nemo enim clauſis oculis cognoſcit calefacientis aëris, aut ignis figuram, neque numerum, neque magnitudinem, niſi ſolidum ſubjectum, ut ferrum, vel conſimile, calor poſsideat, ſoliditate illa tangenti, reſiſtente ſpherico, aut quadrato, vel triangulari, prout caloris ſubjectum effictum eſt, ex illaque reſiſtentia ratiocinio quodam qui ſentit, inferendo calidum, quod tangitur, quadratum eſſe, & non quia ut ſenſibile de per ſe, ſic commune ſit ſenſatum. Etiam cùm quis æquè calidus, aut frigidus exiſtens cum tabula aut lapide quod tangit, à quo neque calore neque frigore immutari poteſt, quia inter ſimilia non eſt actio, noſcit illæ tabulæ, aut lapidis figuram, non aliter, quàm diſcurſu ipſam cognoſcere poteſt. Quia cùm ſcitum ſit, quod ſi ſenſibile proprium cujuſ-

puede ser considerado doble porque su especie nos influye de una u otra forma según en uno u otro ojo se ejerza presión cuando lo tapamos con mayor o menor fuerza.

Por consiguiente, según las afirmaciones hechas por los que se nos oponen, se deduce que si la especie de la cosa vista modifica al ojo, o a la parte anterior del cerebro, como dicen los que piensan que el sentido común es una facultad orgánica–, y puesto que aquellas partes ocupan posiciones opuestas, se tendrán que percibir diversas sensaciones y, además, el objeto no deberá considerarse el mismo, sino otro diferente. Y es que, cuando se ha producido la sensación en el ojo, la cosa vista ha de juzgarse mayor que cuando ésta se produce en la parte anterior del cerebro –porque ésta, situada en lo más profundo de éste, está más distante de la cosa vista que el ojo (que ocupa el extremo del cuerpo), por lo que el ángulo que afecta al cerebro es más agudo que el que incide sobre el ojo.

También nuestros oponentes consideran que no tenemos razón en nuestras explicaciones sobre el oído. Y se equivocan. En efecto, cuando conocemos que oímos con los dos oídos, no dos voces, sino la misma y única voz, sabemos con certeza que percibimos los sonidos por algo común a ambos oídos –puesto que si uno está sano, aunque el otro no lo esté, es suficiente percibir en este instante el sonido con solamente un conducto auricular.

Y nuestro razonamiento adquiere más consistencia cuando, además, se relata lo que acontece con el tacto. Así, cuando con dos dedos tocamos las diferentes partes de una figura, podemos formular un juicio sobre las diversas porciones de ella con sólo el movimiento de ambos sobre la hechura de la misma. De la misma manera, si con los dos dedos sostenemos una esfera (bola), abarcando sus límites, nos damos cuenta que es falso que ésta sea doble. Y estos experimentos, como también el referido al ojo tapado, deberán convencer a nuestros adversarios –que afirman que, de ser verdad que percibimos el mismo objeto con cualquiera de los órganos exteriores y con el sentido común, notamos una doble sensación de la misma cosa.

A los sensibles comunes no hay que denominarlos sensibles por sí propiamente, sino por accidente.

Y, puesto que se ha mencionado la sensación de la figura tangible que incluso se percibe por otros sentidos –como, por ejemplo, la magnitud, el número, el movimiento, el reposo y la figura, denominados cinco sensibles por sí y comunes porque son aprehendidos por varios sentidos–, vamos a explicar si esto es verdad.

Sin duda, creo que éstos no han de ser denominados propiamente sensibles por sí, si es que con esta denominación nos referimos a los sensibles que se perciben por medio de un órgano sensitivo exterior, sin ningún razonamiento precedente. En mi opinión, hay que considerar que las cualidades de los sensibles se reconocen por accidente. Porque si la figura y la magnitud fuesen sensibles por sí, no sería porque el sentido del tacto, estando con los ojos cerrados, no pudiera discernir la figura del calor ígneo, que es la misma que la del fuego, objeto sensible correspondiente al calor, cuando la figura del calor se sienta por sí como éste, según algunos afirman, porque los resultados demuestran lo contrario.

Así pues, nadie con los ojos cerrados puede reconocer el calor del aire o la figura del fuego, ni tampoco el número o la magnitud, a no ser que el objeto sensible sólido, como el hierro o algo similar, posea calor tangente a aquella solidez y que se mantenga en el objeto –bien sea éste cuadrado, triangular o esférico–, y que, mediante un cálculo, el que siente deduzca que el objeto cálido que se toca es esférico, triangular o cuadrado; pero, además, no porque haya sido como sensible por sí, sino también como común.

Ocurre de manera similar a como cuando alguien toca lo cálido o lo frío que proviene de una mesa o de una piedra, respectivamente, que ni el frío ni el calor pueden modificar porque entre lo semejante no se produce acción, y mediante la facultad del tacto reconoce la figura de la mesa, o de la piedra, del mismo modo que podría reconocerla con una acción discursiva.

vis facultatis sensitricis non immutat, sensibile commune non immutabit, certum erit, quod si sensibile proprium tactus, quod est aliqua primarum qualitatum, non immutat, quod sensibile commune, quod est figura, afficere non poterit, indeque clarum evadet, non de per se, sed per accidens figuram sensibilem esse. Visum eodem modo magnitudinem, & cætera relata sensibilia communia cognoscere per accidens scilicet, existimo: tunc enim opinamur objectam oculis rem quadratam esse, cum prohibet ipsa, quæ à suo tergo sita sunt, quadratè videri, ut quæ duobus in locis discontinuis cernuntur, duo esse dijudicantur, semper illationes ex antecedentibus inferendo: ut cùm substantiam, aut aliud sensibile per accidens noscit homo, & non simplici apprehensione, qua sensibilia propria noscuntur, hæc quæ sensibilia communia appellantur, noscantur.

Neque has illationes percipimus (& si semper eis utamur) habitu quodam sic percipiendi assuefacti, ut cùm statuam, quam hominem esse nonnumquam existimavimus, hominem non esse, sed humanam imaginem censumus, quia tacta nec movetur, nec tactui cedit, nec palpitat, deinceps sine ullo sensato discursu cùm videtur, talis esse, qualis est, existimatur. Meritò ergo, ut dixi, relata sensibilia communia naturam sensibilium de per accidens habere affirmandum est, potiùs quàm sensibilium de per se. Ut enim substantia, quæ de per accidens sentitur, discursu & ratiocinio intelligitur, sic prædicta: interest tamen inter substantiam, & illa, quæ propriè de per accidens sentiri dicuntur, quòd substantia nullam speciem sensibilem gignat in organa exteriora, quæ sit ratio suæ cognitionis, sensibilibus communibus in facultates sentientes exteriores sui species inducentibus, sive differant hæc communia à propriis, ut reales credunt, seu eædem sint cum sensibili proprio, sequendo nominalium sententiam, quam veram esse existimo. Sed de his alibi fusius egimus, & (si Deus concesserit) agemus. Prosequamur ergo improbare existentiam illam sensus communis, quam delere ratione præfata incepimus.

2. Ratio quæ improbatur sensum communem organicam facultatem esse.

Secundò sic argumentor. Si ita esset, quòd aliqua una facultas interior intuitivè diversorum sensuum objecta cognosceret, sequeretur naturam, quam omnes buccinantur in necessariis non deesse, nec in superfluis redundare, frustrà adeò artificiosam oculorum, narium, & aurium, & duorum reliquorum sensuum compositionem fabricasse ad diversa objecta percipienda, cùm unica simplicissima compositio, qualis est partis syncipitis, ubi sensus communis, ut referunt, viget, sufficit tam colores, quàm odores, & sapores, & calores, & sonos intuitivè sentire.

3. Ratio relata roborans.

Tertiò interrogentur, qui ista affirmant, an sensus communis quavis sui parte percipiat quinque sensibilia propria, an cuivis proprio sensibili peculiaris portio illius organi respondeat? Si ultimum dixerint, non plus conducent illæ sensationes diversæ, ut differentiam inter objecta diversa eliciamus, quàm si oculis color, & auribus sonus, & naribus odor, sentirentur. Si primum fateantur, iterum interrogabo, utrum sic quavis parte illius sensus communis quodvis sensibile proprium percipiatur, ut verum sit dicere, quod quævis partium illius organicæ facultatis quodlibet sensibilium propriorum & quamlibet partium illorum perci-

Pero, además, es sabido que si lo sensible propio no es modificado por ninguna facultad sensitiva, tampoco se modificará lo sensible común. Porque si el sentido del tacto, que es una de las primeras cualidades, no modifica el objeto sensible propio, tampoco podrá afectar al objeto sensible común –como es la figura. Y de ahí se deduce que ésta no es perceptible por sí, sino por accidente. De la misma manera –por accidente– considero que se conocen la magnitud y los demás objetos sensibles comunes referidos.

Así pues, siempre infiriendo consecuencias a partir de antecedentes, la cosa que se ofreció a la vista como cuadrada, pero que no puede ser advertida su forma porque lo impiden otras que han sido colocadas junto a ella, delante o detrás, se juzga como dos diferentes, al igual que ocurre con las que se perciben en dos lugares diversos. Y tal como, por ejemplo, el hombre conoce la sustancia, o bien otro objeto sensible, por accidente, de la misma manera, y no únicamente por aprehensión, se distinguen los denominados objetos sensibles comunes.

Y como nos hemos acostumbrado a percibir así, no observamos estas conclusiones (aunque siempre nos sirvamos de ellas). Y es que cuando evaluamos a una estatua a la que jamás hemos considerado humana, sino como imagen de un hombre –porque al tocarla ni se mueve, ni retrocede, ni palpita, ni habla–, inmediatamente la juzgamos tal como es. Como he dicho, pues, ha de afirmarse, con razón, que los referidos objetos sensibles comunes presentan las cualidades de los sensibles por accidente más que las de los sensibles por sí.

En efecto, la sustancia que se percibe por accidente es discernida por medio del discurso y del raciocinio. Sin embargo, entre ésta y los objetos que se perciben por accidente hay diferencias. Porque la sustancia no origina ninguna especie perceptible, que sea la causa de su conocimiento, por ningún órgano exterior, al inducir las mismas con cualidades sensibles comunes en las facultades sensitivas correspondientes; o, también, porque difieren las cualidades sensibles comunes de las propias –como creen los realistas–, o porque ambas son las mismas –según opinan los nominalistas, con los que yo estoy de acuerdo. Pero sobre esto ya hemos tratado con anterioridad y –si Dios quiere– lo volveremos a hacer. Prosigamos, pues, con el debate sobre la existencia del sentido común –que ya comenzamos a resolver con los razonamientos que se vienen exponiendo.

Segunda razón por la que se rechaza que el sentido común sea una facultad orgánica.

Comienzo por argumentar de la siguiente manera: si fuera verdad que una facultad interior diese a conocer intuitivamente los objetos perceptibles por diversos sentidos, se podría deducir que la naturaleza la ha creado porque todos pregonan que no precisa para percibir, según los diferentes objetos sensibles, de una composición que, además de no necesaria, es tan artificiosa como la de los ojos, narices, oídos, y la de los otros dos sentidos, ya que es suficiente esta única y simplísima composición que es la parte anterior del cerebro, donde reside, según dicen, el sentido común que percibe intuitivamente tanto los colores, como los olores, sabores, calores y sonidos.

Un tercer razonamiento corrobora lo anterior.

Si a los que afirman esto, se les preguntara si el sentido común percibiría con cualquier parte suya los cinco sensibles propios, o si sólo una porción peculiar de aquel órgano correspondería a cualquiera y cada uno de éstos, podrían darse dos respuestas.

Si dijeran que lo segundo, las diferentes sensaciones no nos llevarían a deducir las diferencias entre los objetos sentidos más que si se percibieran las cualidades del color, sonido y olor con, respectivamente, las facultades de la vista, oído y olfato.

Si, por el contrario, confesaran que lo primero, yo preguntaría de nuevo si, así como se percibe cualquier objeto sensible propio con cualquier parte del sentido común, también sería verdad decir que todas las porciones de la facultad orgánica interior percibirían cada uno de los objetos sensibles propios y cualquiera de sus partes, o bien sólo percibiría

cipiat: aut quòd dumtaxat totum sensibile proprium percipiat, & non partes: aut partes, & non totum. Hoc ultimum esse non potest. Primò, quòd implicat, aliquid cognoscere totum quantitativum, & non suas partes, ut partes, & non totum. Secundò, quia experimur esse in nobis, qui distinguat inter partes, & totum: quod nullus facere valeret, nisi utraque dignosceret. Coactus ergo adversus compellendus est asseverare, illum sensum communem, organicam facultatem interiorem esse putatum, talis naturæ fore, quòd in quavis parte illius organi existens totus, & cuivis suarum partium astans etiam totus, quodlibet sensibilium propriorum & communium percipiat.

Ergo si quis dixisset, quòd illius facultatis organicæ, appellatæ sensus communis, anima, quæ est tota in toto organo, & tota in qualibet parte ejus, sentit affectus suarum partium, & totius: cùm, ut dixi, eadem numero sit, quæ totum informat, & quamlibet ejus partem, indeque ipsam posse distinguere inter hæc diversa, credibile ut posibile esset, ac porrò cum, qui hæc asseruisset, unica demonstrativa ratione convincere possemus. Si ita est, quòd anima hujus organicæ facultatis fictæ appellata sensus communis est, quæ discernit inter diversa, distinctas partes ejusdem afficientia, & hoc modo vim ipsi animæ sensus communis tribuis, cur machinaris illam intimam facultatem organicam, cùm ad rationem reddendam eorum, quæ in nobis experimur, esse scilicet aliquam vim, quæ distinguit inter objecta diversorum sensuum, sufficit hos extimos sensus ponere, & dicere, quòd anima informans oculum colorem modo dicto cognoscit, & eadem numero stans in pede, frigiditatem inductam in eo sentit, & affecta in organo olfactus, odores percipit, & ab antro auditus non distans, sonos recipit, eamque esse illud unum, quod inter diversa discernit, & etiam inter diversarum facultatum actus: quod si asseveraretur, ut affirmandum, ut verum necessariò est, non esset, ut quid inanis ille sensus communis situs in syncipite fingeretur: frustra nempè cùm exteriores quinque sufficiant.

Nec hoc latuit quemdam exponentem secundum de Anima. Super enim contextu 146. secundi de Anima citato, objicit ipse adversus Aristotelem, non esse, ut quid hic sensus communis fingendus esset, cùm anima diversa objecta cognoscens, posset differentiam inter illa ponere. Cui argumento respondet ipse, quòd etsi anima sit quæ primò sentit, non tamen quæ immediatè sentit, & quòd ipsa sine facultate visiva, quæ est quoddam accidens, inens organo animato, non potest videre, neque sine virtute sensitiva sentire, & sic de reliquis sensibus differit. Et quòd ob hoc ipsa non valet distinguere inter diversorum objectorum differentiam, quia diversa objecta sine diversis facultatibus ab anima non cognoscuntur: & cùm illæ diversæ virtutes diversis partibus corporis insint, restat ab unica facultate, quæ est in organo sensus communis, sentienda. Sed in his decipitur doctor citatus, aliàs acris ingenii vir, educatus quippè in suæ tempestatis dogmatibus, quæ reales distinctiones fingebant, non tantùm inter animam, & ejus facultates, quas potentias appellabant, putà sentiendi, & intelligendi, & irascendi, sed inter sexcentas res, putà, inter magnitudinem, & rem magnam: & figuram, & rem figu-

el sensible propio completo, o bien sus partes –pero no el todo. Y esto último es imposible. Primero, porque implica que algo conozca el todo cuantitativo y no sus partes como tales, sino como un todo. Segundo, porque todos sabemos que disponemos de una facultad para diferenciar las partes y el todo –cosa que ninguna persona podría hacer sin conocer ambas cualidades. En consecuencia, nuestros interlocutores se verían forzados a afirmar que el sentido común, considerado como una facultad orgánica interior, sería de tal índole que podría percibir todos los objetos sensibles propios y comunes, manifestándose todo él en cualquier parte del órgano y apareciendo así, también todo él, en cualquiera de sus partes.

Si alguien, pues, dijera que el alma de la facultad orgánica que denominan sentido común –que se manifiesta por completo en todo el órgano, y toda en cualquiera de sus partes– se siente afectada en sus partes y en el todo –aunque, como he dicho, ésta en número es la misma que informa al todo y cada una de sus partes–, se podría creer que tiene capacidad para discernir entre las diversas partes, Y, por consiguiente, se convencería al que había afirmado esto con una única razón demostrativa.

Si es así, que el alma de la facultad orgánica, llamada supuestamente sentido común, es la que discierne entre las diversas sensaciones que la afectan en sus diferentes partes y, por esto, se atribuyera al alma la facultad del sentido común, ¿por qué inventar una facultad orgánica íntima? –cuando para explicar las causas de lo que experimentamos (es decir, que hay alguna capacidad que discierne los objetos sensibles de los diferentes sentidos) bastaría con mantener alejados estos sentidos y decir que el alma informa al ojo que conoce el color, y que el número de ésta se hace presente en el pie y percibe en él la especie inducida de la frialdad, y que si es afectada en el órgano olfativo percibe los olores, o que si no está alejada del conducto auditivo recibe los sonidos, y es únicamente ella la que discierne los diferentes objetos sensibles e, incluso, los actos de la diferentes facultades. Y si se asegurara que todo esto no debe sostenerse –aunque es necesariamente verdad–, ¿para qué fingir aquel sentido común inútil, situado en la parte anterior del cerebro, cuando no son suficientes los cinco órganos externos?

Se hace una crítica a cierto comentarista del segundo libro de De Anima.

Y esto no lo ignora cierto comentarista del libro segundo de De Anima. En efecto, sobre el contexto 144 del libro citado, éste objeta contra Aristóteles que no es que haya de suponerse algo como el sentido común, puesto que el alma al conocer los diversos objetos podría establecer las diferencias entre ellos. Y responde a este argumento diciendo que, aunque el alma es la que siente en primer lugar, no lo hace, sin embargo, de inmediato; y que ésta, sin la capacidad de la visión –accidente que se encuentra en un órgano animado– no puede ver, ni tampoco sentir si carece de facultad sensitiva, y así, sucesivamente, enumera los restantes sentidos.

Y dado que por este motivo el alma no puede discernir las diferencias entre los diversos objetos –porque sin las diferentes facultades, ésta no puede conocer a aquellos– y teniendo en cuenta que las mismas se encuentran en las distintas partes del cuerpo, sólo queda decir que hay que sentir con una única facultad que permanece en el órgano donde reside el sentido común.

Sin embargo, en esto se equivocaba el doctor autor del comentario. Hombre, por lo demás, dotado de un profundo talento y educado, con seguridad, bajo los principios de su época (que daban por ciertas las distinciones realistas –no sólo entre el alma y sus facultades, a las que denominaban potencias, por ejemplo el sentir, el inteligir y el encolerizarse, sino también entre otras muchas cosas, como la magnitud y la cosa grande, la figura y la cosa figurada,

ratam: & patrem, & paternitatem: & similem, & similitudinem: & propinquum, & propinquitatem: & tandem inter omnia prædicamenta, cùm sola illa re differant, de quibus infra agemus, aliis prædicamentis à substantia non re ipsa distantibus, sed tantùm per intellectus considerationem. Solvit, ut audistis, doctor relatus dubium. Nullus enim illius doctoris ævo de illa reali distinctione prædicamentorum dubitabat: nam veluti quædam communis animæ conceptio recipiebatur: Hæc res alterius prædicamenti ab hac est, ergo essentia & re distat ab illa. Quo excusatur tanti viri in prædictis error. Non enim tolerari potest differentia realis inter intellectricem, & sensatricem facultates, ut doctor hic affirmat. Si enim anima abjecta sensus & singularia mediantè sentiendi vi percipit, & sine illa nequaquam, & intelligendi facultate intellectus sua objecta & universalia tantùm intelligit, & sine illa minimè: ergo aliqua tertia facultas est asignanda, qua anima tam intellectus, quàm sensus objecta cognoscit. Consequentia probatur. Quia nos certi sumus, valere distinguere inter utraque objecta, quod efficere non possemus, si non aliquo uno utraque cognosceremus. Quod si concedatur, in cassum genitas esse illas facultates sensitrices & intellectrices in anima meritò inferemus, cùm illa unica sat sit, ad utraque opera exequenda. Deinde ulterius sequetur, imposibile fore unicam dumtaxat facultatem ambobus operibus proficere. Quoniam ad sensitivas cognitiones facultate quanta, quæ organo insit, indigemus, ad intellectus operationes indivisibili vi, ut ipse intellectus est, utimur, ut ipsi autumant. Sed esse eandem rem divisibilem indivisibilemque implicat, ergo consequens verum.

Improbatur solutio nonnullarum rationum per hoc quod singulare directè non cognoscatur ab intellectu.

Neque ignotum mihi est à quàm multis doctis viris tam præsentis ævi, quàm præteriti, responsionem quandam conferri, qua omnem vim argumenti ducti evacuare existimant. Inquiunt enim, singulare ab intellectu directè non cognosci, sed per reflexionem ejusdem ad phantasma posse ab intellectu percipi. Est enim mos usitatissimus complurium scriptorum distinctionibus verbalibus respondere argumentis citra exactum examen, an utraque distinctionis pars hypothesibus propriis adversetur, an non. Non enim intelligunt, qui sic (ut dixi) solvunt, non esse, ut quid potius inhibendus sit intellectus à cognitione singularis in se, quàm à cognitione illius per reflexionem ejusdem ad phantasma genitum ab ipso, cum dicere non poterint, quòd propter majorem accessionem phantasmatis ad naturam spiritus, ut ipse intellectus est, quàm singulare ipsum, promptior sit intellectus affici à phantasmate, quàm à singulari. In his enim, quæ antecesserunt, probatum linquimus, neque species esse perfectiores objectis rebus producentibus easdem, neque etiam posse dici, phantasma perfectius esse singulari genitore earundem (inconveniret enim, causam imperfectiorem esse suo effectu) quin singulare potiorem naturam veri entis, ut intellectus ipse est, authore Aristotele tertio de Anima, textu comment. 20. & 3. Metaphysices, text. com. 12. habet, quàm phantasma, quod ad non ens plus multo ipso singulari accedit.

Neque etsi solverint referentes ob id singulare non cognosci ab intellectu, quòd ipse organo non sit adjunctus, sine quo singulare

cog-

el padre y la paternidad, lo semejante y la semejanza, lo próximo y la proximidad, y así, sucesivamente, entre todos los predicamentos, tanto los que sólo difieren de la cosa como los que únicamente lo hacen por cierta apreciación intelectual de la que hablaremos más adelante). Pero, en cualquier caso, el docto comentarista resolvió, tal como se ha dicho, la duda.

Y es que nadie, en tiempos del doctor, dudaba acerca de la distinción real de los predicamentos, ya que se seguía el pensamiento general sobre el alma. Y así dijo: "El predicamento de esta cosa es diferente al de esta otra y, por consiguiente, ésta difiere de aquella en la esencia y en la materia". A pesar de todo, disculpamos el error de un hombre tan notable al decir esas palabras. Y es que, como afirma el doctor, no se puede defender la diferencia real entre las facultades del intelecto y las de los sentidos.

En efecto, si el alma alejada del sentido no sólo percibe lo singular mediante la facultad sensitiva –ya que sin ella no lo podría hacer–, sino que también intelige, con la facultad intelectiva, los objetos propios del intelecto, pero sólo lo universal, habrá, entonces, que asignarle una tercera facultad con la que conoce tanto los objetos del entendimiento como los de los sentidos. La consecuencia queda demostrada. Y es que tenemos la certeza de que somos capaces de discernir entre ambos objetos –lo que sería imposible si no conociéramos uno sólo y los dos, respectivamente. Es más, si se aceptara que la facultad sensitiva y la intelectiva se han originado en el alma sin motivo alguno, deduciríamos necesariamente que sería suficiente la tercera facultad para realizar las funciones de las dos primeras.

A continuación seguiría aún otra consecuencia más: es imposible que una sola facultad ejecute las operaciones de ambas, ya que, en opinión de algunos, tanto necesitamos una facultad que resida en un órgano para conocer las sensaciones, como utilizamos una facultad indivisible –como realmente es el entendimiento– para realizar las operaciones intelectivas. Ello implica que la misma cosa sea, a la vez, divisible e indivisible. Luego, la consecuencia es correcta.

Se rechaza la solución de algunos razonamientos sobre que el intelecto no conoce directamente lo singular.

Tampoco ignoro cuántos hombres doctos, tanto de mi época como de las pasadas, han expuesto su opinión y que puede parecer que anulan completamente el argumento que acabo de presentar. Y es que ellos dicen que el intelecto no conoce directamente lo singular, sino que lo que ocurre es que puede percibir por la reflexión de su phantasma. En efecto, existe una costumbre, extendida entre muchos, por la que los escritores responden con distinciones verbales a los diversos argumentos sin haber realizado una distinción precisa para saber que parte de la distinción se opone, o no, a sus hipótesis.

Ahora bien, los que tratan de resolver de esta manera no entienden que no es que algo impida al entendimiento conocer lo singular en sí mismo, sino que su conocimiento se ha producido mediante la reflexión según el phantasma originado por él. Tampoco podrán afirmar que por un mayor acceso del phantasma de lo singular a la naturaleza del espíritu, como lo es realmente el intelecto, éste está más capacitado para ser afectado más por el phantasma que por lo singular.

Ya hemos demostrado con anterioridad que las especies no pueden ser más perfectas que los objetos que las producen, ni tampoco se puede afirmar que el phantasma de lo singular sea más perfecto que lo singular que lo origina (pues sería inconveniente que la causa fuera más imperfecta que el efecto). Así, lo singular (como también el intelecto) tiene una naturaleza superior a la del phantasma del ente real –que no está mucho más próximo al ente que al propio singular, según manifiesta Aristóteles en De Anima 3, texto comentado 20, y en Metaphysica 3, texto comentado 12.

Y ni siquiera podrán solventar su problema diciendo que lo singular no es conocido por el intelecto porque éste no está asociado al órgano correspondiente y porque sin él

cognosci non potest,& quòd phantasma citra organum percipi valet, præfatis rationem non cavillabuntur, cùm non citra organum phantasmatis cognitor existat, hac enim vi & bruta præterita recordantur, eadem abstractivè, ut ipsi autumant, cognoscendo, quæ intellectu privata sunt, & dumtaxat interiores facultates organo adjunctas habent, in quarum numero, quæ cognoscit phantasmata, recensetur.

Etiam ad principale propositum roborandum, scilicet, ab intellectu singulare cognosci, ex constans secundum meam sententiam ratio, nullum syllogismum posse evidentem ullo modo intellectui esse, qui vel aliquam præmissarum singularem haberet, vel ipsam inferret. Consequentia est nota. Quia horum cognitione privabitur intellectus, qua ignorantia, vel antecedens, vel consequens ignota erunt, indeque syllogismus mancus.

Porrò non plus dissolvitur argumentum, dicendo singularia illa syllogismorum in universali esse cognita, quam si nihil dicatur, quòd quæram ab eo, qui sic solvit, utrum hujus syllogismi: Omne animal rationale est homo; Petrus est animal rationale: ergo Petrus est homo: intellectus minorem & conclusionem cognoscat, an non? Quod si noscere fateatur, ut necessariò dicendum est, aliàs syllogismum non novisset, statim sciscitabor, an subjectum & prædicatum minoris percipiat, an non? Si confessus fuerit quòd sic, cùm subjectum minoris Petrus sit, qui singularis homo est, ergo intellectus cognoscere eundem confiteri tenebitur, quod suæ hypothesi adversatur. Verùm si negasset minoris subjectum cognosci, statim insurgam adversus pertinacem, necessariò sequi, ignotam esse intellectui illi veritatem minoris, cùm tunc scitur, quòd illa sit vera, quòd affirmativa sit, & subjectum & prædicatum ejusdem pro eodem supponant: modo si subjectum non cognoscatur, nullo modo intelligi poterit pro eodem quod prædicatum supponere, an pro diverso.

Non est ut quid improbando hujusmodi fictiones immorer. Omnes enim doctorum scholarium errores circa intellectus & sensus actus originem traxere à sensatione communi brutis & nobis, qua delesta ab irrationalibus, facilè intelligent, eandem animam, quæ universale cognoscit, & singulare percipere. Qua de re tamen dicatur altera sensatio alia intellectio, dicendis differo.

Certè non evadet argumentorum ductorum vim, qua improbatur existentia sensus communis, ut unica organica facultas sit, qui dixerit, animam sentientem non indigere facultate quanta & divisibili, qui ipsam sentire sensitrice facultate indivisibili, & non quanta asseveraverit. Quoniam si talis naturæ foret facultas, qua sentimus, non esset ut quid sensus communis fingeretur, cum suffecisset ipsa anima indivisibilis & indivisibili facultate cognoscens ubique corporis, primò & immediatè inter cujusvis sensus tam objecta, quàm actus distinguere, ut distinguit, & sic frustra esset fictus ille sensus communis appellatus, ut supra diximus.

Okam opini de duarum animarum in hominibus existentia improbatur.

Eadem ratione deletur venerabilis inceptoris fictio, quæ in nobis duas animas, sensitricem & intellectricem esse machinatur. Etiam Platonis in Timæo & Theæteto, & aliis Dialogis, & Galeni in 7. & aliis antecedentibus & subsequentibus libris de placitis Hyppocratis & Platonis assertiones, qui in jeco-

re

seria imposible conocerlo –ya que el phantasma no se puede percibir sin el órgano mencionado. Además, de afirmar esto, caerían en un razonamiento sofístico, pues no hay quien pueda defender la existencia de los phantasmas sin tener en cuenta el órgano correspondiente –y es que, según algunos afirman, los brutos también recuerdan hechos pasados con la mencionada propiedad y son capaces de conocer abstractivamente las cosas que están alejadas del intelecto, con tal de que tengan las facultades internas asociadas al órgano (entre las que se cataloga la que conoce los phantasmas).

Además, para ratificar el propósito principal de este razonamiento –esto es, si el intelecto conoce lo singular– podemos, según mi opinión, recurrir a la deducción a partir de una explicación bien ordenada. Ningún silogismo se puede entender con claridad si presenta en alguna de las premisas lo singular o si en ella se contenga la conclusión. Y es que la consecuencia es clara: se privará al intelecto del conocimiento de éstas y, sin ellas, bien el antecedente o bien el consecuente se desconocerían, por lo que el silogismo quedaría incompleto.

No se resuelve, pues, mejor el argumento diciendo que los singulares de los silogismos se conocen en el universal, puesto que decir esto es como no decir nada. Además, a quienes suelen resolver de esta manera, yo les pregunto si en el silogismo "todo animal racional es hombre; Pedro es animal racional; por consiguiente, Pedro es hombre", ¿el intelecto conoce, o no, la premisa menor y la conclusión?

Si me respondieran que las conoce –como necesariamente se ha de decir–, no habrían conocido, sin embargo, el silogismo. Y, al instante, les volvería a preguntar si percibían, o no, el sujeto y el predicado de la menor. Si su contestación fuera afirmativa –puesto que "Pedro" es el sujeto de la mayor y que, además, es un hombre singular–, se tendrá que reconocer que el entendimiento conoce lo singular –con lo que se refuta su hipótesis. Por el contrario, si negaran que se conoce el sujeto de la menor, inmediatamente replicaría a mis obstinados contrincantes y les diría que necesariamente se deduce que el intelecto desconoce la verdad de la premisa menor, aunque se sabe que es verdadera porque es afirmativa y que el sujeto y el predicado de ésta se dan por supuestos. Ahora bien, si no se conociera el sujeto, en modo alguno se podría inteligir que se supone el predicado.

No es que trate de insistir en ficciones de este tipo para desaprobar algo así, pues todos los errores de los doctos universitarios sobre el intelecto y los actos del sentido se han originado a partir de la opinión sobre la sensación común a los brutos y a nosotros. Pero, una vez eliminada ésta en los animales irracionales, comprenderán con facilidad que la misma alma que conoce el universal, percibe lo singular. No obstante, voy a diferir este asunto para explicar por qué a la segunda se le denomina sensación y a la otra intelección.

Tanto quien dice que el alma que siente no precisa de una facultad divisible, como quien no afirme que el alma percibe, o no, con una facultad sensitiva indivisible, no podrán, sin duda, evitar la eficacia de los argumentos que se han presentado –con los que se refuta la existencia del sentido común como única facultad orgánica. Porque, si la facultad por la que sentimos fuera de tal naturaleza, no sería necesario pretextar algo como el sentido común, ya que sería suficiente la misma alma indivisible –que conoce con una facultad indivisible en cualquier parte del cuerpo, en primer lugar, para, a continuación, distinguir tanto los objetos como los actos de cualquier sentido.

Por lo tanto, repito –tal como ya hemos dicho antes–, que no es necesario el pretexto de aquel sentido denominado común.

Se rechaza la opinión de Ockam sobre la existencia de dos almas en los hombres.

Por la misma razón se rechaza la opinión del respetado inventor que imagina que tenemos dos almas, la sensitiva y la intelectiva. Incluso las de Platón en el Timeo y Teeteto, así como en otros Diálogos, y sus afirmaciones sobre que en el hígado se encuentra el alma concupiscente, en el corazón la irascible y en el cerebro la sensitiva y la intelectiva. También son rechazadas las opiniones de Galeno contenidas en su libro séptimo,

re appetentem animam esse dicunt, in corde irascentem, in cerebro sentientem & intelligentem affirmant existere.

Okam enim minimè reperiet in homine animam ullam, quæ distinguat inter objecta sensitivæ, & intellectivæ, cùm quævis sibi peculiaria cognoscat, & nulla alterius. Si enim aliqua utraque cognovisset, altera superfluisset: nisi fateatur ipse esse aliquam tertiam mentem, quæ tam sensus, quàm intellectus operationes exequitur, indeque sequetur, sensitricem & intellectricem animam supervacaneas esse, cùm hæc tertia munia utriusque exequi suffecisset.

Plato & Galenus improbatur de plurium animarum in homine assertione.

Nec alio modo Plato, & Galenus improbantur. Omnes enim decernunt suum appetere, non esse suum irasci, neque suum intelligere, quod efficere non valuissent, si aliquo uno non appeterent, irascerentur, & intelligerent.

Deleta rationibus ductis facultate illa organica, quam sensum communem appellavere, assertione hac, quòd anima ipsa sine ullo accidente nominato virtus sentiens, aut intelligens, sentiat, ut dictum est, & intelligat ut dicetur, & appelletur sensus communis, cùm quinque sensibilium propriorum differentiam percipit: restat citatum Aristotelis contextum in paraphrasim redigere, quo patulum fiet, eundem expresè ea, quæ nos protulimus, scripsisse.

Paraphrasis in contextum Arist. incipientem text. comment. 144.

Porrò unusquisque actus sensus, sensibilis est à sentiente illo actu: nullus enim est cognoscens colorem, qui non cognoscit, si vult, se supra illam cognitionem reflectere, se cognoscere quòd videt, & etiam quam differentiam objecti videt, an albi aut nigri, & cùm gustat, etiam se gustare percipere: & quem modum saporis, an dulcis & amari, an alterius etiam cognoscit. Et post universas has cognitiones, inter præfata cognita distinctionem nos assignare, differentiamque cognoscere, intelligimus, collationem facientes albi sensati visu, ad dulce perceptum gustu, non alio, quam sensu, quòd sensibilia sunt, quæ cognoscuntur. Neque sensum hunc, qui omnia sensibilia cognoscit, existimet ullus, esse carnem, quæ quoquomodo in universis organis sentientibus reperitur. Tactus enim & gustus manifestè carne abundant: nasus & auditus etiam cartilaginosa carne dotata sunt: visus in adnagta tunica portionem carnis habet. Si enim caro illud ultimum sensitivum, & quod distinguit, inter diversa objecta esset, sequeretur quòd si quis distingueret inter colorem & saporem, quòd quicumque tetigisset carnem illius sua carne etiam cognovisset eandem distinctionem coloris & saporis, quam tacta caro sentit. Consequentia est nota. Quia caro tangens & tacta eandem facultatem habent. Sed tacta suo tactu cognoscit differentias saporis & coloris, ergo caro tangens eodem modo afficietur à colore & sapore ut tacta, & distinguet inter illos, ut eadem. Si ergo caro tale sensitivum commune esse non potest, neque cognoscendo diversis partibus diversa, potius possumus distinguere inter eadem, quàm si unum ex objectis ego cognovissem, & aliud tu, restat aliquo uno illa, quæ diversa sunt, cognosci, homo enim sæpè dicit alterum esse dulce ab albo, sic intelligens & sentiens ut profert. Ex quibus primò infertur, impossibile esse separatis separata & sejuncta cognoscere, sed uno & eodem. Secundò sequitur non in tempore separato cognitiones has diversorum fieri, sed in uno &

eo-

y en otros anteriores y posteriores, sobre las sentencias de Hipócrates.

Y Ockam no encuentra en el hombre alma alguna que distinga entre los objetos sensitivos y los intelectivos, a pesar de que cualquiera conozca los propios y ninguna los de la otra. En efecto, si alguna hubiera conocido los de ambas, la otra sería superflua –a no ser que este autor confesara que existe una tercera alma que realiza las operaciones, tanto sensitivas como intelectivas, y de ahí se inferiría que las almas sensitiva e intelectiva son innecesarias, puesto que la tercera cumpliría las funciones de las otras dos.

Se rechazan las afirmaciones de Platón y Galeno sobre la pluralidad de almas en el hombre.

De similar manera se rechazan las opiniones de Platón y Galeno. En efecto, todos disciernen que su concupiscencia no es su irritabilidad, ni su intelección, pero no lo habrían podido discernir si no desearan, ni se irritaran, ni inteligieran con un único sentido.

Una vez eliminadas las razones aducidas sobre la facultad orgánica que han denominado sentido común –juntamente con la aserción de que la propia alma siente sin ningún accidente denominado facultad sensitiva o intelectiva, como ya se ha dicho, e intelige como se dirá, denominándose sentido común cuando percibe la diferencia de las cinco cualidades sensibles, únicamente queda por recoger el anteriormente mencionado contexto de Aristóteles en una paráfrasis que haga más inteligible lo que escribió.

Paráfrasis al contexto inicial de Aristóteles, texto comentado 147.

Así pues, cada acto de los sentidos es sensible por el que siente con aquel acto. Y es que no hay ningún conocedor del color que no conozca que si desea que se refleje en el conocimiento que él conoce lo que ve, e incluso que juzga las diferencias del objeto, sobre si es blanco o negro, y que cuando gusta percibe también que él gusta, conociendo también, de la misma manera, el sabor de lo dulce o de lo amargo –o, incluso, cualquier otro sabor.

Y después de todos estos conocimientos inteligimos que nosotros asignamos y conocemos las diferencias entre las cosas mencionadas y conocidas, haciendo la deducción de lo blanco sentido por la vista, incluso de lo dulce percibido por el gusto, no de modo diferente a como cuando con el sentido correspondiente se conocen las cosas que son sensibles.

Pero que nadie piense que este sentido –que conoce todo lo sensible– es la carne –que de un modo u otro se encuentra en todos los órganos que sienten. En efecto, el tacto y el gusto presentan claramente abundancia de carne. También la nariz y el oído están dotados de carne cartilaginosa e, incluso, la vista tiene una porción de aquella en la membrana del ojo. Y si fuese, pues, la carne el objeto sensorial último, y la que distingue entre los diversos objetos, se deduciría que si alguien distinguiera entre el color y el sabor, cualquiera que hubiese tocado con su carne la de aquél también conocería la misma diferencia de color y de sabor que siente la carne que ha sido tocada, puesto que ésta y la que toca tienen la misma facultad. Y así como la primera conoce las diferencias del color y del sabor, la segunda será afectada de la misma manera –diferenciando, también, entre los objetos.

Luego, si la carne no puede ser el órgano sensorial último y si podemos diferenciar los objetos, sin tener que conocer las diversas partes de los mismos, mejor que si distinguiésemos cada uno de nosotros uno de ellos en particular, resulta que con un único sentido se conocen aquellos que son diferentes –puesto que el hombre dice, a menudo, que lo dulce es diferente de lo blanco, si lo entiende y lo siente así como lo dice. De lo que se infiere, en primer lugar, que es imposible conocer con órganos distintos cosas diversas y separadas, ya que es necesario un sólo y mismo órgano. En segundo lugar, se deduce que estos conocimientos de cosas diversas no se pueden realizar en unos momentos diferentes, sino en un único y

eodem. Nam cùm dicit diversum esse bonum à malo qui inter ea distinguit, non potest id verè asſirmare, si quando bonum cognoscit, mali oblitus est: aut quando malum intelligit, bonum oblivioni tradidit. Quoniam intelligere quòd differt hoc, quod nunc cognosco, ab aliquo, nequaquam dici potest, nisi illud alterum in eodem nunc cognoscatur in quo aliud: indivisibili ergo tempore, & indivisibili sentiente inter diversa distinguimus, & eadem cognoscimus. Quòd si impossibile re putas simul contrariis motibus moveri illud unum, & indivisibile, quod primum sensitivum esse diximus, cùm contrario modo immutet sensum, aut intellectum dulce, quàm amarum, indifferenterque album quàm utraque: verum censeres, si illud unum, quod primum sensitivum est, indivisibile esset, & indivisibilitèr se haberet. Sed quamquam animadversum ipsum sejunctum à corpore loco, & numero indivisibile intelligitur: prout tamen habet esse in corpore, quod informat, diversas partes habere fingitur, quibus diverso modo affectis, illud unum, idemque utrobique existens, diversa intelligit. Neque quæ dicta sunt, repugnant. Posse enim aliquid dividi, & esse indivisibile, hæc contrariantur ad invicem: sed habere esse in diversis partibus, & eisdem diversis operari, & idem esse indivisibile, utrobique unum idem existens, hoc possibile, & de facto in hominibus contingit. Nam cùm simul album, & nigrum videmus, diversis partibus organi visorii cognoscimus, & non una eademque: quia ut contraria hæc simul esse non valent, sic nec una eademque pars organi pati ipsorum species simul potest. Tandem indivisibile relatum tale est, prout id, quod punctum in linea intelligimus, aut unitatem in numeris, vel ut dualitatem animadvertimus, quæ indivisibilis intelligitur, quicquid enim addideris, aut subtraxeris ab ea, non remanebit dualitas.

Quibus relatis ex Aristotele, omnibus innotuisse existimo eundem expresse sensisse, illud primum & commune sensitivum animam indivisibilem esse, & nullam aliam organicam facultatem, quam Physicorum, & Medicorum universa caterva commenta est.

Exprimitur ratio cujusdam expositionis paraphrasis.

Verùm quod Aristoteles à me in exordio hujus Paraphrasis durius videtur explicitus, quàm litera antiqua toleret, cum loco illorum verborum: [Unusquisque quidem igitur sensus subjectivè sensibile est, qui est in sensitivo in quantum sensitivum.] Nos tantùm hæc verba transtulimus, putà. [Porrò unusquisque actus sensus.] Quæ cum antiquo contextu convenire non videntur: ideo convenientiam paraphrasis cum contextu duobus verbis explicemus. Dicentes idem apud Aristotelem esse sensum subjectivè in sensitivo in quantum sensitivum esse, cum eo, quod nos appellamus, actum sensus. Namque cum res extrinseca, quæ sentitur, sensata dicatur, & facultas subjectum sensationis appelletur in bono sensu, & eadem possit nonnumquam esse subjectum speciei, quæ ratio est sensationis objecti, cùm sensus animadvertit, & aliàs subjectum esse ejusdem, valeat, etiam cùm non considerat aliis intentus, ideo volens exprimere Aristoteles, quòd ipse loqueretur de sensatione actuali, & non de sensu, qui est in potentia ad actus diversos, cùm adhuc non sentit, ideo dixit, qui est in sentivo in quantum sensitivum, ad sensationem explicandum.

mismo instante –y es que cuando alguien dice que el bien es distinto del mal, diferenciando entre ellos, no puede afirmarlo verdaderamente si cuando conoce el bien se ha olvidado del mal o, por el contrario, al inteligir el mal entrega al olvido el bien. Y en modo alguno se puede decir que lo que ahora conozco es diferente de algo, a no ser que lo "diferente" se conozca en el mismo "ahora" en que se conoce lo otro. Por lo tanto, en un momento indivisible y con un órgano indivisible que siente, discernimos entre diversos objetos y conocemos a los mismos.

Pero si consideras imposible que a la vez y con movimientos opuestos se mueve aquella sola cosa, e indivisible, que hemos llamado órgano sensorial último, cuando mueve de modo contrario el sentido o el entendimiento de lo dulce y de lo amargo, y de modo diferente lo blanco a ambas cosas, podrás pensar que es verdad que aquella única cosa, que es el primer órgano sensorial, era indivisible y se manifestaba indivisiblemente. Sin embargo, aunque la misma percepción se intelige separada del cuerpo e indivisible numéricamente, aquella única cosa tiene que estar en el cuerpo que le da forma y se supone que tiene diversas formas, afectadas del mismo modo, existiendo igual en ambas partes e inteligiendo los diversos objetos.

Y todas estas cosas que se han expuesto no se oponen. Y aunque el poder dividirse algo y ser indivisible son cosas, a su vez, contrarias, estar en diversas partes y actuar en las mismas, siendo al mismo tiempo indivisible y existiendo en cada una de ellas, es posible –y, de hecho, ocurre en los hombres. Puesto que, cuando vemos a la vez lo blanco y lo negro, lo conocemos con diversas partes del órgano de la vista –y no con una sola y misma–, y, así como estas cosas no pueden ser a la vez contrarias, tampoco una única y misma parte del órgano puede sufrir a la vez las especies de lo blanco y de lo negro. Para terminar, el indivisible referido es como aquel punto que vemos en una línea, o la unidad en los números, o bien cuando conocemos la dualidad que se intelige indivisible –a la que si le añades, o le sustraes, algo, ya no será dualidad.

Considero que, con el relato de estas cosas de Aristóteles, he dado a conocer a todos que éste había pensado que aquel órgano primero y común a los sentidos era el alma indivisible –y no ninguna otra facultad orgánica mencionada por toda la caterva de físicos y médicos.

Se explica la razón de cierta exposición de la paráfrasis.

En verdad, parece que en el comienzo de esta paráfrasis he explicado más sólidamente a Aristóteles que lo que se manifiesta en el texto antiguo. Y en lugar de las palabras que él exponía: "Así pues, cada sentido es sensible subjetivamente, el cual está en lo sensitivo en cuanto sensitivo ...", nosotros sólo hemos transcrito las siguientes: "Así pues, cada acto de los sentidos ..." –las cuáles no parece que se correspondan con las del texto de la antigüedad. Por eso, vamos a explicar brevemente la correspondencia de la paráfrasis con el contexto antiguo.

Y decimos que lo que dice Aristóteles (que el sentido está subjetivamente en el órgano sensitivo en cuanto sensitivo) es lo mismo que lo que nosotros denominamos acto del sentido –ya que cuando la cosa externa que se siente se dice sentida y la facultad de la sensación se denomina sujeto en buen sentido, y la misma puede ser alguna vez sujeto de la especie (que es la razón de la sensación del objeto cuando el sentido percibe), y otras veces puede ser el sujeto de la misma (incluso cuando no se consideran otras cosas con atención). Y es que Aristóteles hablaba de sensación en acto, pero no del sentido que está en potencia en los diversos actos cuando aún no siente. Por eso, para explicar la sensación, dijo que está en lo sensitivo en cuanto sensitivo.

Examinatur an vera quædam Aristot. sententia ducta in paraphrasi sit.

Etiam dubitatur, quantum veritatis habeat illa sententia Aristotelis ducta. [Quia album, & nigrum simul esse non valent, neque sensum unum posse simul pati ab speciebus utriusque.] Quoniam eventibus contraria videtur. Nam & si verum sit, nihil posse simul album, & nigrum dici secundum se, & quodlibet sui, non tamen contingit species eorum simul in eodem adæquato subjecto non posse reperiri: cum in triclinio, cujus parietes, tectum, & pavimentum essent alba, & exinde medium illius triclinii universum speciebus albedinis tantùm affectum: si res nigra intromitteretur, etiam sui species in eodem medio induceret, aliàs enim videri alba res non posset, uno eodemque medio, utriusque putà nigredinis, & albedinis species recipiente, & exinde simul ambabus existentibus. Pro quo discernendo, notandum, quòd dupliciter induci possunt species in aliquam rem. Uno modo ut in subjecto, quod tantùm denominatione afficiunt. Alio modo ut in subjecto, quod non solùm denominatione, sed verò motu locali alterant. Primo certè modo verum est in medio, tàm albi, quàm nigri species conjungi, secundo verò nequaquam. Voco aliquid induci in aliud, velut in subjectum, quod tantùm denominat, cùm inductum partes subjecti, nec alium situm, nec ubi acquirere efficit, quàm prius, ut cùm albedo, vel nigredo, aut ejus species in lapide, aut in äëre, vel in alia re non vivente inducuntur, nullas partes lapidis, nec alterius subjectæ rei disgregando, neque congregando: inducuntur tamen in vivente alitèr, putà lationem inserentes. Cùm album disgregando spiritum visivum, etiam ipsius oculi partes à centro suo segregat, vel nigrum coadunando congregat, indeque dolorem eximiè album inducere est solitum, & nigrum quoque, ut Galenus de Symptomatum caussis libro primo, capitulo sexto, dixit: Quo ultimo modo, ut retuli, impossibile est idem simul speciebus nigredinis, & albedinis affici.

Si interrogas, cur medium speciebus albedinis non disgregatur, & nigredinis congregatur ut viventis oculus? solvam. Quia passibilior est oculus, dum vivit, quàm quodvis medium. Nullam potiorem solutionem principali quæsito reperi, quàm prætatam. Aristotelis enim decreta hisce temporibus, & multis retroactis tantæ authoritatis sunt, ut nullus ausit ejusdem sententiis adversari, nisi pietati sint contrariæ.

Restat adhuc, & Paraphrasis nostræ, & Arist. contextus unum non exiguum dubium dissolvere, scilicèt. Quid moverit Aristotelem suspicari, posse dici carnem esse primum sensitivum. Nam, & si nos, ut potuimus, exposuerimus illam sententiam, dicendo ideo fictam fuisse ab Aristotel. quòd quivis sensus carne participare videretur, in rigore falsa est illa nostra expositio. Nam non carne in sensu tactus percipimus, sed nervo, carne, ut medio, deserviente, ut idem Arist. secundo de Anima, text. comment. 109. testatur. Nec organum olfactus situm est in naribus, sed in parte anteriore cerebri, ut sufficientèr Galenus in libello de Instrumento odoratus, probat. Quo etiam videmus, non est illa pars oculi, quæ adnagta, seu album oculi appellatur, sed alia, quæ carne non participat: nam glacialis humor, aut nervorum opticorum conjunctio. Ad quod dubium respondeo primò, quòd si expositionem comment. 146. Averrois sequimur, non sic ex-

Se examina si es verdad cierta opinión de Aristóteles presentada en la paráfrasis.

También se duda cuánto de verdad puede contener aquella opinión de Aristóteles sobre que lo blanco y lo negro no pueden existir a la vez, ni tampoco un sólo sentido puede padecer, a la vez, las especies de lo blanco y de lo negro. Porque, aunque sea verdad que, según él, nada puede llamarse a la vez blanco y negro, o cualquier parte de ello, no ocurre, sin embargo, que las especies de éstos no puedan encontrarse, a la vez, y por igual, en el mismo sujeto –por ejemplo: en un comedor cuyas paredes, techo, y pavimento fuesen blancos, y todo el centro del mismo hubiese sido afectado sólo por las especies de la blancura, si se introdujera dentro una cosa negra, también su especie induciría al centro del comedor, puesto que lo en otro momento era todo blanco no podría verse así. El resultado sería que el mismo y único centro del comedor recibiría las especies de ambos colores –la de la negrura y la de la blancura–, estando ambas presentes a la vez. Y, al observar esto, hay que señalar que las especies pueden ser inducidas doblemente en alguna cosa. Con un modo, como en el sujeto al que las especies afectan sólo en la denominación. Con el otro, como en el sujeto al que éstas alteran no sólo en la denominación, sino también en el movimiento local. En el primer modo, la verdad está en el centro y las especies, tanto de lo blanco como de lo negro, se unen; lo que no ocurre en el segundo. Y digo que algo es inducido en otra cosa, como en el sujeto al que sólo da nombre, cuando lo inducido verifica las partes del sujeto y no en otra situación, ni donde se juntan como antes –por ejemplo: cuando son inducidas las especies en la blancura o en la negrura, o su especie en la piedra, o en el bronce, o en otra cosa no viva, sin separar ni unir ninguna parte de la piedra, ni del bronce, ni de otra cosa sometida.

Sin embargo, en los seres vivos, las especies son inducidas de otro modo –por ejemplo, provocando la pulsación; o como cuando el espíritu de la visión, al separar lo blanco de lo negro, también separa de su centro las partes de su propio ojo o, por el contrario, las congrega al agrupar lo negro y, a partir de ahí, se acostumbrará a inducir el color blanco y también el color negro, de acuerdo con lo dicho por Galeno en De Symptomatum Causis, libro primero, capítulo sexto. Y así, como he dicho, es imposible que la misma cosa sea afectada a la vez por las especies de la negrura y de la blancura.

Si me preguntas por qué el centro no se disgrega con las especies de la blancura y se agrupa con las de la negrura, como en el ojo del ser vivo, te lo voy a aclarar. Porque el ojo, mientras tiene vida, es más impasible que cualquier otro centro. Y para la cuestión fundamental no se encuentra ninguna solución mejor que la ya expresada. En efecto, las opiniones de Aristóteles, hoy en día como en los tiempos pasados, tienen tanto peso que nadie se atrevió a oponerse a ellas –excepto a las que eran contrarias a la piedad.

Queda aún por resolver una duda no de poca importancia, no sólo en nuestra paráfrasis sino también en el contexto de Aristóteles. Esto es, ¿qué ha inducido a Aristóteles a suponer el que pueda decirse que es la carne el principal órgano sensorial?

En efecto, aunque nosotros hemos explicado, lo mejor que pudimos, aquella opinión diciendo que Aristóteles la había imaginado porque le parecía que cualquier sentido tenía su parte de carne, lo cierto es que nuestra exposición resulta rigurosamente falsa. Y es que en el sentido del tacto no percibimos con la carne, sino que son los nervios los que se sirven de la misma como medio –según el propio Aristóteles atestigua en De Anima, libro segundo, texto comentado 109. Tampoco el órgano del olfato está situado en las fosas nasales, sino que se encuentra en la parte anterior del cerebro –como lo demuestra suficientemente Galeno en su opúsculo De Instrumento odoratus. Y en este mismo libro comprobamos, incluso, que la estricta función de la visión no recae en la parte del ojo que se denomina membrana –o blanco del ojo–, sino en otra, que no contiene carne, como es el humor vítreo o agrupación de los nervios ópticos.

A la duda planteada voy a responder diciendo que, en primer lugar, si seguimos la exposición de Averroes,

exponeretur contextus, ut in nostra paraphrasi explicatur, sed alitèr putà, ut ipse dixit. [Si ultimum sentiens esset in oculo, aut in lingua in gustu, tunc necesse esset, cùm judicaremus dulce esse aliud ab albo, judicaret per duo diversa, illud enim, quod comprehendit dulce secundum hanc positionem; aliud est ab eo, quod comprehendit colorem omnino, illud enim est in oculo, & hoc in carne, aut sibi simili. Sed caro in tactu non est sicut oculus in visu.] Ac tunc dubium nostrum cessasset: quia Arist. non dixisset plus carnem gustus esse ultimum sensitivum, quam auditus, aut alterius peculiaris organi sensitivi nisi per modum exempli, verùm quod ego non existimavi illam sententiam posse quadrare cum contextu Aristotelico antecedente, qui hujusmodi erat. [Quoniam autem, & album, & dulce, & unumquodque sensibilium ad unumquodque comparando discernimus, & sentimus: quia differunt, necesse est igitur sensu: sensibilia enim sunt: quare manifestum quoniam caro non est ultimum sensitivum: necesse enim esset tangens ipsum discernens, discernère.] Quia hæc ultima verba, de cujus expositione nunc dubitabimus, & explicuimus nos, dicendo, quòd necesse esset, si caro esset ultimum sensitivum, qui tangeret ipsam carnem, quam ultimum sensitivum appellabant, distinguere, & discernere inter sensibilia illa cognita à carne, per modum corollari: illata esse videbantur ex antecedentibus, & non per modum exempli, ut Averrois exposuit: ideo si contextus vitiatus non est (de multis enim Arist. sententiis hanc suspicionem habeo, quòd videam in diversis excusionibus in mea tempestate æditis, quàm multa verba variata, præsertim in illa, in qua anno præterito 1552. Arist. universa opera per Juntas excusores Venetiis sunt impressa cum multis additionibus utilibus aliquibus, & futilibus aliis, adeò tot non dumtaxat verba, sed sententiæ quasi in contrarium sensum versa, ut non possim credere, nisi quòd Aristotelis alter illorum non est, de quibus forsan fusiùs alibi agemus.) dico, ad propositum redeundo, quòd non ob aliud suspicandum est, illud illatum ab Aristot. fuisse potius de carne, quàm de ulla alia corporis particula, nisi quia in ea est sparsus sensus tactus, qui omnibus animalibus communis esse putatus est ab Aristotele. Quod si non satisfacit lectorem, etiam (ut vera fatear) nec mihi arridet. Tamen quia non aliud verò similius reperio, ideo sic solvo. Ego enim, ut pluries suprà dixi, non multùm curo in physicis negotiis explicare authorum sententias, quæ nullam nisi extortam patiuntur expositionem: veritatem nempe in illis rebus exponendo, non mea multùm interest, an sit illud de mente authoris, an nec ne.

Improbat solutio, q[...] tribui posset. [A]ristotelicæ r[a]tioni.

Si ullus dixisset posse simul album intuitivè cognosci, & nigrum abstractivè, citrà diversarum partium organi visorii affectionem, quo inconveniens Aristotelis vitare existimasset, decipietur. Quoniam Aristotelis ratio de cognitionibus intuitivis, quas sæpè in nobis experimur, conferendo hoc album visum huic dulci gustato, tantùm loquitur in citato contextu, & non de una abstractiva, & altera intuitiva, ut in casu proposito.

Opinio Avic[en]næ, & aliorum Philosophorum d[e] phantasia improbatur.

De sensu communi, quem fingebant, tàm Physici, quàm Medici primam facultatem de interioribus organicis esse, hucusque discervimus: superest ut deinceps de aliis fa-

comentario 146, observaremos que el contexto no se explicó como se ha hecho en nuestra paráfrasis. Hay diferencia, pues él dijo: "Si el órgano sensorial último estuviera en el ojo, o bien en la lengua del gusto, por fuerza resultaría que, al juzgar que lo dulce es diferente de lo blanco, tendríamos que hacerlo por medio de dos juicios diversos. En efecto, según esta situación. aquello que aprehende lo dulce es totalmente diferente de lo que aprehende el color –pues aquello está en el ojo y esto en la carne o en algo similar a sí mismo. Sin embargo, la carne no está en el tacto como el ojo en la vista".

De esta manera, nuestra duda desaparecería, ya que Aristóteles no habría dicho que la carne es el órgano sensorial último del gusto más que del oído, o de cualquier otro órgano sensitivo peculiar, sino como a modo de ejemplo. Sin embargo, yo no consideré que aquella opinión podía corresponder con el contexto aristotélico, a saber: "Puesto que si discernimos comparando lo blanco y lo dulce, y cada una de las cualidades sensibles de cada una de las demás, también percibimos sus diferencias. Luego, ha de ser necesariamente por medio de un sentido –ya que se trata de cualidades sensibles. Con lo que se pone de manifiesto que la carne no constituye el órgano sensorial último, ya que, en tal caso, la facultad que discierne había de estar por fuerza en contacto con lo sensible para discernirlo". Y estas últimas palabras, de cuya narración no dudamos, también las explicamos nosotros diciendo que si la carne constituyera el órgano sensorial último, para distinguir y discernir entre aquellas cualidades sensibles conocidas por ella, necesariamente habría de ser a modo de corolario.

Pero, además, parecería lógico que aquellas opiniones debían ser deducidas partiendo de unos antecedentes y no por modo de ejemplos, como narró Averroes. Porque si el contexto no está adulterado –(y, en efecto, tengo esta sospecha sobre muchas sentencias de Aristóteles cuando veo, en diversas investigaciones que ha sido editadas –incluso contemporáneas mías–, cuantas palabras fueron cambiadas –por ejemplo, en toda la obra de Aristóteles que fue publicada el año pasado, 1552, por las Juntas de Censores de Venecia, con abundantes ediciones útiles para algunos e inútiles para otros, donde no sólo numerosas palabras, sino sentencias completas han sido cambiadas de sentido hasta el punto que ni yo mismo puedo darles crédito, a no ser que las palabras que aparecen no sean de Aristóteles, cuestión ésta que trataremos más adelante).

Digo, volviendo a lo que nos concierne, que no se ha de suponer necesariamente que aquello sobre la carne haya sido inferido por el filósofo por encima de la consideración de cualquier otra parte del cuerpo, a no ser que sea porque en ella se encuentre esparcido el sentido del tacto –que Aristóteles consideró que era común a todos los animales. Más si esto no satisface a los lectores (para decir verdad) no me causará risa. Pero, ya que no encuentro otro motivo que se aproxime más a la verdad, lo resuelvo así. Porque yo, tal como he comentado en muchas anteriores ocasiones, no me esfuerzo en demasía en la explicación de las opiniones de autores sobre temas físicos –porque no permiten ninguna exposición, si no es errónea. Esto es, mientras expongo la verdad de estos temas, no manifiesto mucho interés por saber si lo expuesto es producto, o no, de la mente del autor.

Se rechaza la solución que podría atribuirse a un argumento aristotélico.

Si alguien dijera que puede conocerse a la vez lo blanco intuitivamente y lo negro abstractivamente sin la afección de las diferentes partes del órgano de la vista, por considerar que con esto evitaba lo inconveniente de Aristóteles, se equivocaría. Porque el argumento de éste, en el mencionado texto, sobre los conocimientos intuitivos, que con frecuencia comprobamos en nosotros mismos, sólo habla para comparar lo blanco, visto como blanco, con lo dulce, gustado como dulce; pero, como ocurre con el caso propuesto, no dice nada sobre un conocimiento abstractivo y otro intuitivo.

Se rechaza la opinión de Avicena, y de otros filósofos, sobre la fantasía.

Hasta aquí hemos hablado del sentido común –que tanto los físicos como los médicos suponían que era la facultad primera de los órganos sensoriales internos. Resta que, a continuación,

facultatibus interioribus tractemus. Porrò post sensum communem in eadem anteriore parte capitis phantasiam esse physici existimavere, cui Avicena Fen. prima primi, doctrina sexta, cap. quinto, non paucis mendis depravato, duas functiones tribuit, à diversis sui partibus factas, & illam, quæ præcessit sensus communis, & aliam, quæ subsequitur, servandi videlicèt phantasmata rerum sensatarum à quinque exterioribus sensibus, & præsentandi eadem illi facultati interiori, quæ absentia cognoscit. Differt tamen à memoria phantasia recensita, quòd memoria species amicitiæ, & inimicitiæ, ut ipse Avicena refert, servat, & ea, quæ numquam sensata fuere, sed ab imaginativa finguntur, custodit. Phantasia verò tantùm ea, quæ, ut dixi, aliquo ex quinque sensibus communibus percipiuntur, servat, curam custodiæ aliarum rerum memoriæ committendo: in quibus non major veritas agitur, quàm in relatis, quæ de sensu communi impugnavimus. Quippè cùm situs alicujus facultatis in aliquo membro, hoc uno, & præcipuo argumento comprobatur, quòd, & si cætera membra sint salva, si illud malè afficiatur, functio non exequetur: & omnes sciant, passimque experiantur, quantumvis læsa parte anteriore cerebri, neminem oblivioni traditurum ea, quæ olim sensit, etiam quòd læsa posteriore portione, quam occiput appellitant, si insignis est læsio, universarum rerum memoriam aboleri, tàm sensatarum à sensibus exterioribus, quàm illarum specierum, quas amicitiæ, & inimicitiæ esse finguntur. Inde falsè fictas fuisse illas duas sedes servatrices meritò quilibet dicet, nullamque talem facultatem esse sine dubio affirmabit, nam neque in unum, neque in alium usum necessaria est.

Imaginativa facultas interior esse affirmatur.

Transeamus ergo agere de tertia facultate, quam imaginativam nominant, cui munus componendi, & dividendi olim sensata, prout illi placet, cognoscendique eadem collatum est. Hæc enim fingere potest, cùm ei libet, hominem volantem supra montem ex smaragdorum lapibus constructum, & alias mille formas, quarum nullas naturæ producere unquam placuit, ac abstractas illas sentire, quæ non sunt, & absentes, quæ sui imagines reliquerunt in memoria, eo modo percipere, prout in antecedentibus retulimus. Hanc facultatem nobis inesse nullus inficiari poterit, quòd actus ejus in se quilibet experitur. Ideoque ea duo munia, quæ illi tributa sunt, fatemur eidem competere.

Improbatur Galeni sententia de symptomatũ causis, cap. 3.

Verùm quòd Galenus de Symptomatum differentia, libro unico, cap. 3. opinatus est, læsione tantùm hujus facultatis quoddam symptoma Theophilo medico accidisse, inquiens: [Plerumque enim in utrisque intimis facultatibus simul delirium consistit, tùm parum probè imaginando, tùm parum aptè ratiocinando, est autem in altera dumtaxat. Quod genus Theophilo medico ægrotanti contigit, cui reliqua quidem prudentia supererat, & disputandi, & præsentes exactè noscendi, cæterùm tibicines quosdam angulum domus ubi decubuit occupasse, assidueque sonare, tùm pulsare. putabat, atque hos se intuerirebatur, partim illic stantes, partim sedentes, adeoque sine intermissione sonantes, ut neque nocte, neque diu usquam, vel minimum tempus quiesceerent. Exclamare igitur non cessabat, ac jubere, ut domo ejicerentur, atque hæc illi erat delirii

tratemos sobre otras facultades interiores.

Los físicos consideraron que la fantasía se encontraba detrás del sentido común –y en la misma parte anterior de la cabeza. Avicena –en Fen., primera parte del libro primero, doctrina sexta, capítulo quinto, texto alterado por abundantes enmiendas– le atribuye dos funciones realizadas en diversas partes de de ella –no sólo la que precede al sentido común, sino también otra que le sigue (es decir, la que conserva los phantasmas de las cosas sentidas por los cinco sentidos externos y la que hace presente a los mismos ante la facultad interior que conoce las cosas ausentes). Sin embargo, la fantasía examinada difiere de la memoria en que ésta, según explica el propio Avicena, conserva las especies de lo buscado, de lo evitado y, además, aquellas que, por ser fingidas por la facultad de la imaginación, nunca fueron sentidas. Pero la fantasía sólo conserva aquellas especies que, como ya he dicho con anterioridad, se perciben con alguno de los cinco sentidos, entregándose al cuidado de la custodia de las otras cosas propias de la memoria. Y, en éstas, la verdad no es mayor que en las citadas sobre el sentido común que hemos impugnado.

Sin duda, se comprueba la situación de cualquier facultad en cada órgano con este único y principal argumento: que, aunque los demás órganos gocen de salud, si uno está afectado por alguna enfermedad, no cumplirá su función. Porque todos saben, y se comprueba por doquier, que nadie olvida lo que una vez sintió si está lesionada la parte anterior del cerebro. Y, por el contrario, se olvidan todas las cosas –tanto las sentidas por medio de los órganos de los sentidos externos, como las especies que se derivan de lo buscado y de lo evitado– cuando una fuerte lesión ha lastimado la parte posterior –llamada occipucio. De ahí que cualquiera podrá decir, con razón, que han sido falsamente supuestas las dos sedes conservadoras y, además, podrá afirmar, sin ninguna duda, que no existe una facultad como la mencionada –ya que no se precisa para ningún uso.

Se afirma que existe una facultad imaginativa interior.

Pasemos, pues, a tratar sobre la tercera facultad, a la que denominan imaginación –cuya función es, si le place, componer y separar las cosas sentidas una vez, y a la que se le atribuyó la capacidad de conocerlas. En efecto, ésta puede fingir, cuando le parece oportuno, que un hombre vuela sobre un monte construido con esmeraldas –o de otras mil formas que la naturaleza jamás quiso producir– y también percibir otras abstractas que no existen, así como, de modo similar, adivinar las ausentes que dejaron sus imágenes en la memoria –según hemos relatado en líneas precedentes.

Nadie podrá negar que tenemos esta facultad, ya que cualquiera experimenta cómo actúa en sí mismo. Y, por esto, afirmamos que son de su competencia las dos funciones que se le atribuyen.

Se rechaza la opinión de Galeno sobre las causas de los síntomas.

Galeno, en De Symptomatum Differentia, libro único, capítulo 3, opinó que era verdad que se presentaron al médico Teófilo los síntomas de lesión en la facultad de la imaginación. Dice:

"En efecto, a veces se instala el delirio que afecta, a la vez, a una u otra facultad y, según se manifieste en ella, para imaginar poco honestamente o para razonar poco ajustadamente. Este último género se manifestó en el médico Teófilo cuando cayó enfermo. A éste, en verdad, siempre le había sobrado cordura para discutir y conocer con exactitud las cosas presentes, pero cuando yacía enfermo en el lecho creía que unos flautistas habían ocupado un rincón de su casa –oyéndoles tocar sus flautas, unos en pie y otros sentados, sin interrupción y sin descansar ni de día ni de noche (y, si lo hacían, con toda seguridad por poco tiempo). Por ello, no cesaba de ordenar que salieran de su casa –siendo ésta la

rii ratio. Idem postquam convaluit, à morboque evasit, tum reliqua omnia, quæ ingredientium quisque dixisset fecissetvè narrabat, tum imaginationis de tibicinum tædio meminerat. Quibusdam verò nulla aliena imaginatio visitur, sed perperam ratiocinantur, ratiocinatrice animæ parte iis affecta, veluti phreniti contigit, qui fores sibi intrinsecus occlusit, ac singula vasa per fenestram promens, accedentes rogabat, num projicere juberent, hic enim singula vasa rectissimè nominabat, in quo se manifestè declarabat, nec in imaginatione circa ea læsum esse, nec in nominum memoria. Quid igitur sibi vult, quòd ab alto omnia projecit, ac perfregit? hoc scilicet intelligere non poterat, sed opere ipso delirare se declarabat.] Ideo quomodo Galenus in hujusmodi narratione deceptus sit, existimans Theophilum illum tantùm vitio imaginatricis facultatis in relatum à se symptoma incidisse, paucis examinemus. Certè si tantum ob id, quòd ille sonus tibicinum, qui non aderat, & esse falsè imaginabatur, & audiri à se æger existimabat, ut exclamare non cessasset, quòd è domo projicerentur tibicines, mente Theophili illæsa, ut Galenus fatetur, contigisset, sequetur, quòd in universis aurium bombis idem accidens esset conspiciendum, quod fieri non videmus. Quin cùm mens illius, qui aurium tinnitibus afficitur, viget, se decipi non invalidis conjecturis comperit, quærit enim astantes, an illi id audiant, quod ipse, & vel ipse, vel cui imperat, murmur illud ubi sit, inquirit: quod cùm nullibi præter proprias aures, aut imaginativæ locum eum sonum habere intelligit, statim medicorum tutelæ se committit, ab eisdem opem morbo illi implorans. Quæ omnia si mente ut imaginatione non vacillasset Theophilus, esset facturus, nam non gravioribus conjecturis intellexisset, coram se tibicines non esse. Verùm cùm ratiocinii vis ægrotabat, fungi proprio munere non poterat, ob idque utraque facultate læsus, & non altera tantùm, ut opinatus est Galenus, vociferabat, præcipiens ea fieri, quibus obtemperare nullus poterat.

Aboletur à brutis existimandi facultas.

Aliam facultatem etiam credidere inesse omnibus animalibus omnes fermè physici, quam extimativam, seu cogitativam appellavere, sedemque illius medium cerebri ventrem esse opinati sunt, ipque cogitandi, moderandique actus animalium vis tributa est, præcognitis ab ipsa amicis, inimicisque rebus, convenientibusque, & disconvenientibus; quam soli homini collatam esse in exordio hujus operis non imbecillis rationibus, sed certis, demonstrativisque probavimus. Tertiam quam servatricem phantasmatum & memoriam nuncupant, in nobis & brutis universi, qui philosophantur, affirmant esse, quæ nulli nisi dementi ignota esse potest.

Quot sint in homine facultates interiores sensitrices.

Tandem in epilogum relata colligendo, dicamus, quòd in nobis, quibus omnes facultates cognitrices interiores organicæ collatæ sunt, tantùm imaginativa, & memoria reperiuntur. Nam sensus communis, & extimativæ, seu cogitativæ vim eidem animæ concedimus, ut phantasiæ facultatem memoriæ tribuimus, nullamque organicam facultatem iis facultatibus, quæ ab anima non distinguuntur, assignamus, quod non plus dici potest anima sensus communis, quia videns, quàm quia audiens, aut sentiens, ipsamquemet esse vim intellectricem asseveramus.

razón de su delirio.

Después de la convalecencia y la curación, este doctor narraba, en primer lugar, todo lo que cada uno de los visitantes le había dicho y, después, se acordaba del hastío producido por la imaginación sobre los flautistas. Sin embargo, algunos no ven en este suceso ningún proceso imaginativo, sino un razonamiento falso –como el que le aconteció a un loco que se encerró en su casa y, sacando por la ventana los vasos de uno en uno, preguntaba a los que se acercaban si le mandaban arrojarlos. Y, en efecto, éste denominaba muy correctamente "vasos" –con lo que declaraba manifiestamente que su imaginación no estaba dañada, así como tampoco su memoria. Pero, ¿qué desea para sí el que ha arrojado todo desde arriba, y lo ha roto? Sin duda, él no lo podía saber, pero con su acción manifestaba que deliraba".

Vamos a explicar brevemente como Galeno, al relatar esta anécdota, se equivocó al creer que Teófilo había caído en el síntoma por sólo una irregularidad en la facultad imaginativa.

En verdad, él (Teófilo) imaginaba el sonido de unas flautas que no estaban presentes y que, además, creía oir, puesto que no había cesado de gritar pidiendo que expulsaran a los músicos de su casa. Pero si la mente de Teófilo estaba ilesa, tal como da a entender Galeno, habría que deducir que se percibiría el mismo accidente para todos los ruidos que resuenan en los oídos –cosa que no vemos que ocurra. Y es que cuando alguien nota un zumbido en los oídos causado por algo que realmente existe, sabe que no es engañado por conjeturas imposibles. Es más, para asegurarse, pregunta a los que están presentes si oyen lo mismo que él, e inquiere de donde procede el ruido. Y si se da cuenta que el sonido no se manifiesta en ningún otro sitio que no sea en sus propios oídos, o en su imaginación, enseguida se encomienda al cuidado de los médicos –implorándoles que le socorran en su enfermedad.

Esta manera de proceder es la que hubiera tenido Teófilo si su mente y su imaginación se hubiesen encontrado ilesas, ya que habría entendido que los flautistas no se encontraban ante su presencia. Sin embargo, como la facultad del raciocinio se encontraba enferma –no pudiendo desempeñar su función–, tenía dañadas las dos facultades –y no sólo una de ellas, como opinó Galeno. Por eso, además de creer ver a los flautistas, vociferaba ordenando que los expulsaran, cosa que nadie podía obedecer.

Se excluye en los brutos la facultad estimativa.

Casi todos los físicos creyeron que los animales también tenían otra facultad, a la que denominaron estimativa, o cogitativa, opinando que su centro era el vientre, y a la que se le atribuyó la facultad de reflexionar y de moderar los actos de los brutos.

Esta facultad es la que conoce previamente lo amigo y lo enemigo, lo que es conveniente y lo que resulta inconveniente. Y únicamente ha sido concedida al hombre, tal como hemos demostrado en el prólogo de esta obra con vigorosos argumentos –pero, además, verdaderos y demostrables.

Sin embargo, todos los que filosofan afirman que la tercera facultad, a la que denominan memoria, o conservadora de los phantasmas, está en nosotros y en los brutos –lo que no puede ser desconocido por nadie, a no ser que se sea un demente.

Cuántas facultades interiores sensitivas hay en el hombre.

Finalmente, para resumir lo relatado en el epílogo, digamos que, de todas las facultades orgánicas interiores cognoscitivas que se nos han atribuido, en nosotros sólo se encuentran la imaginación y la memoria. Y es que nosotros atribuimos a la propia alma las facultades del sentido común y la estimativa o cogitativa, como también a la fantasía la de la memoria. Pero no asignamos ninguna propiedad orgánica a aquellas facultades que no se diferencian del alma, ya que no se puede denominar sentido común a ésta por ver, oir o sentir, y afirmamos que ella misma es la facultad intelectiva.

Qualiter intellectus operationes ab hominibus fiunt, ut burasque opinatum est.

Sed cùm sermonis discursus de vi intelligendi nos agere invitat, in quod opus multo ante accincti eramus, quæ de ea ab expositoribus libri secundi & tertii de Anima Aristotelis referuntur, in medium proponantur: exordio sumpto ab illo actu, quem omnes asseverant, solius intellectricis animæ esse, putà cognitione universalis, quam eo modo, quo referam, fieri fabulantur. Dum enim animal, quod universale est, intellectus intelligere satagit, aliquorum individuorum illius speciei phantasmata aliàs cognita, coram imaginativa proponit, quæ nudat ab omnibus conditionibus sic illis competentibus, quòd non aliis brutis, neque hominibus, quas individuas vocant, ex phantasmatis, species intelligibiles eliciendo, ut more illorum loquar, putà si talis coloris esse cognovit, de colores singit: si tantæ magnitudinis nullius machinatur: si in certo situ, aut ubi eadem vidit, nullibi esse reputat. Et per hanc methodum, omnibus sublatis peculiaribus conditionibus, quibus singulare animal ab altero distabat, superest exuta & nuda ipsa animalis natura, quæ per species intelligibiles actum intellectionis universalis in intellectu gignit, quem actum intellectionem nominant, accidens quippè quoddam spirituale inens ipsi intellectui esse reputantes, sine quo animam non posse plus dici intelligentem autumant, quàm parietem album, sejuncta albedine. Hujus physici discursus, quia tot fermè citare possem authores, quot expositores librorum de anima fuere, & etiam quam plures alios tam Medicos, quam Theologos, qui aut super libros duos priores sententiarum, aut in aliis scriptis de his mentionem egerunt, ideò nullius particularis scriptoris decretum duco, omnibus relata tribuens: quæ quantum veritatis habeant, explicemus.

Improbatur communis assertio ex phantasmatibus species intelligibiles elici.

Primoque, an species intelligibilis ex phantasmatis elici possit, discutiemus. Secundò, utrum intellectio accidens ullum sit in ens ipsi animæ intellectrici, quale singitur. Tertiò, si nihil eorum, quæ machinata hucusque sunt de modo intelligendi pro veris à me recipiuntur, quomodo intellectus intelligat, dilucidetur. Etiam quia toti homini & nulli partium inesse sensationes nonnulli crediderunt, qui totum à suis partibus distinguunt, id explicabitur: & utrum facultates cognitivæ distinguantur ab anima. Quartò, an cum Aristotelis sententia tertio de Anima, distinguentis intellectum in agentem & posibilem nostra placita conveniant, ad amusim pertractabitur. Ultimoque de ipsius animæ rationalis æternitate agemus, quibus finem huic opusculo imponemus.

Primum, quod examini subjiciendum promisi, illud erat, utrum ex phantasmatis species intelligibiles elici posint. Quod ideo verum non esse reor, quòd cum ex antecedentibus patuit, phantasma corpoream rem esse, nullo modo percipere valeo, qualiter verè dici posit ex eodem fieri species intelligibiles. Nam si id velint, quòd corrupto ipso, gignatur species intelligibilis ducens in cognitionem universalis, mille modis à vero discedunt. Nam neque phantasma corrumpitur post universalis intellectionem, cùm non minùs mediante eodem cujusvis alterius rei recordemur, quàm priùs: neque etsi corrumperetur, materia esse posset speciei intelligibilis, plusquam lapis materia esse valet naturæ angelicæ. Absurdum quippè est, existima-

[IV. – OPERACIONES DEL INTELECTO]

De qué manera se ha opinado hasta ahora sobre como se realizan en los hombres las operaciones del entendimiento.

Ya que el discurrir de la explicación nos invita a tratar sobre la facultad del entendimiento –para cuyo trabajo nos hemos estado preparando mucho antes–, se ofrece a todos los interesados en el tema los diversos comentarios de los autores sobre los libros segundo y tercero de De Anima.

Y empezamos por el acto que todos afirman que es propio del alma intelectiva; es decir, por el conocimiento del universal, que, según dicen, se realiza de la manera que paso a explicar. En efecto, mientras el entendimiento se esfuerza en entender lo animal que es universal, una vez que se han conocido los phantasmas de otro tiempo de algunos individuos de la especie, los coloca ante la imaginación –que los despoja de todas las cualidades, denominadas indivisibles, que no se encuentran en otros brutos y en los hombres–, deduciendo las especies inteligibles a partir de los phantasmas. Por ejemplo, y según se expresan los que así opinan, si se ha conocido que una cosa era de un color determinado, se imagina los colores; o si era de tanta magnitud, no se imagina ninguna; o si lo ubica en determinado lugar, piensa que no está en ninguna parte. Y mediante este método, una vez suprimidas todas las cualidades peculiares por las que se diferenciaba el animal singular del otro, queda despojada y desnuda la propia substancia animal que, por medio de las especies inteligibles, engendra el acto de la intelección universal en el entendimiento –y que piensan es determinado accidente, sin duda espiritual, que se encuentra en el propio entendimiento, y que creen que sin él no puede, en modo alguno, ser considerada el alma más inteligente que una pared blanca separada de la blancura.

Vamos a explicar cuanto de verdad hay en estas opiniones, aunque no presento la opinión de ningún escritor en particular –ya que pueden ser atribuidas a todos–, porque el discurso es común a los muchos autores y comentaristas de los libros de De Anima –incluso para la gran cantidad de médicos y teólogos que, en sus estudios, han mencionado los dos primeros libros de las sentencias.

Se rechaza la aserción común de que las especies inteligibles se deducen de los phantasmas.

Y, en primer lugar, vamos a discutir si las especies inteligibles se pueden inferir a partir de los phantasmas. En segundo, si la intelección es algún accidente que se encuentra en la propia alma intelectiva. En tercero, si nada de lo que han pensado hasta el momento, sobre el modo de inteligir, lo admito como verdadero –dilucidando cómo intelige el entendimiento–; también, por qué creyeron algunos que las sensaciones se encontraban en todo el hombre y en ninguna de sus partes, explicando quienes distinguen el todo de sus partes; asimismo, si las facultades cognoscitivas difieren del alma. En cuarto lugar, se examinará exactamente si nuestras opiniones coinciden con la de Aristóteles en De Anima, libro tercero, que diferencia el intelecto en agente y posible. Y, por fin, trataremos sobre la inmortalidad de la propia alma racional, con lo que finalizaremos este opúsculo.

Empezamos, pues, por lo que he prometido: que se debe someter a examen si las especies inteligibles se pueden inferir a partir de los phantasmas. Esto, en mi opinión, no es verdad, porque, como ya quedó patente por lo dicho con anterioridad, de ningún modo se puede percibir que el phantasma es una cosa corpórea. Como tampoco se puede decir que las especies se hacen inteligibles, y, por lo tanto, los que así opinan se apartan de la verdad por muchos motivos. Y es que el phantasma no se destruye tras la intelección del universal, puesto que no nos acordamos menos de cualquiera de las dos partes de la cosa que antes de dividirse el phantasma; y, ni aunque se destruyera, podría encontrarse la materia de la especie inteligible más que la de la piedra puede hallarse en el alma espiritual. Más aún, es absurdo pensar

mare nobis inesse vim gignendi aliquid spiritale ex corporea re, cùm materia corporum subjici non potest intellectricibus rebus, sic ut ex eadem & intellectrice forma, incorporea res resultet. Nec illo modo dici potest ex phantasmatibus fieri species intelligibiles, quòd illis omninò deletis, loco eorundem species intelligibiles substituantur. Quoniam cùm non ut materia speciei deserviant, ut probavimus, neque ut efficiens, & dans formam intellectricem convenire posint (nihil enim gignere potest quid se perfectius) resultat, nullo modo in productionem speciei intelligibilis concurrere. Quòd enim velit Arist. phantasma esse corpoream rem, patet, cùm de memoria & reminiscentia cap. 1. de phantasmatibus loquens, inquit: Sine continuo, non est intelligere, quia intelligere non est sine phantasmate quod est ipsius hic nunc cum sit similitudo singularis sensibilis.

Improbatur evasio nonnullorum dicentium phantasma posse gignere speciem intelligibilem vi luminis intellectus.

Quibus si sufficienter respondisse existimaveris, cum dixeris, vi luminis intellectus posse id fieri, quod citra illud factum numquam esse visum est, statim à te seiscitabor, quid conferat intellectus hic phantasmati lumine suo, ut valeat cum illo producere ex se speciem intelligibilem velut ex materia ex quâ, aut ut ex agente, & nihil quod inductum fuerit in phantasmate ab intellectu sufficiet vires eidem tribuere ullius rei recensitæ. Namque intellectus phantasmati substantiam intelligibilem non tribuet, cùm solus Deus posit hanc creare. Et quamvis ipse intellectus hujus facultatis particeps esset, nequaquam posset in phantasmate, quod substantia corporea est, substantiam aliam spiritalem creare. Neque accidens ullum spiritale concedet, cùm hoc inesse citra miraculum corporeis rebus non valeat: restat ergo nihil conferri posse phantasmati, quod æquet vim producendi speciem intelligibilem.

Secundò etiam probo phantasma in intellectum inducere speciem intelligibilem non posse: eo, scilicet, quòd phantasma res inanimata sejunctaque à vivente sit, quamvis intra ipsum contineatur, indeque certum sit, si inducturum erat speciem intelligilem in intellectum, qui vel anima ipsa rationalis, vel ipsius animæ vis quædam eidem hærens est, quòd nequaquam posset id efficere, nisi in toto homine, vel aliqua ejus parte id induxisset, cùm anima ipsa rationalis separata ab homine, vel ejus partibus, non conspiciatur dum vivimus, sed nec homo ipse, nec ulla ejus pars quanta, subjectum aptum huic inductioni speciei intelligibilis est, quòd ipsa sit indivisibilis incorporeaque, cupiens subjectum ejusdem naturæ cui inesse, & quod informare valeat.

Alia ratio, exemplo Ap[el]lis pictoris [&] aliorum i[m]probatur [spe]ciei intell[igi]bilis genera[tio] ex phant[as]matis anim[ad]versis.

Neque species intelligibilis gigni potest ab intellectu per considerationem phantasmatis, sejungendo ab eodem animadversione propria eas, quas individui conditiones nominant, & post speciem intelligibilem gignendo, quæ universale sibi ipsi repræsent: quod omnes, quamvis sub aliis verbis, dicere videntur. Quoniam si ita fieret, incassum intellectus fabricasset speciem universalis, quod ipse prius, ac exquisitius intelligit, quam species valeat illud referre. Porrò nequaquam intelligi potest, speciem referentem universale genitam ab intellectu, non habere (jam quòd cætera sileam) in repræsentando perfectius esse in intellectu, qui eminenter eam continet, ut causa quævis proprium effectum, quàm extra, ut illa Venus charita,

quam

que tengamos una facultad para crear algo espiritual de una cosa corpórea, al igual que la materia de los cuerpos no puede subyacer en las cosas inteligibles y como tampoco de la misma forma también inteligible puede originarse una cosa incorpórea. Ni puede decirse que de los phantasmas surjan las especies inteligibles, porque, destruidos por completo, éstas ocupen su lugar. Y es que, a pesar de que no están sometidos a la especie, como la materia, según hemos demostrado, no podrían agruparse para concebir y crear una forma intelectiva (puesto que no puede crearse nada más perfecto que sí mismo) y, por ello, resulta que no concurren de ningún modo en la producción de la especie inteligible. En efecto, queda patente que Aristóteles deseaba que el phantasma fuese una cosa corpórea, ya que, al hablar sobre la memoria y el recuerdo, dice en De Phantasmatibus, capítulo primero: "Sin continuidad no se produce el inteligir, ya que la inteligencia no es posible sin el phantasma –que es este "ahora" del entendimiento, porque es la representación del objeto sensible particular".

Se rechaza la excusa de algunos que dicen que el phantasma puede producir la especie inteligible por medio de la eficaz luz del entendimiento.

Y si se creyera que se ha respondido suficientemente a éstos cuando se ha dicho que el phantasma puede producir la especie inteligible con la eficaz luz del entendimiento –porque sin ella no es posible–, inmediatamente preguntaría qué cosa podría ofrecer esta inteligencia, con su luz, al phantasma para que éste pueda, con la ayuda de ella, extraer de sí mismo la especie inteligible, del mismo modo que desde la materia o desde un agente. Aunque nada que haya sido inducido en el phantasma por el intelecto tendrá suficiente capacidad para atribuir a aquel (el phantasma) nada de lo enumerado. Y es que el intelecto no va a conceder al phantasma la substancia inteligible, puesto que sólo Dios puede crearla. Y por más que el propio intelecto fuera partícipe de esta facultad, en vano podría crear en el phantasma una substancia corpórea, ya que es inmaterial. Tampoco le concederá ningún accidente inmaterial, puesto que las cosas corpóreas no lo pueden tener sin una acción milagrosa. Así pues, resulta que no se puede atribuir al phantasma nada que sea comparable a la facultad de producir la especie inteligible.

En segundo lugar, demuestro también que el phantasma no puede inducir en el intelecto la especie inteligible. Y es que el phantasma es una cosa inanimada y separado de la materia, aunque está contenido dentro de ella, y de ahí que sea cierto que si tuviera que inducir la especie inteligible en el intelecto (el cual, o bien constituye la propia alma racional, o bien existe cierta propiedad de ésta que la une a aquel) no podría hacerlo, a no ser que la hubiera inducido en todo el hombre o en alguna de sus partes –puesto que el alma racional separada del hombre, o de sus partes, no se percibe cuando vivimos–; pero, tampoco el propio hombre, ni parte alguna de éste, constituye un sujeto apto para la inducción de la especie inteligible –que es indivisible e incorpórea– cuando ésta desea que aquel tenga su misma naturaleza para poder informarlo.

Otro argumento que rechaza la generación de la especie inteligible a partir de los phantasmas observados, por medio de un ejemplo del pintor Apeles y de otros.

Tampoco el intelecto puede producir la especie inteligible mediante la observación del phantasma cuando separa con su propia observación las cualidades que denominan "individuos", para concebir después la especie inteligible –la cual pone ante sus propios "ojos" el universal (al que parece que todos, aunque con diferentes palabras, dan nombre). Porque de suceder así, el intelecto habría fabricado una especie del universal inútil, ya que él mismo lo intelige antes y con mayor profundidad que lo pueda representar la especie. Y no puede entenderse cómo la especie producida por el intelecto –y que representa el universal– no mantiene en su representación mayor perfección que fuera del mismo –porque la contiene de manera notable, como ocurre con cualquier causa respecto a su propio efecto. Véase, por ejemplo, la Venus Charita.

quam deesse universis tabulis, Apelles pictor quantumvis modestus jactabat, singulari cura ejusdem depicta, quam maximè distabat ab ea, quam Apelles, ejusdem author, mente propria conceperat, universa enim, quæ in tabula illa conspiciebantur, concepta prius fuisse ab eodem, nullus non confitebitur. Sed cùm certi simus, organa tam viventia quàm inanimata, quibus ipsa depicta fuit, non sic in totum obtemperata fuisse illustri pictori, prout ipse cupiebat (ceu universis, qui mechanicum opus quodvis conficiunt, contigit) membris & fabrilibus ferramentis renitentibus, ob id enim lassamur, cùm hujus generis operibus incumbimus, artifex egregius voti compos esse non valuit, nedum in præfata pictura, sed in universis suis operibus, eisdem picturis, quæ proles artificis dici poterant, in nonnullis etsi minutis rebus, dissimilibus parentibus factis. Si ergo in hujusmodi opere extrinseco artifex non satis laudatus ab incepto destitit, verosimile erit, intellectum ipsum nullo modo potuisse producere speciem, sic ad vivum referentem universale, prout cognoscitur ab ipso intellectu producto re speciei æmulatione intellectæ à se.

Sed detur, quòd intellectus assequatur vim tantam, ut possit speciem intelligibilem referentem universale, adeò exactam gignere, prout ab ipso universale noscitur: porrò incassum laborasse videbitur intellectus, cùm in nullum alium usum genuerit eam, quàm ut mediante illa id noscatur, quod priusquam genita fuit, noscebatur.

Improbatur quidam modus per quem aliqui putare possent species intelligibiles gigni.

Nisi opinatus fueris speciem intelligibilem, quæ universale repræsentat, non genitam fuisse ab intellectu noscente universale priùs quàm ipsam genuerit, quin post ejusdem genituram eadem vicem objecti habente, universale cognosci ab intellectu. Quod si referatur, primò sequeretur alicui rei insitam esse vim gignendi aliquid, quo intelligat, eadem re sine illo non potente intelligere, & hanc eandem non semper intelligere, quod non parum inconvenit. Quia si agens ad producendam aliquam actionem non indiget re extrinseca, semper futurum erat actu producens, dum universa intrinseca, quæ semel convenerunt in productione, post conveniant: nulla enim ratio tribui potest, cur potiùs uno tempore quàm alio producat: sed intellectus, qui semel speciem intelligibilem genuit, eadem habet tunc, cùm eam efficit, ut priùs ac post habebit: ergo antea, & postea, & semper actualem cognitionem universalis habiturus erat, ut cùm semel habet: etiam inconveniens prius illatum sequitur, cùm ipse intellectus, ut causa speciei eminenter eadem contineat, ac sic nullo modo verè dici posset indigere suo effectu ad notionem habendam.

Scio dupliciter posse instari hanc nostram rationem, primò solvendo eandem per libertatem voluntatis, cui concessum esse dicant, cùm velit cognoscere universale, posse præcipere intellectui, ut eliciendo speciem intelligibilem universale intelligat: & cùm nolit huic operi incumbere, sed aliis rebus, possit: & cum ab omnibus studiis feriatus esse velit, eidem licitum sit, nullius rei cognitionem habere. Aut aliter etiam dissolvi ratio nostra censebitur, si referatur, non valere intellectum speciem intelligibilem gignere sine antecedente phantasmatis animadversione, ut Aristoteles referebat, tertio de Anima, textu commenti trigesimi noni, necesse est intelligentem phantasmata spe-

Todos confesarán que está presente en muchos cuadros, por más que el modesto Apeles dijera que la pintada con singular esmero era muy diferente a la que el autor había concebido en su mente. En efecto, todas las que podían verse en los otros cuadros habían sido concebidas antes que la suya. Sin embargo, aunque sepamos que los órganos, tanto animados como inanimados, con los que éstas fueron pintadas, no interpretaron las imágenes tal como el célebre pintor deseaba, si es preciso reconocer que, aunque diferentes en pequeños detalles, eran parecidas. Y es que esto ocurre con todas las obras llevadas a cabo por medio de trabajos mecánicos, aunque nos fatiguemos en alcanzar la perfección en labores de este género. Luego, si esto ocurre con la obra de un artista, será verosímil que el propio intelecto no pueda producir la especie conforme al universal animado que representa, tal como es conocido por el propio intelecto y originado por imitación de la especie inteligida por él.

Es más, concedamos que el intelecto pueda conseguir una capacidad tan grande que pueda crear una especie inteligible que represente el universal de manera tan exacta como se conoce la del propio universal. Parecerá, entonces, que el intelecto ha trabajado inútilmente, ya que no la habrá producido con ninguna otra utilidad más que para, mediante ella, conocer lo que ya se conocía antes de haber sido producida.

Se rechaza cierto modo, mediante el cual algunos opinaban que podían originarse las especies inteligibles.

Si no se hubiera opinado que la especie inteligible que representa el universal no ha sido producida por el intelecto, que conoce a éste antes de haberla producido, ¿para qué iba a crearla realmente, cuando tiene la condición del mismo objeto, si el universal es conocido por el intelecto?

Y si se contestara esto, primeramente se deduciría que alguna facultad ha sido implantada en alguna cosa para producir algo con lo que se pueda inteligir, no pudiendo entender la cosa sin aquello, ni tampoco inteligir siempre la misma cosa –lo que es un gran inconveniente. Porque si, para ejecutar alguna acción, el agente no necesita la cosa extrínseca, siempre sería un productor en acto, con tal que todas las cosas intrínsecas, que se congregaron alguna vez en la producción, se agrupen después.

No se puede manifestar ninguna razón para que se produzca más en un momento que en otro, sino que el intelecto, que creó la especie inteligible una vez, tiene la misma que entonces, cuando la produjo, como la tendrá antes y después. Por consiguiente, antes, después, y siempre, tendrá un conocimiento en acto del universal –como cuando lo tiene una sola vez. Se deduce, también, el inconveniente referido con anterioridad, puesto que el propio intelecto, como causa de la especie, claramente la contiene. Y, así, de ningún modo se puede decir, en realidad, que necesite su efecto para tener conocimiento.

Sé que puedo insistir en este razonamiento nuestro de dos maneras. La primera, resolviéndolo por medio de la libertad de la voluntad. Dicen que a ésta se le ha concedido conocer el universal cuando quiera, pudiendo ordenar al intelecto que entienda a aquel (el universal) evocando la especie inteligible. Y cuando no quiere emplear sus esfuerzos en este trabajo, sino en otros, también puede. Asimismo, cuando desea estar ociosa de todas las ocupaciones, se le ha permitido no tener ningún conocimiento. Incluso hay que decir que se puede resolver nuestro argumento de otra segunda manera: replicando que el intelecto no puede producir la especie inteligible sin la previa percepción del phantasma, como decía Aristóteles en De Anima, libro tercero, texto comentado trigésimo noveno. Es necesario que el ser inteligente perciba los phantasmas.

speculari, & hanc deesse, cùm universale non cognoscitur, atque hanc adesse, cùm id intelligitur.

Verùm quòd neque prior, neque posterior evasio rationis vim dissolvant, non quàm multis argumentis probabo, sed paucis, ipsisque validis, demonstrabo, aut si verbum exactam probationem denuntians non admittas, suadebo. Primum enim certum est dici non posse, cùm nullus in se experiatur, adeò promptam esse propriam vim intellectricem ad universalis cognitionem, quòd eidem liceat citra speculationem phantasmatis universale intelligere, quin hanc prærequiri universi intelligunt, quod unum manifestè monstrat, incongruè responsum esse nostræ rationi, sola libertate voluntatis, evadendo argumentum.

Secundò etiam non minus indecenter solvi argumentum probatur. Quoniam si post exactam speculationem phantasmatis intellectus speciem intelligibilem gignit, qui ante non poterant, non ex alio intelligendum est hanc vim superadditam eidem esse, quàm ex cognitione illa rei singularis, & quantæ: sed hæc cognitio nequaquam potest conferre intellectui facultatem cognoscendi universale, quod indivisibiliter percipitur, & à facultate indivisibili noscitur, & phantasmatis cognitionem transcenderet, si gigneret rem indivisibilem speciem scilicet, ergo neque per hunc modum nostra ratio dissolvetur. Tamdem intelligant, qui has species intelligibiles finxerunt, ut eisdem intellectus cognoscat universale, quod post quantumvis exactam cognitionem phantasmatum intelligere (ut illi referunt) sine iis nequit, non in alium usum deservire eas intellectui, quam ut illis velut imaginibus utens intellectus, cognoscat universale: in eum errorem sic opinantes incidere, in quem incidisset pictor, qui referret quia conscius mihi sum, me numquam Elephantum, neque ejus figuram vidisse, neque cujus formæ erat, audivisse, volo pingere Elephantum, qui mihi in mente repræsentet eundem. Stultum enim est putare posse pingi aliquid, quod priùs à pictore conceptum non sit. Cum ergo hæc, quæ opinabantur, esse non possint, restat talem intelligendi modum in nobis esse, qualis post proferetur. Hæc ergo mittamus, ut ad reliquorum examen transeamus.

Rationes quibus Physici & Theologi opinati sunt animam intellectione distincta realiter à se intelligere exprimuntur.

Secundum quod me facturum prædixeram, fuit inquirere, utrum intellectus actus cùm ipse intelligit sive universale, seu quamlibet aliam rem, sit accidens ullum distinctum ab eodem intelligente, an ipse tantùm intellectus taliter se habens cùm intelligit, qualiter priusquam intelligeret, non se habebat. Quod ut ad unguem discutiatur, rationes, quibus scriptores compulsi fuerunt distinctionem ponere inter intellectum & suos actus scribam, etiam authoritates non leves, quæ id affirmandum cogere videntur, subnectam. Et postea quid de hoc negotio sentiamus explicabo.

Sit ergo prima ratio illa, quæ jam bis in hoc opusculo in consimilem usum ducta est, necesse esse intellectum, qui modo non intelligebat, & postea intelligit, aliqua nova entitate dici intelligentem, cùm si nihil eidem superadditum foret, non esset cur potiùs dicatur intelligens priùs, quàm posteriùs. Et cum substantia superaddi eidem non possit, una enim non recipit alteram) restat accidens esse intellectionem.

Secundò sequeretur si idem cum anima esset actus intellectus, nullum

Y cuando no se conoce el universal, falta la observación. Pero si ésta está presente, es cuando se intelige aquel (el universal).

Pero, si ni la primera, ni la segunda excusa anulan la eficacia del razonamiento, te lo probaré, no con muchos argumentos, sino con pocos, y te lo demostraré eficazmente, o te persuadiré –si es que no admites la palabra "demostrar", que implica una argumentación exacta.

Primero, es cierto que no puede decirse, por no haberlo experimentado nadie en sí mismo, que la propia facultad de la inteligencia está dispuesta para el conocimiento del universal, porque, según dicen, le está permitido inteligir éste sin la percepción de su phantasma (y es que no todos saben que se precisa para ello) –lo que demuestra claramente que se responde de manera incongruente a nuestro razonamiento, eludiendo el argumento de con sólo la libertad de la voluntad.

Segundo, se demuestra que el argumento se resuelve no con menor torpeza. Ya que si, después de una percepción exacta del phantasma, el intelecto produce la especie inteligible –y que antes no podía–, no se debe entender, según esto, que esta facultad ha sido añadida al mismo, como en el caso del conocimiento de la cosa singular y de sus cualidades, sino que éste no puede proporcionar al intelecto la facultad de conocer el universal –ya que se percibe indivisiblemente y se conoce por una facultad indivisible, transcendiendo al conocimiento del phantasma si la especie produjera naturalmente una cosa indivisible. Por lo tanto, tampoco se puede, de esta manera, anular nuestro argumento.

Finalmente, que entiendan quienes fingieron estas especies inteligibles –para que, mediante ellas, el intelecto conozca el universal– que después de un conocimiento (todo lo exacto que se quiera) de los phantasmas –según manifiestan los que así opinan–, el entendimientos no es posible sin éstas (las especies) –ya que se sirve de ellas no de modo diferente a cuando el intelecto las utiliza como imágenes para conocer el universal. Los que opinan de esta manera caen en el mismo error que cometió un pintor, cuando decía: "... puesto que soy consciente de que yo no he visto nunca un elefante, ni tampoco su figura, ni he oído cómo es su forma, quiero pintar al elefante que se manifieste en mi mente ...". En efecto, es absurdo pensar que se pueda pintar algo que antes no haya sido concebido en la mente del pintor. Así pues, ya que no pueden hallarse razones para lo que algunos opinan, resulta que nosotros tenemos una manera de inteligir como la que después se explicará. Dejemos ya estas cosas, y pasemos al examen de las demás.

Se exponen los argumentos con los que los físicos y los teólogos opinaron que el alma intelige con una intelección realmente diferente de sí misma.

Lo que había comentado antes, en segundo lugar, y que paso a comentar, es inquirir sobre si el acto del intelecto, cuando él mismo intelige –ya sea el universal, ya cualquier otra cosa–, es algún accidente distinto del mismo que entiende o si el propio intelecto sólo se muestra, cuando intelige, tal como no se manifestaba antes de inteligir.

Y para argumentar hasta la perfección, voy a redactar las razones por las que los escritores se vieron obligados a establecer la distinción entre el intelecto y sus actos. Incluso citaré las no insignificantes autoridades que parece se vieron obligados a afirmar lo mismo. Y, a continuación, explicaré mi opinión sobre el tema.

En efecto, si el primer argumento es aquel que ya se ha citado dos veces en este opúsculo con el mismo fin; es decir, que necesariamente el intelecto que hace poco no inteligía –pero intelige después– tiene que inteligir por alguna nueva consideración –ya que si se dijera que no se le había añadido nada, no sería para afirmar que entienda más antes que después, puesto que a éste no se le puede añadir la substancia (ya que una sola cosa no recibe otra diferente). Por lo tanto, resulta que la intelección es un accidente.

En segundo lugar habría que deducir que si el acto del intelecto

lum discrimen futurum inter actum scientificum & erroneum, & inter actus fidei & hæresis: & cum eandem normam servatura erat voluntas cùm intellectu, etiam idem esse odium & amorem. Item sequeretur intellectum intensionem & remissionem passurum, quod à substantiis alienissimum est, ut in prædicamentis Aristoteles docuit. Consequentia faciliter deducitur. Una eademque res invariata, hodie confusè intelligitur, & cras exactè: quod si accidenti intensiori non tribuitur, eidem intellectui tribuendum est, quo affirmare illatum cogendus est adversarius. Ultimò videtur necessariò sequi, animam seipsam semper cognituram esse, cùm ipsa sit cognoscens, & ipsa possit cognosci, & eandem esse cognitionem adversi fateantur.

Item universus magistrorum Theologorum cœtus, qui super libros sententiarum scripsere, distinctionem realem inter intellectum & ejus actus esse dixere. Item damnatur in Clementina de Hæreticis, cap. Ad nostram, quòd anima & Angelus beatificentur per suas essentias.

Rationes quibus improbatur communis assertio attestans intellectione distincta realiter ab anima ipsa intelligere.

Sed quamvis hæc, quæ non pauci momenti esse à nonnullis judicantur, videantur probare verum esse, quod suadere nituntur, non tamen ob id ab exacto examine hujus negotii desistere, qui veritatem hujus rei adipisci cupimus, debemus. In primis nos ipsos, ac nostra scripta Catholicæ Ecclesiæ correctioni submittentes, ut in exordio diximus. Non enim adeò pertinaces sumus, quòd si quæ nos scripserimus, non sic habere, ut putavimus, Ecclesia decernat, dura, ac pervicaci pertinacia petulantèr adversemur. Quippè cùm adeò imbecilles ad intelligendum essemus, ut rationes, quibus nostra confutaretur assertio, assequi non valuissemus, intellectum nostrum cogemus, iis rebus fidem tribuere, quorum scientiam assequi non potuisset. Adversus ergo assertionem illam, quæ distinctionem realem inter intellectum ejusdemque intellectionem assignat, argumenta nonnulla proponantur, ut iis cum recensitis in favorem distinctionis pensiculatis, quæ plus convincant, exacti intellectus judex discernere valeat.

Prima sit. Si intellectus sine intellectione accidente reali intelligere non valet, ergo vel hoc accidens ab objecto, aut propria facultate, aut utroque producetur, aut à nullo, quod ultimum dicere non licet: sed à neutro priorum fieri intellectio potest, ergo ipsa non gignetur. Consequentia est nota. Et antecedens probatur. Nullum est objectum pro statu isto, quod substantia intelligibilis dicatur, ut ipsi intellectui sic præsens fieri possit, quòd ab eodem intuitivè intelligi valeat: neque ulla species intelligibilis in nobis gigni potest, quæ ipsam etiam intelligibilem substantiam abstractivè repræsentet, ergo primum esse non valet. Quòd viatores intuitivè substantiam intelligibilem non cognoscant, satis probat, Deum ipsum, qui ubique locorum est, purissima substantia intelligibilis existens, & adeò præsens nostro intellectui, ut nihil plus, ab eodem intuitivè cognosci, non posse. Angelos etiam, quorum custodiæ commissi sumus, & dœmones, qui nos assiduè velut Leones rugientes circuunt, devorare cupientes, neque à nobis intelligi intuitivè posse certi sumus. Sed quod neque per speciem genitam ab intellectu abstractivè cognoscatur res intelligibilis, in his, quæ antecedunt, parum ante monstra-

fuese con el alma la misma cosa, no resultaría ninguna diferencia entre el verdadero acto científico y el erróneo, entre el acto de fe y la herejía, y, además, la voluntad tendría que guardar la misma norma con el intelecto –ocurriendo lo mismo entre el odio y el amor.

De la misma manera se deduciría que el intelecto tendría que soportar, a la vez, tensión y relajamiento –cosa muy ajena a las substancias, como enseñó Aristóteles en los predicamentos.

La consecuencia se deduce fácilmente: una única y misma cosa invariable, hoy se entiende confusamente y mañana con claridad. Y si no se atribuye al accidente bastante tensión, se ha de atribuir al propio intelecto –con lo cual hay que aseverar lo deducido.

Por último, parece que, por fuerza, se deduce que el alma siempre se va a conocer a sí misma, puesto que ella misma es conocimiento y puede conocerse.

Igualmente, toda la congregación de maestros teólogos que escribieron sobre los libros de sentencias, dijeron que la distinción entre el intelecto y sus actos era real. Por otra parte, en Clementina de Haereticis[11], capítulo Ad nostram, se condena que el alma y el ángel serán beatificados por sus esencias.

Argumentos con los que se rechaza la común aserción que atestigua que el entendimiento es una cosa realmente distinta de la propia alma.

Pero, por más que estas cosas –que algunos juzgan de no poca importancia parecen probar que es verdad lo que se intenta persuadir, no por esto, quienes deseamos alcanzar la verdad, debemos dejar de examinar con minuciosidad este tema. Y, en primer lugar, nosotros mismos, y nuestros escritos, tal como hemos dicho en el exordio, nos sometemos a la censura de la Iglesia Católica. En efecto, no somos tan obstinados como para oponernos con petulancia a que la Iglesia nos juzgue dura y firmemente si lo que escribimos no es verdadero. Más aún, aunque fuéramos tan imbéciles para no entender que hemos sido incapaces de comprender las razones para refutar nuestra aserción, obligaremos a nuestro entendimiento a dar crédito a las cosas cuyo conocimiento no habrá podido alcanzar.

Por consiguiente, contra aquella aserción que asigna una distinción real entre el intelecto y su intelección, se proponen algunos argumentos de los más convincentes para que, juntamente con los enumerados, sean examinados y juzgados con reflexión para el verdadero discernimiento del intelecto.

El primero: si el intelecto sin intelección no puede inteligir por un accidente real, resultará entonces que este accidente será producido por el objeto, o por la propia facultad, o por uno y otro, o por ninguno. Pero esto último no se puede decir, sino que hay que afirmar que la intelección no puede realizarse por ninguno de los dos primeros. Luego, ésta no se produce. La consecuencia es evidente. Y se demuestra el antecedente. No existe ningún objeto en tal situación que pueda denominarse substancia inteligible, de modo que pueda hacerse presente ante el intelecto para que él pueda inteligir intuitivamente. Tampoco puede engendrarse en nosotros ninguna especie inteligible que represente a la substancia inteligible abstractivamente. Por consiguiente, no puede ser lo primero. El hecho de que unos viandantes no puedan conocer la substancia inteligible prueba suficientemente que a Dios mismo –que está en todos los lugares, existiendo como una purísima substancia inteligible, y presente en nuestro intelecto– tampoco nadie le puede conocer intuitivamente. Incluso no estamos seguros de poder inteligir intuitivamente a los ángeles –a cuya custodia hemos sido encomendados– y a los demonios –que nos acosan asiduamente como leones rugientes, queriéndonos devorar. Pero, ya que en las explicaciones anteriores hemos demostrado que tampoco se conoce abstractivamente la cosa inteligible por medio de la especie producida por el intelecto,

11. Son las Decretales de Clemente VI, que representan la labor reformadora del Concilio Vienense (1311). Suelen conocerse como *Constituciones Clementinas*, aunque por algún tiempo se las designó como *Liber Septimus*. Las Decretales eran las disposiciones eclesiásticas que fueron saliendo después del Decretum Gratiani, de tal forma que el *Corpus iuris canonici* quedó constituido de la siguiente manera: el *Decretum Gratiani*, las *Decretales* de Gregorio IX, el *Liber Sextus Bonifatii VIII* y las *Constitutiones Clementinae*

travimus: restat ergo, ut dixi, hoc primo modo intellectum accidente illo appellato intellectione nequaquam intelligere.

Exploditur quædam evasio, & alia ratione idem roboratur.

Si dicatur, quamvis aliquorum Philosophorum sententia fuerit intellectum tantum universalia intelligere singularibus non ab eodem, sed sensu perceptis, scitum esse, aliorum decretum fuisse, etiam singulare cognosci ab intellectu, quod sufficiet intellectionem accidens dictum gignere in eodem, neque hoc argumenti vis vitabitur, cum singulare quantum sit, speciesque non spirituales, sed corporeas, hoc est, natas quantis & corporibus in esse producat, quibus intellectus affici minimè poterit, ipso intelligibili indivisibilique substantia existente. Etiam non minus indecenter solvetur alia evasione dicente, universalia ipsa extra intellectum rebus singularibus adesse, ipsaque posse intellectionem gignere. Quoniam jam quòd id admitteretur, cùm universalia sejuncta à singularibus non reperiantur, intellectionem inducere non poterunt, plusquam anima quantumvis spiritalis corpori juncta, intellectionem intuitivam non producet in aliam animam distinctam à se. Sed quòd neque à solo intellectu intellectio gignatur, constat: quòd si hoc dicatur, non esset, ut quid plus uno quàm alio tempore ipsa gigneretur, & sic semper actum intelligeremus, quod semper illa intellectio produceretur.

Alia solutio etiam improbatur.

Item quòd neque ab utroque, intellectu & objecto intelligibili scilicet, producatur intellectio, manifestè patet, cum à nullo prædictorum seorsum fieri posse, probaverimus, unde meritò inferretur neque ab utroque, quod enim cuivis sigillatim denegatur, ambobus simul minimè concedendum esse certi sumus, præsertim in causis essentialiter subordinatis: quales (si in hoc effectu producendo ipsa convenirent) objectum & facultas intelligens esse tenebantur.

Alia ratio ad idem roborandum.

Est etiam alia ratio non minoris momenti, quàm præcedens, qua probatur intellectionem non esse tale accidens, quale singitur. Quippè quòd si tale esset, sequeretur, si Deus abstulisset intellectionem ab anima intelligente, & eandem lapidi inhæsisset, lapis esset dicendus intelligens, quod quantum dementiæ ostendat, omnes novere. Si dicas, lapidem non esse aptum subjectum intellectioni, quia non sentiens est, & quantus sit, ob idque ipse non dici posset intelligens, neque sibi inhærere intellectio valuisset objiciam statim, quòd sequeretur, si bruti animæ inhæreret, quam multi physicorum autumant, indivisibilem fore, ipsam dicendam esse intelligentem, indéque inferretur, illud brutum rationale esse, & hominem, quod implicat. Porrò si intellectio similis in denominando albedini dicitur esse, ergo ut si albedo inesset cælo, cui numquam hæsit, diceretur eadem cælum album, quod numquam fuit, ita videtur appellandum brutum intellectione affectum intelligens, etsi numquam priùs talem denominationem sortitum fuisset.

Alia ratio in idem.

Item quæro, ut quid gignatur intellectio ab anima? Si dixeris, quòd ut eadem dicatur ipsa intelligens, inconcinna dicere secundum meam sententiam videris: singis enim rem consimilem huic, quòd homo, qui valet jacere lapidem per decem pedum distantiam, exempli gratia, id assequi non posse, nisi jactum in se gignat, quo dicatur ipse jaciens, quod à cœtu verè philosophantium alienissimum est, Sufficit enim per certum mo- dum

resulta que, como ya he dicho, con este primer modo el intelecto no intelige con aquel accidente –llamado intelección.

Se desaprueba cierto pretexto, y se confirma lo mismo con otro razonamiento.

Si se dijera que la opinión de algunos filósofos ha sido que el intelecto intelige sólo el universal después de haber sido percibido el singular, no por él mismo, sino por un órgano de los sentidos, y que se sabe que otros opinan que el intelecto conoce también lo singular, porque sería suficiente que la intelección originara el accidente en él mismo, tampoco esto evitará la eficacia del argumento, ya que el singular es una cualidad y las especies no son inmateriales, sino corpóreas –es decir, nacidas en el ser que las engendra con cualidades y con cuerpos que de ninguna manera podrían afectar al intelecto, existiendo él mismo como substancia inteligible e indivisible.

Se resolvería incluso –y no menos torpemente– pretextando que los propios universales están presentes, fuera del intelecto, en los seres singulares y que ellos mismos pueden originar la intelección. Mas, si se admitiera esto, puesto que los universales no se encuentran separados de los singulares, no podrían inducir la intelección. Tampoco el alma –que es espiritual– unida al cuerpo podrá producir intuitivamente la intelección de otra diferente a la suya. Por lo demás, está claro que sólo el intelecto no origina la intelección. Pero, si se dijera esto, no sería porque ésta se produce en un momento más que en otro y así siempre inteligiríamos en acto –porque en todo momento se produciría la intelección.

También se rechaza otra solución.

Igualmente queda claro que la intelección no se puede producir por ninguno de los dos –esto es, ni por el intelecto ni por el objeto perceptible–, puesto que hemos probado que por separado ninguno de los dos mencionados se puede hacer. De ahí, con razón, se deduciría que estamos seguros que no se debe otorgar a ninguno de los dos lo que se niega a cualquiera de ellos por separado, y mucho menos a ambos a la vez, especialmente en causas subordinadas –tal como se consideraban que eran el objeto y la facultad intelectiva (si estas pudieran intervenir juntas en la producción del efecto).

Otra razón para ratificar lo mismo.

También existe otra razón de no menor importancia que la precedente, y con la que se prueba que la intelección no es, como se supone, tal accidente. Porque, de ser así, se deduciría que si Dios hubiera suprimido la intelección del alma que intelige y la hubiera adherido a una piedra, se tendría que decir que ésta sería inteligente –y todos reconocerán que esto es una locura.

Y si me dijeran que la piedra no es un sujeto apto para lo intelectivo –porque no siente, siendo además inanimada, y que por ello no puede decirse que intelige ni que se le hubiera podido añadir la inteligencia–, al instante yo objetaría que se tendría que deducir que si se le añadiese al bruto un alma, como afirman muchos físicos, ésta sería indivisible y debería tenerse por inteligente. Consecuentemente, se deduciría que este bruto es racional –lo que también implica que sea hombre. Más aún, si la inteligencia es similar a como sucede con la denominación de la blancura, y si ésta (la blancura) estuviese en el cielo, debería llamarse a la misma "cielo blanco" –cosa que nunca ha sido. Y, así, también al bruto afectado por la inteligencia se le debería llamar inteligente –aunque nunca antes le hubiera tocado en suerte tal denominación.

Otra razón para lo mismo.

De igual manera, pregunto: ¿con qué fin el alma crea la intelección?

Si me respondieran que para que se diga que ella misma es la que intelige, parecería, en mi opinión, que se está diciendo una tontería (y, además, sin gracia). Y es que están suponiendo algo semejante a, por ejemplo, que un hombre, que puede lanzar una piedra a diez pies de distancia, no puede conseguirlo si no produce una acción de arrojar la piedra contra sí mismo y, así, poder decir que es él el que la lanza –cuestión, ésta, completamente impropia de una agrupación de filosofantes. Basta

dum se habendi hominis dici ipsum jacientem, qui priusquam talem modum non habebat, jaciens non appellabatur, citra ullius accidentis realis acquisitionem.

Similitudine actuum voluntatis probatur intellectiones non esse accidentia distincta ab anima.

Ulteriùs cùm voluntas intellectioni compar sit, ipsaque valeat velle, ac nolle sine volitione, ac nolitione accidentibus distinctis ab eadem, non est, ut quid in intellectu fingatur hoc, quo voluntas privatur. Voluntatem nullum actum distinctum à se cùm vult, aut nult, elicere posse, facilè probo: quòd si oppositum affirmetur, impossibile esset, eandem velle, aut nolle, infinitis non præcedentibus volitionibus si velit, aut nolitionibus si nolit. Consequentia probatur. Detur objectum, in quod volitionis, aut nolitionis actum elicere voluntas possit, & quæram, cùm ipsa adeò libera sit, ut possit alterum illorum producere, aut nullum, quo impellitur, potius volitionem, exempli gratia, quàm nolitionem gignere? Si dicatur, quòd certa qualitate præcedente volitionem ipsa invitatur velle, & opposita nolitionem eliciat, statim etiam interrogabo, quo impulsa est voluntas producere illas qualitates præcedentes volitionem & nolitionem? Si etiam dicas, quòd aliis qualitatibus, statim inferam, & illas aliis præcedentibus gignendas esse, & sic infinitis qualitatibus antecedentibus volitionem produci, ac tot nolitionem elici, quod consequens erat.

Tollitur evasio argumenti.

Porrò si ut vites hoc, quod inconvenire probavi, dixeris voluntatem ad eliciendam volitionem, aut nolitionem non indigere aliqua qualitate præcedente, sed se sola incitari ad alterius actus productionem, ducens illud Scoti axioma in præsens propositum, ubi est quod & quo; standum esse in quo meritò objiciam, quod cùm ipsi voluntati licuit, sine ullo accidente præcedente volitionem potiùs producere eandem, quàm nolitionem, quòd etiam ei licebit, quòd ipsa sola dicatur potiùs volens, quam nolens, citra accidentia illa appellata, volitiones & nolitiones. Neque Scoti sententia savet proposito huic. Scotus enim non prohibet, nisi quòd in concretis nominibus, ut putà, calidum, album, dulce, & aliis consimilibus siquis interrogatus respondeat calidum esse calore calidum, nullus sit, qui quærat, quo calor est talis, & si albedine sit albus, neque liceat interrogare, quo albedo est talis. Et quæstionibus aliis de hujusmodi concretis hoc idem respondendum existimat. Sed nos in præsentiarum non quærimus, si voluntas volitione vellet, ut quid volitio esset volitio, sed dumtaxat, cur potiùs voluntas, quæ indifferens est, ad volitionem & nolitionem eliciendas, accidentibus realiter à se distinctis his actibus nominatis, impellitur velle, aut nolle, & eadem, quæ etiam indifferens est ad relatos actus eliciendos, aliis non impellatur ad nolitiones & volitiones gignendas. Cui justæ quæstioni nullum respondere sufficienter posse existimo, nisi vel utrumque fieri concesserit, quod impossibile esse probavimus, vel neutrum, quod nos suadere nitimur.

Ex notione Angelorum & dæmonum elici intellectiones non esse accidentia distincta ab anima.

Tandem ne ulterius immorer, inferretur ex hoc dœmones Angelosque naturaliter posse evidenter intelligere nostras meditationes, quod soli Deo concessum esse Theologi affirmant. Scrutatur enim corda & renes Deus. Consequentia manifesta est. Quia si cùm aliquid anima intelligit, id inrellectione, quæ sua notitia est, intelligit, & non aliter, hanc patere intellectui

con decir que el que antes no presentaba la actitud de lanzador y el que adopta la manera de lanzar es el mismo hombre, sin que para ello tenga que haber adquirido otro accidente real.

Se demuestra, con la comparación de actos de la voluntad, que las intelecciones no son accidentes distintos del alma.

Más aún, puesto que la voluntad es parecida a la intelección y la misma puede querer, o no querer, sin volición, o nolición, respectivamente, con accidentes distintos de ella misma, no es porque se suponga esto en la inteligencia como porque se prive de este hecho a la voluntad. Puedo probar con facilidad que se puede deducir que la voluntad no es ningún acto diferente a ella misma cuando quiere o no quiere. Y si se afirmara lo contrario, sería imposible que ella misma quisiera, o no quisiera, con voliciones infinitas, si lo desea, o, si no lo desea, con noliciones. Se demuestra la consecuencia. Dése un objeto, en el cual la voluntad pueda provocar un acto de volición o nolición. Y yo preguntaría, si ésta es tan libre para poder producir cualquiera de aquellos actos, o ninguno, ¿qué es lo que le impulsa a producir más la volición que la nolición? Si se dijera que ésta es incitada a querer, por cierta cualidad precedente a la volición y con la opuesta produce la nolición, al instante volvería a preguntar: ¿con qué medio ha sido impulsada la voluntad para producir las cualidades precedentes a la volición y nolición? Si se respondiera que con otras cualidades distintas, inmediatamente deduciría que sería lógico que también éstas debían ser originadas por otras anteriores, y, así, con infinitas cualidades precedentes se produciría el acto volitivo y se provocarían muchos nolitivos.

Se elimina la excusa del argumento.

Pues bien, si para evitar esto, que he demostrado que era inconveniente, dijeran que la voluntad no necesita ninguna cualidad precedente para provocar la volición o nolición, sino que ella sola se incitaba produciendo cualquiera de los dos actos, podemos tomar para el presente propósito el axioma de Scoto, donde aparece lo que se debe mantener a lo que yo con razón pueda objetar. Porque así como a la voluntad le está permitido producir un acto volitivo sin ningún accidente precedente antes que uno nolitivo, también se permitirá decir que sólo ella quiere, antes que no quiere, sin aquellos accidentes llamados voliciones o noliciones. Pero la opinión de Scoto tampoco favorece este propósito. En efecto, este filósofo no impide, excepto en nombres concretos, que si, por ejemplo, a alguien se le pregunta sobre lo cálido, lo blanco, lo dulce, y otros similares, responda que lo cálido es el "calor cálido", aunque, sin embargo, no hay quien pregunte con qué el calor es tal. Y si lo blanco está en la blancura, tampoco está permitido preguntar con qué la blancura es tal. Y en otras cuestiones concretas del mismo género, piensa que hay que responder de la misma manera.

Pero nosotros, en las cuestiones presentes, no preguntamos si la voluntad quiere con la volición que alguna volición sea tal, sino solamente por qué la voluntad, que es indiferente a la provocación de la volición y nolición, con accidentes distintos de ella, mediante los actos nombrados, se ve impulsada a querer o a no querer. Y la misma voluntad, que también es indiferente para provocar los actos referidos, no es impulsada con otros accidentes a crear noliciones y voliciones. Pienso que nadie puede responder suficientemente a esta cuestión razonable, a no ser que se concediera que se realiza con uno y otro tipo de accidentes, o con ninguno –que es lo que nosotros nos empeñamos en demostrar.

A partir del conocimiento de los ángeles y de los demonios, se deduce que las intelecciones no son accidentes distintos del alma.

Finalmente, para no demorarme más, se tendría que inferir de esto que los teólogos afirman que los demonios y los ángeles pueden, de modo natural, inteligir claramente nuestros pensamientos, cosa que sólo le está permitido a Dios. En efecto, éste escruta los pensamientos y sentimientos íntimos. La consecuencia es evidente. Si el alma intelige con algo, lo hace con la intelección –que es su noción. Y ésta se manifiesta necesariamente a la inteligencia

Angelico & dœmonis necesse est, ut & ipsam animam rationalem eisdem notam esse omnes fatemur. Sed cognita intellectione, cognoscitur id, quod noscitur, quia, ut dixi, ipsa notitia rei notæ sequendo suas hypotheses sit, ergo intentum verum.

Nisi dicas ex quadam divina inhibitione soli Deo asservatas esse intellectionum dignotiones. Quod certè non æquè quadrat, velut si existimares intellectiones esse modos ipsius animæ, inter extrinsecos adeò sibi intrinsecos, quòd qui noscit ipsam, eosdem cognoscere non valeat, nisi conjecturis, quæ sæpè decipere possint, ut caloris resistentia adeò ignota est tactui intuitivè sentienti illum, ut nullus nisi conjectura ductus scire possit quanto frigori, & per quod tempus resistere poterit.

Angeli qualiter inter se loquuntur.

Hoc etiam nostro intelligendi modo melius Angelorum loquutio intelligitur. Nam si quibusdam accidentibus, quos nutus Theologi appellant, novissent Angeli ea, quæ alii sciunt, non esset potior ratio cur hæc accidentia, nutus appellata, noscerentur ab aliis, quam aliarum rerum intellectiones, ac sic nihil possent occultare eorum, quæ revelari nollent.

Sufficiunt, ut reor, quæ objecta sunt, improbare communem illam assertionem intellectui tribuentem vim producendi intellectionem, accidens realiter à se distinctum, consentaneumque foret ductis objectionibus, quibus contraria fulciebatur opinio, respondere, nisi prius explicare quo differant, ipsum intelligere, ac sentire censerem. Hoc enim explicito, solutiones apertiores futuras esse existimo.

Incipit agere author de distinctione inter actus sentien-di & intelligendi secundu propriam opinionem.

Ut ergo intellectionis modus distinctus à sensatione exprimatur, in primis animadvertere expedit, universas humanas operationes cognitivas ab intellectiva anima pendere, eidemque connexas esse, neque in cognoscendo, cum bestiis aliquid commune habere: non enim, ut antiqui opinati sunt, bestiæ sensitivarum sunt participes: quod cum ita habeat, ratio reddenda est, cur potiùs unæ quam aliæ intellectivæ appellentur. Et ne incassum tempus inanibus assertionibus scriptorum de hac re consumam, vosque ipsos multiplicibus decretis confundam, modum, quo intelligimus, ex primam, differentiamque inter intellectionem & sensationem exponam, non (ut universi hucusque rebantur) intellectionis operationes ab anima intellectiva sine organo intelligente factas existimantes, & sensitivas corporeo instrumento anima sentiente assequutas credentes, qui alterutras præcedente sensatione, in qua corporeo organo anima utitur, factas esse dicentes: præsertim si aliud à se anima sit cognitura. Miror enim si ipsi, quòd illud asserunt, quod tertio de Anima Aristoteles text. com. 39. scripsit, ut certissimum, & quasi primum principium verissimum supponunt, oportere scilicet, intelligentem phantasmata speculari, ut verum est, quomodo citra organum animam intellectioni vacare autumant, cum ipsa phantasmata sine organo interiore percipere non valeat, ipsis quantis corporeisque existentibus, ut Arist. libro de Memoria, & Reminiscentia refert, iisdemque concedentibus bruto vim organicam memorandi, quæ sine phantasmatum cognitione exequi non potest: nam si facultatem memorativam brutalem, non esse organicam dixerint, jam intellectricem animam brutis memorantibus tribuent.

Improbantur quod putabant ad intellectionem sensationem factam organo corporeo minimè præcedere, sed ad sensationem tantùm.

Quippè etsi intellectui universi phy-

angélica y demoníaca no de modo diferente a como todos nosotros decimos también que el alma racional se ha dado a conocer a estos. Pero, conocida la intelección, se conoce lo que se reconoce, porque, como he dicho, ésta es la noción de la cosa conocida, siguiendo sus hipótesis. Luego, nuestro intento es eficaz –a no ser que digan que las distinciones de las intelecciones han sido reservadas sólo a Dios. Pero esto, sin duda, no es igual que si pensaran que las intelecciones son como modos extrínsecos de la propia alma –tan intrínsecos para sí misma, que quien la conoce no puede conocerlos, a no ser haciendo conjeturas que con frecuencia pueden engañar. Por ejemplo, como la resistencia al calor o al frío –que son tan desconocidos al sentido del tacto que los siente, que nadie, a no ser deduciéndolo por una conjetura, podría saber durante cuanto tiempo los resistirá.

De cómo los ángeles hablan entre sí.

También se entiende mejor la elocución de los ángeles con este modo nuestro de inteligir. Ya que si, por ciertos accidentes –que los teólogos denominan gestos–, los ángeles hubieran sabido las cosas que otros saben, habría razón de mayor peso para que estos accidentes, denominados gestos, los conocieran otros antes que las intelecciones de las restantes cosas. Y, así, no podrían ocultar nada de lo que no querían revelar.

En mi opinión, son suficientes las cosas objetadas –al rechazar la común aserción que atribuye a la inteligencia la facultad de producir la intelección, accidente real diferente de sí misma. Y yo consideraría que sería congruente, con las objeciones presentadas –en las que se apoyaba la opinión contraria–, a no ser que se explique antes en qué difieren el inteligir y el sentir, ya que, una vez explicado esto, considero que las soluciones serán más claras.

El autor, según su propia opinión, empieza a explicar la diferencia entre el acto de sentir y el de inteligir.

En efecto, aunque se explique que el modo de la intelección es distinto de la sensación, conviene observar especialmente que todas las operaciones humanas cognoscitivas dependen del alma intelectiva, estando unidas a ella y sin tener nada en común con las bestias en la adquisición del conocimiento. Según opinan los antiguos, los brutos no participan de las sensitivas, y, puesto que es así, hay que explicar por qué se denomina intelectiva más a una que a otra.

Y para no perder inútilmente el tiempo en afirmaciones vanas de los que escriben sobre este asunto y no confundiros con múltiples explicaciones, voy a exponer el modo con el que inteligimos, partiendo de la primera diferencia entre la intelección y la sensación.

Son rechazados los que consideraban que la sensación realizada con un órgano corpóreo no precede a la intelección, sino sólo a la sensación.

Y lo voy a hacer no considerando –al igual que todos hasta ahora opinaban– que las operaciones intelectivas han sido realizadas por el alma que intelige sin órgano inteligente y creyendo que las sensitivas las ha logrado el alma que siente con un órgano corpóreo, sino diciendo que todas han sido realizadas mediante una sensación precedente –de la que se sirve el alma mediante un órgano del cuerpo. Además, voy a exponer que el alma se va a conocer diferente de sí misma.

Me extraña que los mismos que defienden lo que escribió Aristóteles en De Anima 3, texto comentado 39, cuando dan por supuesto, como un primer principio muy seguro y muy verdadero, que es preciso que el que intelige observe los phantasmas, cómo aseguran que el alma sin órgano está desprovista de inteligencia –ya que no puede percibir los phantasmas sin un órgano interno, al existir éstos extensos y corpóreos, según refiere Aristóteles en el libro De Memoria et Reminiscentia– y atribuyendo al bruto la capacidad orgánica de recordar –lo que no se puede realizar sin el conocimiento de los phantasmas. Y es que, si dicen que la facultad de recordar en los brutos no es orgánica, ya están atribuyendo alma intelectiva a los brutos que recuerdan.

[V. – EXPLICACIÓN DEL UNIVERSAL].

Con el conocimiento del universal, más que con otros actos, se percibe el modo de inteligir.

Más aún, aunque

Universalis cognitione intelligendi modus plusquam aliis actibus percipitur.

physici plures concedant actus, nullum, ut prædixi, adeò exactum ejusdem esse credunt, prout universalis intellectio est, quæ qualiter fiat, exprimamus, ut per hanc unam explicationem cæteræ possint cognosci animæ intellectricis contemplationes, ac quo sentire ab intelligere differat. Cùm ergo neque hoc distinctè intelligi possit citra ipsius universalis distinctionis cognitionem, hanc in medium ducere libet. Est enim universale (relicta illa distinctione, qua in efficiendo Deus dicitur universalis causa, & in essendo idea Platonis) etiam universale terminus incomplexus vocalis, aut scriptus, qui de pluribus differentibus specie, aut numero in eo, quod quid univocè prædicatur, ut dictio animal, vel substantia, vel homo. Sed propriùs mentalis conceptus significati per aliquod ex prædictis terminis vocalibus, aut scriptis, universale mentale appellari poterit. Verum quòd hæc mentis cognitio duplex esse potest, confusa, scilicet, aut distincta, ideo & quoddam universale distinctum dicitur, aliud confusum appellatur. Nomino confusum universale, totum respectu suarum partium: id enim, quod cætera continet, vicem universalis habere videtur: ut enim universale minùs universalia, vel ipsa singularia sub se continet, ad hunc sensum, quòd cognitione ipsius & ipsa eminenter, & si non formaliter, cognoscuntur, ita totum suas partes etiam continet, & hoc ens, quod singulare vagum ab aliquibus nominatur, priusquam decernatur, an animal, aut inanimatum sit, & an hoc vel illud, universale confusum appellatur, quia illam entitatem signatam contineat: quæ si homo est, etiam substantia animata sensibilis est, & ita plura quoquomodo dicetur, quæ omnia sub hoc signato ente includuntur, includi enim alia in hoc ente meritò dicuntur, & non hoc ens in illis, quòd includens notius est inclusis. Sed si vel defectu facultatis cognoscentis, vel ob distantiam objecti, aut indispositionem medii hoc ens distinctè & singulariter cognosci non possit, hoc ens tamen esse indubitanter asseritur, ut notius, ergo cætera continet, & non ipse continetur à cæteris. Universale distinctum porrò est substantia, corpus, animal, hæc omnia in prædicamento substantiæ sita, & cætera novem genera, quæ decem prædicamenta constituunt.

Universalis distinctiones primò dilucidantur, ut quomodo intelligimus, exactius percipiatur.

Exprimitur contextus Arist. in Proœmio physicorum, textu, & commento primo, & inde.

Verùm quòd hac distinctione & compluribus aliis scriptis expositores Aristotelis super exordio primi physicorum textu commenti primi, & secundi, & tertii, & quarti, & quinti; & etiam Commentatores librorum Sententiarum adeò multa scripsere, ut si Averrois, Thomæ, Scoti, Okam, Gregorii Ariminensis, & Avicenæ etiam, & nonnullorum authorum, qui adhuc vivunt, scripta, controversias, & rationes è diametro pugnantes ducerem, ex his tantum molem, quæ justam libri unius magnitudinem superasset, conficere: ideò subticendo prædictorum commenta, quæ omnia (salva tantorum authorum reverentia) impertinentia ad expositionem Aristotelis sententiæ in citato loco sunt, ad illius textus Aristotelis expositionem paucissimis verbis accingor, priusquam ei, cui incumbebam, finem imponam negotio. Est ergo series textus Aristotelici: [Quoniam quidem intelligere & scire contingit circa omnes scientias: quarum sunt principia causæ, aut elementa ex horum cognitione. Tunc enim cognoscere arbitramur unumquodque, cùm

Contextus Aristotelis ipsius in Proœmio primi Physicorum.

cau-

todos los físicos concedan al intelecto numerosos actos, creen, como he dicho, que ninguno es tan preciso como la intelección del universal –que vamos a comentar como se produce, para que por medio de esta explicación puedan conocerse las demás observaciones del alma intelectiva, y en qué se diferencia el sentir del inteligir. Por consiguiente, como no se puede entender claramente esto sin conocer las diferencias del universal, quiero intercalar este comentario.

En primer lugar, se dilucidan las distinciones del universal para que se perciba más exactamente cómo inteligimos.

En efecto, existe el universal –dejando a un lado la distinción con la que se dice que Dios es la causa universal "in efficiendo" y la idea de Platón "in essendo"–, incluso como término incomplejo oral o escrito que con los más diversos sentidos sobre la especie, o la clase, de lo que se predica, como la dicción "animal", o "substancia", o bien "hombre". Pero, más propiamente, el concepto mental del significado podrá denominarse universal mental por algo de los mencionados términos orales o escritos. Sin embargo, como este conocimiento de la mente puede ser doble –es decir, confuso o distinto–, también un universal se denomina distinto y el otro confuso. Denomino universal confuso al todo con respecto a sus partes –pues éste, que contiene las otras, es el que parece que tiene la condición de universal. Así pues, cuando el universal, no los universales, contiene en sí mismo los seres singulares, de acuerdo con este sentido, el todo contiene también las partes –ya que con el conocimiento del universal también se conocen fundamentalmente, aunque no formalmente, los seres singulares. Y este ente, al que algunos denominan singular vago, antes de que se discierna si es animal o inanimado, o si esto o lo otro, se denomina universal confuso –ya que contiene la entidad señalada que, si es hombre, también es una substancia animada sensible, y, así, se dirá de muchas (todas las cuáles están incluidas en el ente indicado) y, así, con razón se dice que otras cosas se incluyen en este ente, pero no éste en aquellas, porque lo que incluye es más conocido que lo incluido.

Mas, si por un defecto de la facultad cognoscitiva, o por la distancia del objeto, o por indisposición del medio, este ente no puede conocerse de manera distinta e individua, se asevera, sin embargo, que sin ninguna duda existe como el más conocedor, y, por consiguiente, contiene a los demás, pero él no está contenido por los demás.

El universal no es distinto de la substancia. Por lo tanto, "cuerpo", "animal", y otros muchos, están situados en el predicamento de la substancia –así como los restantes nueve géneros que constituyen los diez predicamentos.

Se explica el contexto de Aristóteles en el exordio de los Físicos, texto y comentario primero y siguientes.

Pero en lo relativo a esta división, y a otras muchas escritas, podría presentar lo que escribieron los intérpretes de Aristóteles sobre el exordio del libro primero de los Físicos, texto comentado primero, segundo, tercero, cuarto y quinto, e, incluso, lo dicho por los comentaristas del libro de las sentencias, así como los escritos, controversias y argumentos diametralmente opuestos de Averroes, Santo Tomás, Scoto, Ockam, Gregorio de Rimini, Avicena y de algunos autores que aún viven. El material es tan abundante que es suficiente para completar un libro.

Por esto, al comprobar las falsas opiniones de los mencionados autores, dejando a salvo el respeto que se les debe, y que no vienen al caso para la exposición de la opinión aristotélica en la citada obra, me ciño brevemente a la explicación del texto de Aristóteles –antes de poner fin al tema que estaba tratando.

Contexto del exordio del libro primero de los Físicos de Aristóteles.

El texto de Aristóteles es el siguiente:

"Puesto que el inteligir y el conocer acaece en todos los saberes, cuyo origen se encuentra en los principios o fundamentos del conocimiento de éstos, nosotros creemos que conocemos cada uno de ellos cuando

causas primas, & prima principia cognoscimus & usque ad elementa: manifestum quidem quòd quæ sunt circa principia scientiæ, quæ de natura est, prius determinare tentandum: innata autem est ex notioribus nobis via & certioribus: incertiora naturæ & notiora, non enim eadem nobis nota & simpliciter. Unde quidem necesse secundum modum hunc procedere ex incertioribus naturæ, nobis autem certioribus: incertiora naturæ & notiora: sunt autem primum nobis & certa confusa magis: posterius autem ex his fiunt nota elementa & principia dividentibus hæc: unde ex universalibus ad singularia oportet procedere, totum enim secundum sensum notius est, universale autem totum quoddam est: multa enim comprehendit ut partes universales. Sustinent autem idem hoc quodammodo & nomina ad rationem, totum enim quodammodo & indistinctè notum diffinitum significat, ut putà circulus: diffinitio autem ipsius dividit in singularia. Et pueri primùm appellant omnes homines patres, & fœminas matres, posteriùs autem determinant horum unumquodque.]

Quæ difficilem contextum Aristotelis citatum efficiunt.

Atque antequam quod verum esse, & Aristotelem sensisse reor, explicem, quid in expositione hujus textus difficultatem omnem efficiat, monstrabo. Quæ duo sunt. Alterum, quòd cum ipse Aristoteles textu commenti secundi referat, innatam esse nobis viam ex iis, quæ sunt nobis notiora, ad ea, quæ sunt naturæ plus nota, ac magis certa, & non eadem esse nobis & naturæ æquè nota dixerit, manifestè sibi adversus videtur, procedens in hoc physicorum primo à cognitionem principiorum in cognitionem entium naturalium, cùm hic processus secundum naturalem cognitionem entium exactissimus sit, & adversus ei, quem promittit se servaturum ex incertioribus naturæ, nobis autem certioribus incertiora naturæ, & notiora. Secundum, quòd etiam servaturus Aristoteles hunc eundem ordinem procedendi, refert ex universalibus ad singularia processurum: qui processus non minus exactus, quam qui ex cognitione partium in cognitionem totius ducit, est. Universalia enim partes singularium, & quæ ipsa constituunt, in suo sensu sunt. Petrus quippè ex substantia, & corpore, & animali, & rationali constat, quæ omnia universalia illi sunt. Ergo si sic, ut dixi, exactus discursus, & cognitio secundum ordinem naturæ sit, ac perinde nostræ cognitioni adversus. Qualiter verum sit ab eo universali exordium esse sumendum, difficilè videtur: quin ab opposito à cognitione scilicet, singularium in universalium cognitionem, si promissa adimplevisset Aristoteles, esset discursurus.

Explicatur Arist. contextus & difficultates tolluntur.

Et quòd fermè est eadem solutio primi quæ secundi dubii, ideò paucis sciatis, quæ referam cupio. Aristotelem hic supponere sibi, qui agere de principiis rerum naturalium satagit, res naturales esse cognitas, & nedum sibi, sed omnibus, qui anxiè inquirere rerum naturalium causas cupiunt. Quis enim ignorat facultatis naturalis, cui incumbit, subjectum? certè nullus, sive ens mobile, vel motivum, aut corpus mobile sit. Subjectum enim cujusvis scientiæ ut notissimum supponitur in eadem, ut Aristoteles primo posteriorum, textu commenti secundi refert: maximè quòd ens naturale neminem latere potest, qui aliquo sensu particeps sit, per illum enim quem habuerit, ens aliquod percipiet. Quo habito, Aristoteles dicit, se velle agere de prin-

distinguimos las causas primeras y los primeros principios hasta sus fundamentos. Queda patente que se ha de examinar cuáles son los principios del conocimiento, antes de determinar su naturaleza. Por otra parte, nosotros poseemos un método innato para conocer los objetos –desde los más conocidos y seguros hasta los más inciertos y dudosos para la naturaleza–, pues nosotros no conocemos las mismas cosas cuando las consideramos por separado. Por fuerza, es preciso avanzar, de acuerdo con este modo, desde los objetos más dudosos para la naturaleza, aunque más seguros para nosotros –es decir, a la vez los más dudosos y los más conocidos. Por otra parte, resulta que, al principio, las cosas seguras para nosotros suelen ser las más confusas, pero, más tarde, después de separarlas, se produce el conocimiento de los fundamentos y primeros principios. Por lo tanto, conviene avanzar desde los universales a los singulares, ya que el todo, según el sentido de esta palabra, es lo más conocido. Además, el universal es cierto todo –pues abarca muchas realidades como partes universales. También, las denominaciones, de acuerdo con su naturaleza, apoyan, en cierto modo, esto mismo –ya que el todo, de alguna manera e indistintamente, tiene un significado definido conocido (como, por ejemplo, el círculo). Y es que la definición de éste separa a los singulares. Así, los niños llaman, al principio, padre a todos los hombres, y madre a todas las mujeres. Sin embargo, con el tiempo determinan a cada uno de estos".

Qué cosas hacen difícil el citado contexto de Aristóteles.

Antes de explicar lo que creo que es verdad y lo que Aristóteles pensó, demostraré qué es lo que ocasiona toda la dificultad en la exposición de este texto. Son dos cosas. La primera, cuando el propio Aristóteles afirma, en el texto del comentario segundo, que en nosotros hay una vía innata desde las cosas que nos son más conocidas hasta aquellas que son más conocidas y más seguras por naturaleza –y que no son las mismas para nosotros–, y al decir "igualmente conocidas por naturaleza", parece que manifiestamente se contradice a sí mismo –al avanzar, en el libro primero de los Físicos, desde el conocimiento de los principios hasta el conocimiento de los entes de la naturaleza–, ya que el proceso, según el conocimiento natural de los entes, es muy exacto y opuesto a aquel que él promete que va a mantener cuando avanza desde los conocimientos más inciertos por naturaleza –aunque son más seguros para nosotros que más inseguros y más conocidos para ella.

La segunda, que Aristóteles –que incluso iba a mantener este mismo orden en el procedimiento– dice que va a avanzar desde los universales hasta los singulares. Y este proceder no es menos exacto que el que avanza desde el conocimiento de las partes al conocimiento del todo. En efecto, los universales son, según su propio sentido, las partes de los singulares que constituyen a los mismos. Por ejemplo, Pedro consta de substancia, y de cuerpo, y de animal, y de racional. Todos ellos son sus universales. Luego, si es tal como he dicho, el razonamiento es exacto y el conocimiento se manifiesta de acuerdo con el orden de la naturaleza –siendo, además, opuesto a nuestra manera de conocer.

Parece que difícilmente se puede aceptar lo que de verdad hay en el preámbulo sobre el universal, ya que, si Aristóteles hubiera cumplido lo prometido, se debería avanzar en un proceso opuesto del conocimiento –es decir, de lo singular a lo universal.

Se explica el contexto de Aristóteles y se resuelven las dificultades.

Como la solución de la primera duda es casi la misma que la de la segunda, deseo que conozcáis en pocas palabras lo que voy a referir.

Hay que ponerse en el lugar de Aristóteles, que está muy atareado tratando sobre los principios de las cosas de la naturaleza –y que desean ser conocidas no sólo por él, sino por todos aquellos que ansiosamente quieren investigar las causas naturales.

En efecto, ¿quién desconoce la facultad natural que le incumbe a un sujeto? Sin duda, nadie –ya sea la de un ente móvil, la de un movido, o la de un cuerpo que se mueve. Y es que se supone un sujeto de cualquier conocimiento, que está muy versado en las cosas que Aristóteles refiere en el libro primero de los Analíticos Posteriores, texto comentado segundo, ya que a nadie se le puede ocultar que un ente natural participa de algún sentido –por medio del cual el ente percibe algo, sea cual sea el sentido que tenga.

Y, dicho esto, Aristóteles afirma que él quiere tratar sobre los principios

principiis rerum naturalium cognitarum ab eodem, & ab omnibus, qui ejusdem lectioni vacaturi sunt. In quo discursu à confusis, putà, ab entibus naturalibus cognitis à se & auscultatoribus ad distincta procedet, scilicet, ad causas eorundem naturalium entium, quibus per suam, vel alienam doctrinam scitis, jam doctus discipulus ex cognitione principiorum entium naturalium ductus in cognitionem eorundem entium compositorum naturæ ordine procedet. Quo primo dubio sufficienter esse responsum existimo: cùm procedendo à cognitione entis ad cognitionem suorum principiorum à confusis ad distincta procedat, ut promisit.

Secundi dubii explanatio.

Pro secundi dubii explanatione indigemus in memoriam revocare eam universalis distinctionem, qua in confusum & distinctum illud divisimus: quam idem Aristoteles textu citato commenti tertii innuit, cum dixit: [Sunt autem primùm nobis manifesta & certa confusa magis.] Universalia ergo illa, quæ confusa nominantur, notiora nobis sunt, quàm singularia eorundem. Totum enim, quod universale confusum dicitur, notius est nobis, quam suæ partes. Et hoc ens, aut hoc corpus, quàm hoc animal, vel hic homo, quæ singularia illius universalis confusi sunt. Et hic pater, aut hæc mater, confusè utendo illa patris & matris nomenclatura, ob imbecillitatem facultatis cognoscentis, quam hic Antonius, aut hæc Margarita, quæ pater & mater authoris harum commentationum fuere (pro quorum æterna requie omnibus hæc lecturis Deum supplicent, humiliter precor) etiam notiora multo sunt, quàm sua singularia. Pater enim verus, & mater vera singularia dici possunt, si conferantur omnibus hominibus, qui patris & matris nomine puerorum fictione falsè fruuntur. Ab hujusmodi ergo universalium confusorum cognitionem in præsentiarum Aristot. fatetur, quòd sit auspicaturus doctrinam procedentem ad normam nostræ cognitionis, & non à contemplatione illorum exactorum universalium, quæ compositione metaphysica partes singularis sunt, quòd hic cognoscendi modus secundum naturam esset, & à simpliciter notioribus ad ea, quæ minus nota etiam simpliciter sunt, processisset.

Redduntur in paraphrasim Arist. contextus citati ex Proœmio primi Physicorum.

Puto cuivis solutiones objectorum manifestas relatis esse, verùm ut clarius constet Aristotelem eadem, quæ nos exposuimus, velle, in paraphrasim prædictam sententiam reddere placet: [Quoniam ea quæ confusè indistinctæque noscuntur, intelligimus, ac scimus perspicuè ac distinctè: cùm causas efficientes aut elementa ex quibus fiunt (si qua talia habeant res, quas scire cupimus) cognoscimus. Tunc enim, ut fertur, cognoscere arbitramur unumquodque, cùm causas primas, & prima principia usque ad elementa callemus. Manifestum restat ea, quæ tractant principia scientiæ naturalis, prius examini subjicienda esse, namque cùm connatus sit nobiscum modus cognoscendi ex iis, quæ nobis notiora sunt, in ea quæ naturæ notiora & certiora existunt, (porrò non eadem nobis æquè primò nota sunt & naturæ, quæ ultima simpliciter nota appellantur) procedere compellimur, ex incertioribus naturæ, putà ex entibus naturalibus cognitis nobis, indeque certiora nobis talia nuncupata, ad certiora & notiora naturæ, scilicet, ad ipsa entium naturalium principia, quem cùm observaverimus ordinem, à qui-

de las cosas naturales conocidas por él mismo y por todos los que disponen de tiempo para dedicarlo a su explicación.

En este discurrir de lo confuso, procede desde los entes naturales conocidos, por él y por sus seguidores, hasta cosas distintas –es decir, hasta las causas de los mismos entes naturales, que se conocen por sus propias enseñanzas o por las de otros. Además, el docto discípulo avanzará ordenadamente desde el conocimiento de los fundamentos de los entes naturales hasta el conocimiento de los entes compuestos de la naturaleza.

Considero que a esta primera duda se ha respondido suficientemente, puesto que procediendo desde el conocimiento del ente hasta el conocimiento de sus fundamentos, avanza desde lo confuso hasta lo que se distingue –tal como prometió.

Explicación de la segunda duda.

Para explicar la segunda duda, tenemos que recordar la distinción del universal con la que lo dividimos en confuso y distinto –tal como Aristóteles mostró, en el citado texto del comentario tercero, cuando dijo: "... además, al principio, las cosas manifiestas y seguras para nosotros son las más confusas". Por consiguiente, aquellos universales que se denominan confusos son más conocidos para nosotros que sus singulares. En efecto, el todo, que se denomina universal confuso, es más conocido para nosotros que sus partes. Y "este ente", o "este cuerpo", son más confusos que "este animal", o "este hombre", que son los singulares de aquel universal confuso. Y "este padre", o "esta madre", cuando se utiliza confusamente la nomenclatura de padre y de madre –a causa de la escasa capacidad de reflexión de la facultad del que conoce que este "Antonio", o esta "Margarita", (que fueron los padres del autor de estos comentarios, y por cuyo eterno descanso ruego, humildemente, a los lectores una oración a Dios), también son más conocidos que sus singulares. En efecto, el padre verdadero, y la madre verdadera, se pueden denominar singulares si se atribuye a todos los hombres, y a todas las mujeres, el que puedan disfrutar falsamente de la denominación de padre, o de madre, por invención de los niños.

Por consiguiente, del mismo modo se manifestará el conocimiento de los universales confusos en las explicaciones de Aristóteles. Pero, si hubiera comenzado con su doctrina procediendo de acuerdo con el método de nuestro conocimiento –y no desde la observación de aquellos precisos universales, que son las partes del singular por su composición metafísica–, siendo este modo de conocer según la naturaleza, habría avanzado de manera individual desde lo más conocido hasta lo que es, también, menos conocido individualmente.

Se reitera, en una paráfrasis, los citados contextos de Aristóteles del preámbulo del primer libro de la Física.

Considero que, con las explicaciones dadas, para cualquier objetor han quedado patentes las soluciones. Pero, para que conste con mayor claridad que Aristóteles pretendía lo mismo que nosotros hemos expuesto, me complace comentar, en una paráfrasis, la mencionada opinión: "Ya que inteligimos y conocemos sutilmente y distintamente aquello que se conoce confusa e indistintamente, cuando conocemos las causas eficientes, o los fundamentos de los que provienen, –si alguna cosa presenta las características que deseamos conocer. Entonces, pensamos que conocemos cada cosa en el momento en que establezcamos las causas primeras y los primeros principios hasta los fundamentos.

Sólo queda que se ponga de manifiesto aquellas cosas que antes han de ser sometidas a examen y que tratan sobre los principios de la ciencia de la naturaleza. Por más que sea innato en nosotros el modo de conocer –partiendo de las cosas que nos son más conocidas hasta las que se manifiestan en la naturaleza, más conocidas y seguras, (y es que nosotros no conocemos al principio, igual que la naturaleza, las mismas cosas que al final del proceso se denominan conocidas separadamente)–, estamos obligados a avanzar desde las cosas más dudosas para la naturaleza –es decir, desde los entes naturales conocidos por nosotros– y, a partir de este momento, una vez designadas las cosas más seguras para nosotros como tales, llegar hasta las más seguras y conocidas de la naturaleza –esto es, hasta los principios de los entes naturales.

quibusdam confusis universalibus, ut totum, & alia consimilia, quæ primò nobis nota sunt, ad quædam, quæ posteriùs à nobis cognoscuntur, videlicet totius partes essentiales, & etiam quantitativas discurremus. Unde ex hujusmodi universalibus confusis ad singularia eisdem subdita oportet procedere, ut nomine, jam quòd re non assequimur, ordinem naturalem in docendo imitemur. Quippè ut exacto discursu ab universalibus distinctis, quæ partes singularis sunt, ad ipsa singularia procedimus, sic in relato ab universalibus confusis ad singularia sibi subdita ducimur. Totum enim secundum sensum notius est, quàm suæ partes, quod synonimam cum universali exacto habet, utrumque enim plura sub se continet, alterum partes, aliud sua inferiora. Eandem etiam normam servant nomina ad proprias diffinitiones, vicem enim totius nomina sortiuntur, & indistincta quippè seipsis cognoscuntur, sed diffinitionibus partes, aut proprietates eorum denuntiantur, ut hujus nominis circulus significatum totum quoddam est, per diffinitionem autem ejusdem exprimitur proprietas, habendi omnes lineas rectas, quæ à sui centro usque ad ejusdem aream deducuntur æquales. Quem servando ordinem ab hujusmodi confusis universalibus ad singularia descendendo, pueri primò appellant omnes homines patres, & fœminas matres, quòd has nomenclaturas universorum hominum esse opinantur. Postea verò cùm adolescendo, & nomina singularia discunt, & distinctè patrem, ac matrem cognoscunt, solos genitores eo nomine vocant.

Exequitur author explicare modum, quo universa-

His missis, quæ etsi obiter, non tamen absque emolumento lectorum relata sunt, accedo exprimere modum, quo universalè exactum distinctumque noscitur, supponendo, ut dixi, illud Aristotelis tertio de Anima citatum, textu comment. 39. ut verum: Necesse esse eum, qui intelligit, phantasmata speculari.

le noscitur u[illegible] ex hoc actu [illegible] cæteri intellectus dignis[illegible]cantur.

Universalia per accidens, & non per se nosci ostenditur.

Quo supposito, etiam ut notum refero, universalia, non per se, sed per accidens sentiri. Quod ut perspicacius intelligatur, notandum illa, quæ sensibilia per accidens dicuntur, nullo modo exterioribus sensibus, cognosci posse, nam hujusmodi facultatibus tantùm accidentia percipiuntur: universa quippè quæ in sensus exteriores quinque operatur intuitivè, eademque interiori vi abstractivè, substantia non per hos sensus apprehensa, sed, ut dixi, per accidens mediis sensibus exterioribus, vel interioribus cognita. Nisi enim equus sui colore, magnitudine, figura, ac motu, & sono, quem hinnitu edit, oculos, & aures hominum affecisset, vel sui imago organum interius, non liceret intellectui substantiæ equi cognitionem elicere: & cùm equi substantia, vel potiùs animalis in genere, accidentibus dimissis, universale sit, restat hoc, neque ullum aliud per se cognosci, cum omnes substantiæ esse videantur, sed, ut dixi, per accidens.

Objicitur contra asserta accidentium universalia sensibilia per se futura.

Verùm cùm adhuc insufficientèr explicitum id appareat, quia, & accidentia sua genera habeant: colores enim multi specie distant, genusque, quo omnes continentur, habent, ut etiam odores, & sapores, & cætera accidentia, quæ organicis facultatibus percipiuntur, falsum esse existimandum censetur, horum universalia sensibilia per se non esse, cùm accidentia ut sua inferiora sint.

Primò explicando modū, quo substantia sentiri per ac-

Pro cujus objectionis solutione enodanda, ad unguem explicare decet modum, quo substantia per acci-

Y, si hemos respetado este orden, discurriremos desde ciertos universales confusos, como el todo y otros seres similares –que, al principio, no conocemos–, hasta otros que conocemos posteriormente –es decir, las partes esenciales del todo y, también, las cuantitativas. Por esto, conviene proceder del mismo modo desde los universales confusos hasta los singulares incluidos en éstos –con el fin de reproducir el orden natural con una denominación, ya que no nos formamos idea del objeto. Más aún, así como procedemos con un razonamiento preciso desde los universales distintos –que son las partes del singular– hasta los propios singulares, también somos conducidos desde los universales confusos hasta los singulares incluidos en ellos. El todo, pues, de acuerdo con su sentido, es más conocido que sus partes –lo que presenta una sinonimia con el universal, ya que ambos contienen en sí mismos un gran número (el uno, las partes; el otro, sus inferiores).

Los nombres, en sus definiciones, conservan la misma norma, pues éstos comparten la condición del todo y se conocen separados de sí mismos, aunque sus partes se indican por definiciones o por sus propiedades –como, por ejemplo, el significado del nombre "círculo", que es un todo, y, por su definición, se expresa la propiedad de tener líneas rectas e iguales (radios) que, partiendo del centro, se dirigen al perímetro del mismo. Guardando este orden de los confusos universales, y descendiendo a los singulares, los niños llaman primeramente a todos los hombres "padres" y a todas las mujeres "madres", porque opinan que estas nomenclaturas son, respectivamente, propias de los hombres y de las mujeres. Pero, más tarde, al hacerse mayores, aprenden los nombres singulares y, así, conocen por separado al padre y a la madre –usando estos nombres sólo para los progenitores.

El autor sigue explicando el modo con el que se conoce el universal para discernir por medio de este acto los demás del intelecto.

Dejando a un lado estas explicaciones, que, aunque comentadas de forma superficial, habrán sido provechosas para los lectores, comienzo a relatar el modo por el que se conoce el universal exacto y distinto –admitiendo, como ya he dicho, que sea verdad lo que citó Aristóteles en De Anima, libro tercero, texto comentado 39: "Es necesario que el que intelige observe los phantasmas".

Se demuestra que los universales no se conocen por sí, sino por accidente.

Una vez admitido lo anterior, también digo que es conocido que los universales no se perciben por sí mismos, sino por accidente. Y para que se entienda más claramente, es preciso señalar que los objetos que se denominan sensibles por accidente no se pueden conocer de ninguna manera con los órganos de los sentidos externos, ya que estas facultades sólo perciben los accidentes –pues todo lo que afecta intuitivamente a los cinco sentidos externos, y también abstractivamente a la facultad interior, sin haber sido aprehendida la substancia por estos sentidos, ha sido conocida por accidente por medio de los sentidos externos o internos.

En efecto, si el caballo no hubiera afectado a los ojos o a los oídos de los hombres con su color, tamaño, figura, movimiento y relinchos –o incluso con su imagen al órgano sensorial más interior–, no le estaría permitido a la inteligencia extraer el conocimiento de la substancia de este bruto. Y ya que la substancia del caballo –o, más bien, del género animal– es el universal cuando ya se han suprimido los accidentes, resulta que parece que no se puede conocer ninguna cosa por sí misma, sino por accidente –aunque todos opinen que la substancia es susceptible de ello.

Se rechaza a los que opinan que los universales de los accidentes serían perceptibles por sí mismos.

No obstante, como parece que lo anterior no ha quedado suficientemente explicado –porque también los accidentes tienen sus clases (y es que, en efecto, muchos colores, aunque pertenezcan a un mismo grupo, tienen cada uno su matiz –ocurriendo lo mismo con los olores, los sabores y los demás accidentes que se perciben por los sentidos)–, de ahí que se crea que se debe considerar falso que los universales de los accidentes no sean perceptibles por sí (ya que éstos están contenidos en aquellos).

Se explica el conocimiento del universal, aclarando, en primer lugar, el modo con el que se dice que la substancia se percibe por accidente.

Para aclarar la solución a esta objeción, conviene explicar hasta la perfección el modo con el que se dice que la substancia se percibe por accidente

accidens dicitur, universalis cognitio exprimitur.

accidens sentiri dicatur, inde enim universalis cognitio illustrior evadet (substantia enim universale est) quod cum exequar, non commenta aliorum æmulabor, quando me non sic intelligere cognovero, ut machinatum ab illis sit. Neque ea intelligi à me fatebor, quæ me numquam intelligere potuisse expertus fuero (quamquam non desint Scriptores, qui se talia, & talitèr intelligere affirment) sed dumtaxat id scriptis mandabo, cujus ipse testis oculatus dici verè possim. Porrò si quæ aguntur, pietati attinerent, meum decretum incertum putarem, ut suprà dixi si Sanctorum authoritati ab Ecclesia comprobatæ repugnaret: modo cum non nisi de animæ operationibus tractetur, non video, cur me seduci patiar, confitens ea mihi accidere, quæ numquam expertus sum.

Ergo cupiens ego parietis albi, & quadrati substantiam intelligere, averto mentem meam à consideratione albedinis, & quantitatis, & figuræ, & situs, & ubi, & aliarum conditionum individualium illius parietis, quas universas ipse, aut prius exterioribus sensibus cognoveram, aut abstractivè olim imaginatione conceperam, cognitionemque elicio rei numquam sensatæ, puta subjecti horum. Fingo enim posse albedinem, quantitatem, figuram, numerum, & cætera sejungi, separarique ab ea substantia, quæ subjectum eorum est, ac tunc notionem ejusdem habeo: fitque sejunctio illa accidentium, noscendo ea non ubi sunt, sed alibi. Neque ut hanc substantiam noscam, quæ numquam ulla sui specie me afficit, (cùm tecta accidentibus semper incedat) oportet in nostra mente aliquam speciem intelligibilem gigni, quæ ipsam repræsentet, ut probavimus, sed vi ratiocinii nostri in notionem illius, quod numquam noveram, devenio per notionem aliorum, putà suorum accidentium. Cum enim intellectus noster contemplatur accidentia illa, quæ in pariete esse sensibus cognovit, passim variari, aliis succedentibus, statim infert, subjectum aliquod eorum, quæ nunc genita sunt, & aliorum, quæ corrupta fuere, cui insint, necessario esse, quòd alias creatio præsentium, & anichilatio præteritorum foret: illa enim nullo ente subjecto sit, ut hæc ultima esse desinit, & altera putà nominata generatio saltim mixti subjecto supposito, sed creationem citra miraculum non esse admittendam, ut certu habet intellectus. Infert ergo illorum subjectum ullum esse: quod cùm infert, subjectum noscit, ad quod noscendum nulla specie referente subditam illam substantiam utitur, neque intellectus interest, an etiam realitèr tale subjectum, quale intelligit sit, aut non sit, ut perspicacius, aut hebetius intelligat. Si enim universi parietes, postquam accidentia unius sensibus cognovit, delerentur, non obscurius intellectus intelligeret substantiam illorum accidentibus subditam, quàm si infiniti adessent. Quippè non alitèr chimæra sensu interiore cognoscente abstractivè cognoscitur, quàm naturalitèr esse impossibile scitur, neque minus perspicuè, quam si mille passim offerentur, ad quam noscendam abstractivè nullum unum phantasma capitis leonis, & caudæ draconis, & corporis elephantis, & pedum aquilæ, & aliorum impossibilium simul esse fingitur: sed tantùm in memoriam voluntas revocat phantasmata illarum partium animalium olim cognitarum, quæ afficiendo facultatem interiorem cognoscentem abstractivè illa, simul esse na-

y, a partir de ello, resultará más claro el conocimiento del universal (teniendo en cuenta, además, que la substancia es uno de ellos). Y, para conseguirlo, no voy a emular los comentarios de otros –porque sé que yo no entiendo como ellos han imaginado. Tampoco diré que comprendo las cosas que nunca he podido entender, sino que sólo confiaré a esta obra aquello de lo que pueda decir que yo mismo he sido testigo o que he experimentado (aunque no falten escritores que, sin saber, afirmen entender tales cosas y de tal manera).

Pues bien, si cuando se tratan asuntos que atañen a la piedad, yo no vacilaría, como he dicho anteriormente, a que se sometieran éstos a la reconocida autoridad de la Santa Iglesia, ni más ni menos, aunque sólo se discuta de operaciones del alma, no veo por qué voy a permitir que se me impida decir que me acaecen cosas que nunca he experimentado.

En efecto, cuando yo deseo inteligir la substancia de una pared blanca, o de un cuadrado, desvío mi mente de la consideración de la blancura, de la extensión, de la figura, de la posición, del dónde, y de otras condiciones individuales de la pared –de todo lo que yo había conocido antes con los sentidos externos o que había concebido en otro tiempo abstractivamente en mi imaginación–, infiriendo un conocimiento de una cosa jamás sentida –es decir, del sujeto de estos accidentes. Imagino, pues, que se pueden separar la blancura, la extensión, la figura, el número, y las restantes consideraciones, y que de esto se puede separar la substancia –que es el sujeto de estos accidentes–, alcanzando, en ese instante, su conocimiento. Y se produciría tal separación de los accidentes cuando los reconociéramos no donde están, sino en otra parte.

Para que yo reconozca esta substancia –de la que jamás me ha afectado ninguna especie suya (porque siempre incide sobre los accidentes)–, tampoco es preciso que se produzca en nuestra mente ninguna especie que la haga presente, sino que, en virtud de nuestra facultad de raciocinio, llego al conocimiento de lo que nunca había conocido a través de otros conocimientos –es decir, de los accidentes. Así pues, cuando nuestra inteligencia observa los accidentes percibidos por los sentidos –que estaban en la pared y que se presentaban por separado en su diversidad, sucediéndose unos a otros–, al instante infiere, por algún sujeto de los que se han producido ahora –y de otros que se han alterado, pero que permanecen en ella–, que, por fuerza, la creación de los presentes, en un momento dado, sería la causa de la aniquilación de los anteriores –ya que aquella no se manifiesta en ningún ente sujeto, al dejar esta última de existir, no admitiendo otra creación que no sea la que el intelecto presenta como segura (al menos de la unión con el supuesto sujeto, salvo que haya sido producida milagrosamente). Por consiguiente, deduce que ninguno de aquellos es el sujeto –y cuando lo hace, conoce a éste sin servirse, para este conocimiento, de ninguna especie que represente la substancia sometida, y sin que a la inteligencia le interese saber si, realmente, el sujeto es tal como lo intelige, o no, para entenderlo con mayor o menor claridad.

En efecto, si todas las paredes, después de haber conocido con los sentidos los accidentes de una sola, fueran destruidas, el intelecto no inteligiría la substancia escondida bajo aquellos accidentes con menor claridad que si estuviesen presentes infinitas paredes. Más aún, la quimera se conoce abstractivamente con el órgano sensorial interior no de manera diferente a como se sabe que es imposible que exista por naturaleza, ni con menor claridad que si se presentasen muchas quimeras por doquier. Y para conocerla de manera abstracta no se finge que exista ningún único phantasma, a la vez, de la cabeza de un león, de la cola de un dragón, del cuerpo de un elefante, de las patas de un águila, y de otros imposibles, sino que la voluntad revoca a la memoria sólo los phantasmas de aquellas partes de los animales que fueron conocidas en determinada ocasión y que, actuando sobre la facultad interior que las conoce abstractivamente, conoce naturalmente

turalitèr impossibilia, ut connexa, cognoscit.

Neque hujus sententiæ oblivisci expedit: errores enim non paucos ignorantia hujus induxit: nonnullis opinantibus quicquid intelligebatur, necessariò præcisè tale extra intellectum esse, quale intelligebatur: aliis sine specie referente cognitum intelligi nihil posse, atque hanc speciem intelligibilem appellabant. Qui enim primum opinati sunt, naturam quandam communem entibus singularibus inditam esse credidere: quam, cùm intellectus universale intelligit, cognoscit. Cujus sectæ primus hæresiarcha Plato fuit, ideas inducens: ac post ipsum, ut nonnulli neoterici inquiunt, realium opinio idem testata est. Retuli id reales sensisse ex aliquorum adversariorum mente, non audens secum omnino sentire, neque eisdem palam adversari, quòd sunt tot realium sententiæ, ac adeò confusè de hac re, ut nisi nonnulli eorum resurgant, certò sciri non posse videtur, utrum id, quod sibi imputatur, intellexerint, an non: impulsi enim hac ratione, quòd intellectus verè universalia intelligit, cujus objectum adæquatum veritas ipsa est, existimabant in rebus ea esse, quæ ipse intelligit, & cùm naturam quandam communem cum ipse velit contempletur, hanc inesse rebus crediderunt, aliter eundem decipi dicentes. Sed quid circa hoc asserendum sit, mox cùm de universalibus tractaverimus, discutiemus. Ob idque ea mittamus, ut illorum errorem detegamus, qui, ut dixi, opinati sunt, intellectum sine specie intelligibili ea, quæ intelligit, intelligere non posse: quam non esse etsi evidentibus argumentis in antecedentibus monstravimus, altero etiam monstrare non displicet.

Intellectus arguens à sufficienti divisione aliquam rem alicubi esse conditam infert, ubi numquam eandem esse scivit citra ullius speciei novæ generationem intelligens, ergo eidem licebit universalia intelligere sine speciei intelligibilis affectione: sed primum ei concessum est, ergo, & secundum concedendum. Consequentia est nota. Et antecedens pro minori probatur. Sit ita, quòd aliquid condatur in domo tria tantum triclinia habente, & quòd accedat quis quærens conditum: qui certus sit id, quod latuit, non migrasse è domo illa ubi inclusum est, ac hujusmodi inquisitor duo excutiat triclinia, ubi non condebatur quæsitum: certum est, antequam tertium excutiatur indubitanter sciri, in reliquo contineri, quod quærebatur, quod numquam prius notum indagatori fuerat. Tunc cum id abstractivè noscit tantum revocando phantasmata olim genita rei, quæ latuit, & triclinii coram facultate interiori cognoscente abstractivè, nullo de novo ficto: ergo antecedens verum.

Item universæ mathematicæ conclusiones de novo sciuntur ab addiscentibus, cognitis antecedentibus sine ulla generatione novæ speciei intelligibilis: ergo incassum ipsas gigni, ut res intelligantur, commenti sunt Physicorum nonnulli. Consequentia hæc etiam nota est. Et ut antecedens notum fiat, unius demonstrationis conclusionem sumo, quam cognosci citra ullius speciei intelligibilis procreationem necessariò fatendum esse monstrabo, ut ex hac una, cum non sit potior ratio ejus, quam aliarum, omnibus compertum sit, universas sine specie intelligibili cognosci ab ipsa anima. Et illa sit: Cujusvis trianguli tres angulos duo-

que, tan pronto como han sido unidas, son imposibles.

Y no es conveniente olvidar esta idea, cuya ignorancia ha inducido a no pocos errores –al opinar algunos que necesariamente se inteligía exactamente igual cualquier cosa que estuviera fuera del intelecto. Otros, opinaban que no se podía inteligir nada sin la especie que hiciera presente lo conocido –a la que llamaban inteligible. Los que opinaron lo primero, creyeron que cierta substancia común había sido otorgada a los entes singulares –y que cuando el intelecto la conoce, intelige el universal. El primer heresiarca de esta escuela fue Platón, siendo el inductor de las ideas. Después de él, según opinión de algunos neotéricos, los realistas manifestaron el mismo parecer. Yo ya expliqué que éstos (los realistas) creyeron esto siguiendo los postulados de algunos oponentes, pero no me atrevo a estar completamente de acuerdo con ellos –aunque tampoco me opongo abiertamente a los mismos–, porque las opiniones de los realistas son tan diversas, y tan confusas, sobre este tema que, salvo que reaparezca alguno de ellos, parece que no se puede saber si han entendido, o no, lo que se les imputa. Impulsados por el argumento de que el intelecto intelige realmente los universales –cuyo objeto ha sido considerado al mismo nivel que la verdad–, pensaron que éstos se encontraban en las cosas que el intelecto conoce y, puesto que, cuando lo desea, contempla cierta substancia común, creyeron que ésta se encontraba en las cosas –argumentando que de no ser así, éste se equivocaba. Sin embargo, disertaremos sobre lo que hay que afirmar acerca de todo esto cuando expliquemos los universales.

Dejamos a un lado el tema y pasamos a detectar el error de aquellos que, tal como he dicho, opinaron que el intelecto no puede inteligir sin la especie inteligible. Pero, aunque ya hemos demostrado con argumentos evidentes que ésta no existe, no me importa probarlo con otro diferente.

Con el argumento de que el intelecto deduce, por una división suficiente, que alguna cosa está escondida en alguna parte –no conocida por el que intelige sin la generación de ninguna nueva especie–, resulta que se le permitirá inteligir sin la afección de la especie inteligible. Y si se le concede lo primero, hay que concederle lo segundo. La consecuencia es evidente, y el antecedente se demuestra por la menor.

Por ejemplo, suponiendo que hay algo que se encuentra escondido en una casa que sólo tiene tres triclinios y que se acerca, buscando lo que se esconde, alguien que está seguro de que lo que está oculto no ha salido de ella y que investiga examinando dos triclinios donde no se encuentra escondido lo que busca; resulta, entonces, que, antes de examinar el tercero, sabe sin ninguna duda que en éste se encuentra lo buscado –cosa que nunca antes había sido concebida por el investigador. Es precisamente en este momento, revocando los phantasmas engendrados en otro tiempo, del triclinio y de la cosa que se escondió, ante la facultad interior que conoce en abstracto –sin suponer ningún nuevo phantasma–, cuando se intelige abstractivamente esto. Por lo tanto, lo que antecede es verdadero.

De la misma manera, todas las conclusiones matemáticas sobre algo desconocido son conocidas mediante un buen aprendizaje, una vez conocidos los antecedentes, sin la producción de ninguna nueva especie inteligible –aunque algunos físicos han imaginado inútilmente que se engendraba ésta para producir la cosa. También la consecuencia es evidente. Y, aunque el antecedente se presenta claramente, asumo la conclusión con una única demostración: que se ha de afirmar necesariamente que se conoce sin la creación de especie inteligible alguna –consiguiendo poner de manifiesto que el alma conoce todo sin la especie inteligible.

La prometida demostración es la siguiente: En cualquier triángulo, el valor de los tres ángulos es igual al de dos ángulos rectos. Y el conocimiento de lo que antecede manifiesta que todos los ángulos externos de cualquier triángulo son

bus rectis æquales esse. Quam manifestam facit notio antecedentis, scilicèt, cujuslibet trianguli omnes angulos extrinsecos duobus intrinsecis sibi oppositis æquales esse, solum monstrando ex angulo extrinseco æquivalente duobus intrinsecis trianguli, & reliquo angulo ejusdem trianguli duos rectos constare, hac demonstratione intellectu nihil sejunctum, quod prius non noverat, cognoscente, sed tantùm tres trianguli angulos, quos sæpe novit, equos duobus rectis esse, quos non ignorabat, attestante: pro quo nulla specie intelligibili indigere, vel ex hoc constat, quòd neque ut tres angulos cujusvis trianguli noscat: quia, ut retuli, sensu exteriori intuitivè jam diu noverat, vel interiori abstractivè tunc, & olim novisse potuit, neque ut duos rectos cognoscat eadem ratione, ac etiam quòd tàm tres trianguli anguli, quàm duo recti phantasmatibus propriis abstractivè apprehendantur, vel intuitivè cognosci posśint, indeque certum sit intelligibilem speciem superfluère, neque ut illam convenientiam inter angulos trianguli, & duos tectos intelligat, cum hæc non sit ulla res differens à rebus convenientibus, ut neque relationes cæteræ. Incassum ergo gigneretur species intelligibilis, quod probare nitebamur. Secundò, Deus, Angeli, anima, quæ indivisibilia sunt, à viatoribus intelliguntur, nulla specie ab eisdem in nostro intellectu genita, quia intuitivè noscerentur, quod falsum esse omnes experimur: neque ipso intellectu, cum ea intelligit, ullam gignente, quòd prius nosse intuitivè, vel abstractivè tenetur illud, cujus imaginem effingere vult, quàm effingat, sed species imago in repræsentando est rei noscendæ: ergo frustra gigneretur, ut noscatur quod notum jam erat. Hæc ratio jam ducta fuit, nihil tamen obest candem iterum duci.

Ex quibus omnibus ut indubitatum inferendum videtur, cum anima substantiam cognoscit per accidentium notionem, eandem animam intellectum tunc appellatam esse, quæ noscit, & suam notitiam citra ullius speciei intelligibilis genituram, quæ sit ratio talis notitiæ, ac citra ullum accidens, quo formalitèr dicatur cognoscens. Quo ultimo omnino demonstratur incassum fictas fuisse à Physicis species intelligibiles.

Adversus relata de modo, quo substantia per accidens cognosci dicitur objectio.

Contra præfatam sententiam non pauca insurgunt dubia, quæ dissolvere convenit, ut sententia nostra clarior reddatur. Primum sit. Si ita est, quòd cùm substantia esse subjectum accidentium intelligitur, nulla specie intelligibili ejusdem afficitur intellectus, cur potius ipsa, quàm alia, quæ intelligibilia sunt, ab eodem intelliguntur, non enim videtur posse reddi ulla ratio, cur albedo, & non nigredo visitur, quam quòd ipsa inducat sui species in oculum, & nigredo minimè. Et per eandem rationem substantia tunc cum intelligitur, videtur sui speciem in intellectum producere, & res, quæ non concipitur, nequaquam.

Pro cujus solutione animadvertere convenit, ex una suppositione, & quasi quadam communi animæ conceptione substantiam intelligi, ut diximus, putà ex variatione accidentium, & certitudine illa, nullum accidens sine subjecto gigni, aut corrumpi posse. Primam quarium scilicèt, variationem accidentium sensus testatur veram esse, ut secundum intellectus distinguens creationem, & anihilationem à generatione, & corruptione, quòd in creatione, & anihilatione sine

sub-

iguales a sus opuestos por el vértice. Luego, demostrando únicamente que el ángulo externo equivale a su interno opuesto, el valor de éste más el de los otros dos internos permanece constante e igual a dos rectos. Con esta demostración, el intelecto no conoce nada nuevo a lo antes conocido, sino únicamente que el valor de los tres ángulos del triángulo –conocidos por el intelecto– es igual al valor de dos ángulos rectos –cuestión que no se desconocía–, confirmando, así, que no precisa de ninguna especie inteligible.

De lo anterior, queda claro que ni para conocer los tres ángulos de cualquier triángulo –que, como ya dije, se habían conocido intuitivamente con anterioridad por medio de los órganos de los sentidos externos o, bien, abstractivamente en ese momento, mediante una facultad interna–, ni para conocer su equivalencia con los dos ángulos rectos, e, incluso, que tanto los tres ángulos del triángulo como los dos rectos sean aprehendidos de manera abstracta por phantasmas propios, o conocidos intuitivamente, hace falta la especie inteligible. Lo mismo ocurre para inteligir la correspondencia entre los ángulos del triángulo y los dos rectos –ya que ésta no manifiesta ninguna cosa diferente de la cosas que se corresponden–, así como con las demás relaciones. Por todo ello, se produciría una especie inteligible inútil –que es lo que se estaba tratando de demostrar.

En segundo lugar, Dios, el alma y los ángeles, que son indivisibles, son inteligidos por todos nosotros sin que se haya producido en nuestro intelecto ninguna especie de los mismos. Y es que el intelecto no produce ninguna especie cuando intelige lo que antes había conocido intuitivamente. Y cuando está convencido de poseer abstractivamente aquello cuya imagen desea representar para darle forma, resulta que la imagen para conocer la cosa se manifiesta en la representación de su figura. Luego, en vano ésta se produciría para conocer lo que ya era conocido. Y aunque este razonamiento ya ha sido presentado, nada se opone a que se exponga de nuevo.

Por todo lo comentado, parece que, sin ninguna duda, hay que deducir que cuando el alma conoce la substancia en virtud del conocimiento de los accidentes, ésta, denominada intelecto, es, entonces, la que conoce su noción sin la producción de ninguna especie inteligible –que sea la razón de tal noción– y sin accidente alguno –con el que se pueda decir que conoce formalmente. Esto demuestra que los físicos han imaginado especies inteligibles completamente inútiles.

Se hace una objeción en contra de lo relatado sobre el modo con el que se conoce la substancia por accidente.

En contra de la opinión mencionada se alzan no pocas dudas –que conviene sean aclaradas, para explicar con mayor nitidez nuestra opinión.

La primera es la siguiente: si es así que, cuando se intelige que la substancia es el sujeto de los accidentes, el intelecto no es afectado por ninguna especie inteligible de ésta, para que éste intelija más esta substancia que otras que son inteligibles. Pues no parece que pueda darse ninguna otra razón para que se vea la blancura y no la negrura, que porque la primera induzca su especie al ojo y la segunda lo haga mínimamente. Y, por la misma causa, cuando se intelige la substancia parece que su especie, pero no la cosa, alcanza al intelecto.

Para resolver esto, conviene reflexionar, partiendo de una suposición y de una concepción casi común del alma, de que la substancia se intelige, como hemos dicho –es decir, por una sucesión diversa de los accidentes y por la certidumbre de que ninguno de éstos puede engendrarse o corromperse sin un substrato o materia. El sentido común testimonia que la primera de las suposiciones –es decir, la variación de accidentes– es verdadera cuando el intelecto diferencia la segunda: la creación y la aniquilación se diferencian, respectivamente, de la generación y corrupción, porque la creación y la aniquilación se realizan sin sujeto

ſubjecto fiunt, & deſinunt eſſe entia, nullis aliis loco illorum ſuccedentibus, nec præcedentibus, ut poſt explanabimus, cùm de prima materia agemus, ut in generatione, ac corruptione miſtorum cum ſubjecto: hac ultima, putà generatione, aut corruptione nullo modo intellecta, niſi ſubſtantia, quæ ſubjectum tranſmutationis accidentalis eſt, intelligatur. Quis enim poteſt intelligere alterationem, niſi prius conceperit aliquod unum ſubjectum exiſtere caloris præteriti, & frigiditatis nunc primò inductæ: quod cùm ſubſiſtat illis, ac aliis accidentibus, ſubſtantiæ nomen meretur. Indeque qui intelligit ut retuli, inſerat concluſionem, quæ eminentèr in præmiſsis continebatur. Quo habito, dico tunc cùm in altera præmiſſarum ſubſtantia intelligitur, animam eandem intelligere, non per ſpeciem intelligibilem, ſed per quandam ſimilitudinem aliarum rerum, quarum aliquas ſæpè ſubjectas aliis ſibi ſuperpoſitis, ac inhærentibus ſenſibus cognovit, inde inſerens, accidentibus eodem modo ſubeſſe ſubſtantias poſſe, ſimilitudinem non omnimodam eſſe ſciens.

Modum quo intelligimus hic exprimit author.

Iis intellectis, facilis eſt ad objectionem reſponſio. Cum enim quæritur, quare plus ſubſtantia quam cætera intelligibilia concipitur ex notione præmiſſarum, dico, quia ipſa in illa præmiſſa, quæ generationem miſtorum, & alterationem quorumvis in ſubjecto fieri affirmat, eminentèr, vel formalitèr intelligebatur. Si iterum quæras, cur in illa præmiſſa intelligatur ſine ſpecie intelligibili, reſpondeo, per ſimilitudinem illam ſubſtantiarum ſubjectarum aliis ſubſtantiis intelligi illam ſubjectum eſſe accidentium. Et ſi inſiſtas, cur illa ſimilitudine ſubſtantia intellecta eſt, & nihil aliud, reſpondebo, naturæ intellectus conceſſum eſſe id intelligere, quod non ſciebat: ſola cognitione alterius rei ſimilis, ſine ulla ſpecie referente id, quod nunc de novo noſcitur. Neque eſt inquirendum, undè illa facultas ſibi collata ſit, pluſquam undè calor producendi alium, vim habeat. Ut enim in his, quæ de notitia intuitiva dixi, audiſtis, ex affectione facta in oculos à radiis ſolaribus in nube reflexis oritur cognitio colorum, qui non ſunt, ſolum ob id, quòd quaſi eodem modo afficitur tunc oculus, ut ſolitus eſt affici à veris illis coloribus. Sic intellectus cognoſcens aliquas ſubſtantias aliis ſubditas, contemplans accidentia variari, naturalitèr cognoſcit ſubſtantiam accidentibus ſubeſſe. Dictis ſufficientèr reſpondiſſe primo dubio exiſtimo.

Secũdum dubium proponitur, ac ſolvitur.

Reſtat ut ſolvamus ſecundum, quod ſe offert: Hoc eſt, conceſſo intellectum cum ſubſtantiam in genere cognoſcit non affici aliqua ſpecie intelligibili, quid in eodem cum actu ſubſtantiam intelligit, dicitur intelligens, & intellectio, & intellectum, nam ſi ipſe hæc tria eſt, ſemper ſubſtantiam eſſet intellecturus: cum ſibi nihil deſit, ut non ſemper intelligat, ipſo à ſe numquam abſente.

Solvitur dubium quo ſciſcitabatur an eſſet idem intellectus, & intellectio.

Ad quod reſpondebo dubium, confitendo intellectum eſſe, qui intelligit, ac ſuam intellectionem, ſed eundem non eſſe rem intellectam, cum ſubſtantiam aliam à ſe verè intelligit, ſed veritatem ipſam ſcitam, quæ notio, ſæpè nihil eſſe ſupponit, niſi ſub conditione. Quippè cum natura ſubſtantiæ corporeæ intelligitur, non aliud noſcitur, quàm quodvis quantum, potens naturalitèr per ſe exiſtere, & ſubjectum accidentium eſſe, ſi talia in rerum natura ſint: quæ ſi deſint,

y dejan de existir como entes sin que ningun otro ocupe, ni antes ni después, el lugar de aquellos. Más tarde vamos a explicar, cuando tratemos sobre la materia prima, que la generación y la corrupción se producen mezcladas con el sujeto. Estas últimas –la generación o la corrupción– no se inteligen en modo alguno, sino que se intelige la substancia –que es el sujeto del cambio accidental. En efecto, ¿quién puede inteligir la alteración si antes no ha concebido que existe algún sujeto del calor pasado y de la frialdad inducida ahora por primera vez, cosa que, puesto que subsiste en aquellos y en otros accidentes, merece la denominación de substancia? De ahí que, quien intelige, como he explicado, pueda inferir la conclusión que estaba contenida de una manera destacada en las premisas.

Y, una vez expuesto esto, yo digo que, en el momento en que se intelige la substancia en una de las dos premisas, la misma alma intelige no por una especie inteligible, sino por cierta símilitud en otras cosas –de las que con los sentidos conoció algunas, frecuentemente sometidas a otras superpuestas e inherentes a ellas. Por lo que se deduce que, del mismo modo, las substancias pueden estar ocultas bajo los accidentes, siendo incompleta la semejanza.

El autor explica el modo con el que inteligimos.

Después de entender lo anterior, resulta fácil responder a la objeción. En efecto, cuando alguien pregunta por qué con el conocimiento de las premisas se concibe la substancia antes que las restantes cosas inteligibles, yo le respondo que ésta se inteligía de manera notable, y formalmente, en la premisa que afirma que se produce la generación y la alteración de cualquiera de los accidentes mixturados en el sujeto. Si de nuevo se pregunta por qué en aquella premisa se intelige sin especie inteligible, responderé que por la semejanza de las substancias sometidas a otras substancias se intelige que aquella es el sujeto de los accidentes. Y si insistiera en por qué la substancia ha sido inteligida en aquella semejanza y no en otra cosa, diré que a la naturaleza del intelecto se le ha concedido inteligir lo que no sabía con el sólo conocimiento de otra cosa semejante y sin ninguna especie que represente lo que ahora se conoce de nuevo. Y no se ha de preguntar donde se ha adquirido aquella facultad, más que donde adquiere el calor la propiedad para producir otro.

Así pues, cuando leísteis en mi explicación sobre la noción intuitiva que el conocimiento de los colores que no son tales surge por la afección realizada en los ojos por los rayos solares reflejados en una nube, es porque en ese momento es afectado el ojo casi del mismo modo como suele serlo por los colores verdaderos. De la misma manera, el intelecto cuando conoce algunas substancias supeditadas a otras –y al percibir que los accidentes cambian, conoce realmente que la substancia subyace a los accidentes. Y, con lo dicho, considero que ya he respondido suficientemente a la primera duda.

Se propone y se resuelve la segunda duda.

Sólo queda por resolver la segunda duda que se platea. Que es: admitido que el intelecto, cuando conoce la substancia, no es afectado por ninguna especie inteligible, por qué, cuando intelige en acto la substancia, se dice de él mismo "inteligir", "intelección", e "intelecto", pues, si es estas tres cosas, siempre inteligiría la substancia –ya que no precisaría de nada para no inteligir siempre, por no estar nunca ausente.

Se resuelve la duda que se suscitaba sobre si sería lo mismo el intelecto y la intelección.

Responderé a esta duda, declarando que el intelecto es quien intelige y su intelección, pero, él mismo, no es la cosa inteligida, cuando intelige otra substancia distinta a él, sino la propia verdad conocida –conocimiento que, con frecuencia, no supone nada, a no ser bajo una condición. Porque, cuando se intelige la naturaleza de la substancia corpórea, no se conoce nada, excepto cualquier cuanto que puede existir naturalmente por sí mismo –y que es el sujeto de los accidentes (si en la naturaleza de las cosas existieran tales), aunque, si éstos faltaran,

ſint, & natura ſubſtantiæ corporeæ eſſe non deſinet. Ut cùm deſinitio hominis intelligitur, veritas etiam conditionalis ſcitur, putà, ſi homo ſit, animal rationale neceſſariò futurum eſſe, quod verum eſt, ſive homo ſit, aut non ſit, nam natura, ut naturalis potentia rei dicitur, cognita, ſub conditione relata noſcitur, putà, ſi hoc eſt, hanc naturalem potentiam eſt habiturum. Secùs ſi utrum aliqua res intelligibilis, ut nonnulla prædictarum, vel Angelus, aut alia ſubſtantia intelligibilis ſit, aut non, quæratur: nam tunc ſi intellectus aliquo diſcurſu in notionem exiſtentiæ Angeli devenit, veritas ipſa intelligitur, putà Angelus exiſtens, ipſo ſui intellectionem non procreante, ſed aliis cognitionibus ſufficientibus ad eam cognitionem, quæ pro ſtatu iſto de illo habetur gignendam. Quòd ſi nullus eſſet Angelus, etiam intellectus poſſet cognoſcere Angelum, & aſſeverare eum eſſe, ſed non eundem ſciens ut priùs, ſed de eodem deceptam opinionem habens diceretur, ut de chimæra ſi eandem, intelligens, ut poſsibilem eſſe, cogitaſſet in rerum natura jam eſſe. Scitum ergo eſſe, quod dixi, ex relatis planum eſt, ut ſcientem ipſum intellectum: Quid ergo intellectio ſic dicatur?

Hanc ergo modum aliquem intellectus eſſe dico, ut ſedere, aut accumbere, vel ſtare, aut jacere hominem, vel aliorum animalium modi ſunt non plus diſtincti ab ipſo intellectu, quàm figura à re figurata. Neque nobis comperti illi modi eſſendi rerum intelligibilium ſunt, niſi quadam collatione rerum ſenſibilium. Ut enim motum, & quantitatem, numerum, figuram, relationes, & mille alia noſcimus ſubſtantiis convenire, quæ idem cum eis entitativè eſſe ſcimus, etſi liceat intellectui eas ut diſtinctas à ſubſtantia intelligere, quòd non de ratione ſubſtantiæ ſunt: ſic in rebus intelligibilibus peculiares diverſos modos eſſendi intelligamus ab eiſdem entitativè non differentes, ſed tantùm per intellectus conſiderationem. Irrationale enim mihi videtur naturam contuliſſe corporeæ ſubſtantiæ poſſe triangulari figura effigiari, eandemque numero ſphærica formari figura adeò à triangulari differente, quæ non accidentia diſtincta ab ipſa ſunt, & animam, aut aliam intelligibilem creaturá carere modis ſibi peculiaribus à ſe non diſtinctis, ſed cogi aſſeverare, univerſos ſuos modos res diſtinctas ab ipſis intelligibilibus ſubſtantiis eſſe.

Solvitur quæſitum cur intellectus potiùs taliter ſe habet cũ noſcit ſubſtantiã quàm aliter.

Quæris forſan, jam quòd id ita ſit, ut à me dictum eſt, quid in cauſa fuerit, ut intellectus noſcens ſubſtantiam, taliter ſe habeat, qualiter non ſe habet, cùm aliam rem differentem intelligit, aut cùm ab omni opere vacat. Ad quod facillima eſt reſponſio, cùm dicatur, antecedentia diverſa cognita cauſam ſine qua non eſſe cur anima potiùs ſubſtantiam quàm aliam rem intelligat, ut ipſum nulli incumbere operi à mera intellectus libertate ortum trahere certum eſt, aliis enim antecedentibus intellectis, quàm quæ relata ſunt, aliud quàm ſubſtantiam cognoſcere intellectus cogitur. Prout enim præmiſſæ intellectæ ſunt, ſic concluſio alia aut alia ab intellectu cognoſcitur, ut primo poſteriorum Ariſtoteles reſtatus eſt. Iis ergo ad univerſalis cognitionem præmiſsis, de ſubſtantia, ut univerſale eſt, agamus, quòd de ea exempla antecedentia poſita ſint, primò tractantes id, quod omnes Philoſophi, ſine controverſia teſtantur, ac poſt veritatem rei dilucidè explicantes.

Aliter ergo ipſa ſubſtantia conſi-

la naturaleza de la substancia corpórea no dejaría de existir. Ocurre como cuando se intelige la definición de hombre, que también se conoce una verdad sometida a ciertas condiciones. Por ejemplo, si existiera un hombre, éste sería necesariamente un animal racional –lo que es verdad, exista o no exista el hombre, ya que, conocida la naturaleza, ésta, cuando se denomina potencia de una cosa natural, se conoce bajo la condición referida (es decir: si esto es, tendrá esta potencia natural).

Por otra parte, también otra pregunta podría ser la siguiente: si una de las dos cosas citadas, o por ejemplo el ángel u otra substancia, sería, o no, alguna cosa inteligible. Si el intelecto, mediante una reflexión, llega al conocimiento de la existencia del ángel, entonces se intelige la propia verdad –es decir: que el ángel existe, sin que él haya creado su intelección (sino que ha sido por otros conocimientos adecuados para el conocimiento que va a producir que se manifieste aquél). Y si no existiera ningún ángel, el intelecto podría conocerlo también y confirmarlo con una existencia –aunque no se conocería como antes, sino que se diría que con una opinión engañosa del mismo (al igual que ocurriría si se inteligiese la quimera –si fuera posible que ésta existiese–, que se habría pensado que existe en la naturaleza de las cosas). Y si se ha demostrado claramente que, con lo dicho y explicado, el propio intelecto es inteligente, ¿por qué, pues, se va a decir intelección?

Yo afirmo que este modo de ser el intelecto es algo como el modo con que el hombre está sentado, o recostado, o de pie, o tendido, o, incluso, como los modos de otros animales –pues todos estos modos no son diferentes del intelecto, más que la figura de la cosa figurada. Tampoco en nosotros se han descubierto los modos "essendi" de las cosas inteligibles, a no ser por cierta confrontación de las cosas sensibles. Pues, así como conocemos que se acomodan a las substancias el movimiento, la extensión, el número, la figura, las relaciones y otras muchas cosas que sabemos que son la misma cosa entitativamente con ellas, aunque el intelecto pueda inteligirlas distintas a la substancia –porque, racionalmente, no son como ésta–, también en las cosas inteligibles podemos inteligir diversos modos peculiares "essendi" que no son diferentes entitativamente de las mismas, sino sólo por la reflexión del intelecto. Me parece, pues, irracional que la naturaleza haya podido conferir a una substancia corpórea que se configure con una figura triangular, y que la misma, en su totalidad, se conforme con una figura esferica, tan diferente de la triangular, –accidentes que no son distintos de ella–, asi como que el alma, u otra criatura inteligible, carezca de modos peculiares no diferentes de sí, sino que estamos obligados a aseverar que todos sus modos son cosas distintas de las propias substancias inteligibles.

Se resuelve la cuestión de por qué el intelecto, cuando conoce la substancia, se manifiesta más de una manera que de otra.

Quizás se pueda preguntar, ya que esto es como yo he dicho, por qué motivo, cuando el intelecto conoce la substancia, se manifiesta tal como no lo hace cuando intelige otra cosa diferente o cuando está libre de cualquier operación. Se responderá fácilmente, diciendo que, conocidos los diversos antecedentes sin los que el alma no intelige una substancia más que otra cosa, cuando por mera libertad del intelecto no se ocupa de ningún trabajo, se produce que éste reflexione lo seguro, ya que inteligidos otros antecedentes diferentes de los que se han referido, el intelecto está obligado a conocer otra cosa diferente a la substancia. Pues, una vez que se han inteligido las premisas, el intelecto conoce una u otra conclusión –según afirmó Aristóteles en el primer libro de los Analíticos Posteriores. Por consiguiente, con estas premisas para el conocimiento del universal, vamos a tratar sobre la substancia –que es un universal– haciendo referencia, en primer lugar, a lo que todos los filósofos afirman sin controversia, explicando después, y con claridad, la verdad del tema.

De qué opinan los físicos sobre el modo con el que se dice que se conoce el universal –y que no se opone, realmente, al conocimiento del universal.

Asi pues, cuando se observa

Quid de modo, quo universale cognosci dicitur Physici sentiāt quòd non adversatur verè cognitioni universalis.

ſideratur, cùm accidentium ſubjectum eſſe contemplatur, ac aliter, cùm ut univerſale intelligitur. Nam cùm ut genus noſcitur, ipſius natura animadvertitur, quæ accidentibus ſubjici non intrinſecè exiſtimatur: cum intelligentiæ, quæ ſubſtantiæ ſunt, citra ullorum accidentium affectionem intelliigantur, & eſſe poſsint, ſed tantùm id omnibus ſubſtantiis intrinſecè convenire intelligitur, poſſe ſine ullo ſubjecto ente actu ſubſiſtere. Quod cùm intellectus contemplatur, cognoſcitque communem eſſe hominibus, animalibus, plantis, elementis, & univerſis entibus ex his mixtis, ac cælo ipſi, & intelligentiis, naturam ſubſtantiæ concipit, ideoque genus ad univerſa hæc eſſe dicit. Vera ſunt, quæ referuntur, ſed non adeo expreſſa, ut meum ſcribendi morem decet, ideò ulteriùs illuſtrentur. Cognoſcens intellectus univerſa entia, quæ ſenſibus exterioribus ſentit, genere, aut ſpecie, aut numero differre, atque hæc omnia intelligens, aliquid quod variatur citra illorum corruptionem habentia, aliudque immobile, primum accidentia eſſe cognoſcit, ſecundum quod iis ſubeſt, ſubſtantiam eſſe dicit, ipſamque ut retuli, cum præter accidentia cognoſcit, intelligit; Angelos, intelligentiaſque, ac dœmones quid commune cum ſubſtantiis corporeis habere, hujuſmodique eſſe; ſubſiſtere ſine ſubjecto ente in actu poſſe. Hanc ergo univerſorum, quæ retuli, vim, ſeu naturam, aut facultatem (nihil enim mea intereſt, an hac, vel illa nomenclatura appelletur) differentiam eſſentialem ſubſtantiæ nominatam, ut rationalitas hominis, intellectus præciſè contemplans, inhærentem certo generi entium, non ut rem actu diſtinctam, ſed tantùm per ejuſdem animadverſionem, univerſale, quod ſubſtantia appellatur, intelligit. Et ſi à me quæſiviſſes, quomodo nunc primò genus hoc cognoſco, quod priùs ignoraveram, reſpondebo, antecedentibus, quæ retuli, intellectis, ſtatim meam mentem aliter habentem, quam ante, cognoſcere eminenter, etſi non formaliter, univerſa entia, quæ ſubſiſtunt, vel ſubſiſtere poſſunt, non hærentia enti in actu, idque præciſè notum, genus, & univerſale appellari: quod aut præciſè tale ſit, ut noſcitur, aut non, nihil intellectui cognoſcenti univerſale intereſt.

Explicat author duo, quæ præcindebat inter ſcribēdum ea, quæ de universali exarata ſunt.

Quæ dicta ſunt, ſufficere exiſtimo ad explanandum modum, quem ſervat intellectus in cognitione univerſalium, ſi duo, quæ ſæpiùs tetigi, explicuero. Alterum eſt, cur ſubſtantias dico ſubſiſtere poſſe ſine ente in actu. Aliud, cur addo, cum dico, nihil intellectui intereſſe, an præciſè univerſale ſit quale noſcitur, aut non ſit, unde illud famatum reſultavit notum, quo reales, & nominales differant. Ac poſt hæc dubium non ſolutum, ſcilicèt, utrum omnia univerſalia per accidens ſentiantur, perſpicuum evadet.

Primum ergo unico verbo abſolvetur. Illud enim additum eſt, ut formas ſubſtantiales, quæ partes entitatis ſubſtantiæ ſunt, in genere ſubſtantiæ includantur. Eæ enim cùm materiæ primæ adveniunt, ut hucuſque Phyſici opinati ſunt, & eam informant, non enti actu adveniunt: ideoque etſi eſſe non valeant præter aliquod ens, putà materiam primam eſſe, poſſunt citra ens actu.

Scio mihi objici poſſe formas mixtorum entibus actu ſupervenire, nam elementis manentibus formalitèr in mixtis, ut verior opinio affirmat, ſuperveniunt, & has ſubſtan-

como sujeto de los accidentes, la substancia es considerada de una manera, y de otra diferente cuando se intelige como universal. Y es que, cuando se conoce como género, se contempla su propia naturaleza, que es considerada como no subyacente intrínsicamente en los accidentes –puesto que las ideas, que son substancias, se pueden inteligir sin la afección de ningún accidente, y pueden manifestarse, pero sólo se intelige lo que se acomoda intrínsicamente a todas las substancias y que puede subsistir sin ningún ente sujeto en el acto. Y cuando el intelecto observa esto, y conoce que es común a hombres, animales, plantas, elementos, y a todos los entes con estas mezclas, así como al propio cielo y a las ideas, concibe la naturaleza de la substancia y, por ello, dice que el género está en todas estas cosas.

Aunque son verdaderas las cosas que se están refiriendo, no han sido explicadas como corresponde a mi forma de escribir. Por esto, van a ser expuestas con mayor claridad.

El intelecto, conocedor de que todos los entes –que percibe con los órganos de los sentidos externos– se diferencian por el género, o por la especie, o por el número, y que intelige que todas estas cosas tienen algo que se transforma sin la alteración de aquello, primero conoce que son accidentes y, segundo, lo que se oculta en ellos –y que se denomina substancia. Y cuando conoce a ésta sin accidentes, intelige los ángeles, las ideas, y los demonios, que tienen algo común con las substancias corpóreas, y que, además, existen de tal modo que pueden subsistir sin un ente sujeto en acto. Por consiguiente, a esta potencia, o naturaleza, o facultad de todo lo que he referido (pues no me interesa si se denomina con esta o aquella nomenclatura), denominada diferencia esencial de la substancia, como la racionalidad del hombre, el intelecto la contempla inherente a cierto género de entes no como a una cosa diferente en acto, sino que sólo intelige, por su observación, el universal que se denomina substancia.

Y si me preguntaran cómo se conoce ahora, y por primera vez, este género que antes se había ignorado, responderé que, cuando se han inteligido los antecedentes que se han referido, al instante la mente se manifiesta de manera distinta que con anterioridad –al conocer eminentemente, pero no formalmente, todos los entes que subsisten, o que pueden subsistir, no adheridos a un ente en acto. Y este género conocido categóricamente, también se denomina universal –y que esto sea, o no, absolutamente tal como se conoce, no le importa al intelecto que conoce el universal.

El autor explica dos cuestiones que fueron dejadas de lado mientras escribía las cosas que han sido expuestas sobre el universal.

Considero suficiente lo dicho para aclarar el modo que observa el intelecto para el conocimiento de los universales. Pero voy a desarrollar dos cuestiones que, con frecuencia, he referido. La primera, sobre por qué digo que las substancias pueden subsistir sin ente en acto. La segunda, por qué añado, cuando digo que al intelecto no le interesa si el universal es, o no es, precisamente tal como se conoce, de donde surgió aquel difamado manifiesto en el que difieren los realistas y los nominalistas. Y, después de todo esto, se aclarará una duda no resuelta –esto es, si todos los universales se perciben por accidente.

A lo primero le daré solución con muy pocas palabras. En efecto, se añadió aquello para incluir las formas substanciales –que forman parte de la entidad de la substancia– en el género de ésta. Estas (las formas substanciales), cuando se acomodan en la materia prima –como han opinado los físicos hasta el momento–, y le dan forma, no llegan a ser ente en acto –y, por ello, aunque no pueden existir sino en algún ente, pueden ser materia prima sin ente en acto.

Sé que se me puede objetar que las formas de las mixturas acaecen en los entes en acto –ya que se dan en elementos que permanecen formalmente mezclados, según afirma una opinión más veraz– y, éstas,

tantias esse. Sed objectionem facilè dissolvam, inquiens elementa subjecta formis mixtorum non verè dici tunc entia actu, cùm mixti forma tollat denominationem suarum entitatum, & suam composito indicat, caro enim appellatur, & est aggregatum ex elementis, & forma carnis, & non quatuor elementa, ut priùs ante inductionem formæ mixti, opposito contingentè in alteratione, nam homo superaddita albedine homo est, ut lapis infrigidatus eadem substantia lapidis, quæ prior dicitur, est.

Universale in entibus nō reperiri, omnia enim singularia sunt.

Secundum quæsitum poscit, cur dixerim, quòd nihil intellectui ad cognitionem universalis intersit, an præcisè illud sit, quale intelligitur, aut non. Quod ob id expressum esse refero, ut noscatur in rerum natura nullam talem entitatem esse, neque esse posse præcisè talem, ut universale intelligitur. Sed quòd quamvis ita res habeat, potest intellectus illud intrinsecum, quo plura participant, intelligere, eodem nolente animadvertere peculiares sortes, quæ unicuique individuo familiares sunt, & sine quibus illa natura universalis esse non potest, etsi intelligi valeat.

Universale, ut cognitū, tantum habet esse in intellectu.

Ex hoc sequitur, quantum à vero devient, qui dicunt, universale tantùm esse in intellectu. Si hoc volunt dicere aliquid ut speciem illud referre: cùm nulla species intelligibilis in humano intellectu sit, ut probavimus, verùm si non hoc, sed aliud, putà tantùm ab intellectu universale cognosci, verissimum est, nam divinus, aut angelicus, aut humanus tantùm universale intelligit: quod in singularibus, non inquantùm singularia sunt, esse ad sensum infra exprimendum dicitur: nec sequitur, universale intelligit homo ut quid distinctum à singularibus, ergo ipsum tale est. Potiùs, quàm chimeram noscit; ergo est. Argumentantur enim à dicto secundum quid, ad dictum simpliciter, nam ut non valet, est homo pictus, ergo est homo, sic non valet, est hoc cognitum ab intellectu, ergo est.

Verùm si objicias: Quæcumque substantia singularis contemplata absque singularibus conditionibus universale dici potest, ergo substantia parietis, de qua agebamus, loquentes de modo, quo substantia per accidens intelligitur, universalis dici posset, & ultra prædicabilis de pluribus differentibus non tantùm numero, verùm specie esset, & per consequens hæc esset vera, leo est substantia parietis, & equus est substantia parietis, & universæ substantiæ sunt substantia parietis, cum hæc universalis substantia dicatur.

Ad hoc argumentum respondeo, negando primum antecedens, quod falsum est, indeque consequens, quod sequitur, etiam salsum, & cætera, quæ ex illo inferuntur, nam nullæ substantiæ signatæ potest convenire intelligi ut universale, implicat enim signari, quòd conditio singularis est, & cognosci ut universale, quod expers cujusvis individualis conditionis futurum necessariò est.

Angelos quoscumque differe specie, & non numero tantùm improbatur.

Quod non obscurè probat, decipi illos, qui opinantur, quemlibet Angelum diversum ad alio specie esse, quòd materia careant, quam esse principium individualium conditionum existimant, non intelligentes, citra materiam, quicquid hoc unum esse, quod individuis convenit, & non universalibus, ut sors, seu conditio individuorum. Si enim sic esset ut illi existimant, non tantùm consiteri tenentur, quemlibet Angelum ab alio specie differre, sed etiam unum-

son las substancias. Pero fácilmente aclararé la objeción diciendo que los elementos sometidos a formas mezcladas no se denominan, realmente, entes en acto. Y en el momento en que la forma de la mezcla tome la denominación de sus entidades, también en el compuesto se indica la suya. Así, por ejemplo, se denomina carne a un agregado de elementos con forma de ésta –y no diferenciando a los que forman la mezcla. Ocurre lo opuesto en la alteración. En efecto, si a un hombre se le añade la blancura, sigue siendo un hombre, o, si a una piedra se le añade la frialdad, sigue siendo piedra como antes.

En los entes no se encuentra el universal, ya que todos son singulares.

La segunda cuestión plantea por qué he dicho que al intelecto, para conocer el universal, no le interesa si aquello es precisamente tal como se intelige o no.

Pues bien, lo he expresado así por lo siguiente: para que se sepa que en la naturaleza de las cosas no existe ninguna entidad semejante y que, además, no puede ser categóricamente tal como se intelige el universal. Sin embargo, aunque se manifestara tal cosa, el intelecto puede inteligir lo intrínseco, en lo que participan muchas cosas, no deseando, él mismo, observar condiciones especiales que son familiares a cada individuo –y sin las cuales aquella naturaleza universal no puede existir, aunque se pueda inteligir.

El universal, cuando se ha conocido, sólo se manifiesta en el intelecto.

Podemos deducir que quienes dicen que el universal sólo está en el intelecto se alejan mucho de la verdad –si es que con esto quieren decir que algo como la especie lo representa, aunque no haya, según hemos demostrado, ninguna especie inteligible en el intelecto humano. Pero, si esto no es verdad, es veracísimo que el universal sólo se conoce por el intelecto. Y es que únicamente lo divino, o lo angélico, o lo humano, intelige el universal. Y se dice que en los singulares –no en tanto que lo son– esto se debe explicar de acuerdo con el sentido con que lo vamos a hacer a continuación.

No hay que deducir que el hombre intelige lo universal como algo diferente de los singulares, porque éste es de tal naturaleza (condición) que los conoce antes que a la quimera. Por consiguiente, existe. Pero argumentar esto es tan ingenuo, y tiene tan poca eficacia, como decir que un hombre que está pintado es un hombre, como también es una ingenuidad y una ineficacia el afirmar: "esto ha sido conocido por el intelecto, luego existe".

Sin embargo, si se objetara que cualquier substancia singular contemplada sin las condiciones singulares puede denominarse "universal", tendríamos que aceptar que la substancia de la pared –a la que nos referíamos al hablar sobre el modo con que se intelige la substancia por accidente– podría denominarse también "universal". Es más, se tendría que convenir que sería predicable de muchas diferencias –no sólo del número, sino también de la especie– y que, consecuentemente, habría que aceptar como verdadero que el león es una substancia de la pared, y que el caballo también lo es, y que todas las substancias lo son de la pared, ya que esta substancia se denominaría "universal".

Responderé a este argumento negando el primer antecedente –porque es falso– y, despues, el consecuente –porque también lo es– y las restantes cosas que se deducen de aquél. Y es que ninguna de las substancias indicadas puede ser inteligida como universal –porque el hecho de que su condición sea la de singular, impide que se muestre y se conozca como universal. Además, necesariamente debería estar libre de cualquier condición individual.

Se rechaza que cualquier ángel se diferencie por la especie, sino sólo por el número.

Lo anterior demuestra con claridad que se equivocan quienes opinan que cualquier ángel es diferente a otro por la especie, porque carecen de materia –a la que consideran el fundamento de las condiciones individuales–, no entendiendo que, sin materia, cualquier cosa es este único que conviene a lo indivisible, y no a los universales, como condición de lo individual. Y es que si fuera tal como ellos aseveran, no sólo están obligados a confesar que cualquier ángel difiere de otro por la especie, sino también

unumquemque universale, & non singularem esse, quòd unusquisque materia careat, qua (ut ipsi opinantur) singulare constituitur, & jam ideas Platonis inducerent, & illum de subjectis singularibus prædicandum affirmare tenerentur. Quæ omnia absurda sunt. Has illationes si negent, dicentes, quòd singularis substantia quilibet Angelus est, statim suis dictis confunduntur, cùm sine materia dicant esse singularem substantiam, quod parùm ante negabant.

Quæritur an universalia verè sint.

Si iterùm insistas: Cùm Petri, & aliorum singularium substantia non sit universale, & in rerum natura tantùm singulares substantiæ sint, & nulla communis, ut nos fatemur: ergo nullum erit, ulterius nullum universale est, & intellectus illud intelligit, ergo decipitur.

Pro hoc solvendo argumento scire expedit, hoc quæsitum potiùs esse metaphysicum, quàm ullius alterius facultatis, ac ut tale dimissum fuisse scrutari à Porphyrio in prologo prædicabilium: Mihi autem, qui provinciam hanc scribendi sumpsi, nulli uni facultati adstrictam, sed gnaris plurium doctrinarum, ut prædixi, conditam, id discutere convenit, quod brevissimè mille vitans ambages, ac labyrinthos, quoad vires sufficiunt, enodare, non dissecare incipio. Quod non à paucioribus dissolvi tentatum, quàm Gordianus ille nodus fuit, Aristotelis decreta nonnulla in medium afferendo, quorum aliquibus testari videtur, universalia in singularibus esse: quin ipsa singularia dici, aliis, non solùm à singularibus sejuncta, sed nec in rerum natura esse confiteri visus.

Diversa Arist. sententia de universali citantur.

Primum quorum sit illud primi Posteriorum, text. comment. 5. [Universalia à sensu valdè remota esse.] Quo negare videtur universalium existentiam in hac infra concavum orbis lunæ sphera, cùm sensibilia sint omnia hic contenta, ut plurium Philosophorum schola fatetur. Et eodem primo text. comment. 43. [Universale non est hic, nec nunc, sed ubique, ac semper.] Quod nulli enti creato convenit. Et secundo Posteriorum, text. comment. 27. [Universale quiescens in anima præter multa ex experimento fit.] Quasi illi nullum tribuat esse, præterquam quòd intellectu cognoscatur, quod dicitur esse in anima, non ut in subjecto, sed ut in cognoscente. Et primo de Anima, text. comment. 8. [Universale animal, & quod communiter prædicatur, aut nihil est, aut posterius est.] Quasi velit non esse nisi post singularium cognitionem per intellectus considerationem. Et eodem text. comment. 60. [Universalia quodam modo sunt in anima.] Exprimens his verbis quasi à natura collatam esse nobis cognitionem universalis: cùm cognitis præmissis inductionis, statim anima ipsa cognoscat universale citra ullius speciei generationem, ut prædiximus, ut cùm similitudinem, & quo conveniunt omnia animalia intelligens, etiam statim universale animal cognoscit. Et septimo Metaphysices, text. comment. 45. ostendit: Universalia non esse substantias absolutè: & cum non sint accidentia, sequitur, nullo modo verè dici posse, quòd sint.

Adversus hæc sunt non pauca Aristotelis placita, quibus in singularibus, & ipsa singularia esse universale fatetur. Primo enim Posteriorum, text. comment. 11. refert. [Quæcumque universalia sunt ex necessitate inesse rebus.] Et cùm res omnes singulares sint, sequitur ipsa singularibus inesse. Et citato

cualquier universal –y que no es singular–, porque cada uno carece de materia –con la que se constituye lo singular, según su opinión. Pero, además, estarían ya presentando las ideas de Platón, viéndose obligados a afirmar que se ha de predicar lo mismo de los sujetos singulares. Y todo es absurdo.

Por otra parte, si negaran estas deducciones –diciendo que cualquier ángel es una substancia singular–, al punto se sentirían confundidos con sus propias palabras –pues estarían diciendo que la substancia singular existe sin materia, hecho que negaban con anterioridad.

Se pregunta si realmente existen los universales.

Si volvieran a insistir diciendo que la substancia de Pedro –y de otros seres singulares– no es universal y que en la naturaleza de las cosas sólo hay substancias singulares –pero ninguna común, como nosotros decimos, resultará, en efecto, que no habrá ninguno –más aún, no existe ningún universal y, si el intelecto lo intelige, se equivoca.

Para la resolución de este argumento, conviene tener en cuenta que la pregunta es más metafísica que propia de cualquier otro conocimiento –y que Porfirio abandonó su investigación, como tal, en el prólogo de los Predicables.

Yo, que he asumido la misión de escribir sobre ésta –diciendo que no está adscrita a un sólo conocimiento, sino basada en las más diversas doctrinas–, no comienzo por dividir lo que conviene discutir lo más brevemente posible, evitando, mientras pueda, las mil sinuosidades de sus laberintos –sobre todo, si tenemos en cuenta que todo esto se ha intentado resolver más veces que la cuestión del nudo Gordiano. Algunas opiniones de Aristóteles –que se van a intercalar– parece que atestiguan que los universales se presentan en los seres singulares, aunque algunos creyeron que sobre estos últimos no sólo se afirmaba lo contrario, sino que ni siquiera existían en la naturaleza de las cosas.

Se citan diversas opiniones de Aristóteles sobre el universal.

La primera es la que aparece en el libro primero de los Analíticos Posteriores –texto comentado 5–: "Los universales están muy alejados de la facultad sensitiva". Parece que con estas palabras niega la existencia de los universales en la fase menguante del disco lunar –ya que aquí, según confiesa la escuela de numerosos filósofos, está contenido todo lo perceptible por los sentidos. Y en el mismo libro primero, texto comentado 43, dice: "El universal no está aquí, ni ahora, sino en todas partes y siempre". Esto no conviene a ningún ente creado. En el segundo libro de los Analíticos Posteriores, texto comentado 27: "Que el universal descansa en el alma se ha comprobado con muchos experimentos". Casi ninguno puede atribuir que sea para aquél, excepto que sea conocido por el intelecto lo que se dice que hay en el alma, y no como en un sujeto, sino como en el que conoce. En De Anima, libro primero, texto comentado 8: "El universal animal y lo que comúnmente se predica, o no es nada, o es una cosa muy ulterior". Casi desea que no exista, a no ser después del conocimiento por medio de la reflexión del intelecto. Y en el texto comentado 60: "Los universales están, en cierto modo, en el alma". Con estas palabras, expresa que la naturaleza nos ha conferido un conocimiento del universal –puesto que, conocidas las premisas de la inducción, el alma conoce inmediatamente, y sin la producción de ninguna especie, el universal. Ocurre, como ya hemos dicho, igual que cuando el que intelige la similitud, y en lo que concuerdan todos los animales, también de inmediato conoce el universal animal. Y en el séptimo libro De Metaphysica, texto comentado 45, manifiesta: "Los universales no son absolutamente substancias". Y, como no son accidentes, se deduce que de ningún modo se puede decir que lo son.

Pero, contra esto, aparecen no pocas opiniones de Aristóteles en las que se afirma que en los seres singulares está el universal, y que los propios singulares son el universal. En efecto, en el primer libro de los Analíticos Posteriores, texto comentado 11, dice: "Cualquier universal está necesariamente en las cosas". Y, puesto que todas las cosas son singulares, se deduce que los universales están en los seres singulares. Además, en el lugar citado

loco, & comment. [Universale tunc esse, cùm in quolibet, & primo monstratur.] Ergo in quovis singulari universale existit, & monstrari potest. Et septimo Metaphysices text. comment. 57. [Universale separatum nihil est præter singularia.] Quo satis exprimitur id singularia esse. Et decimo ejusdem text. comment. 6. [Nullum universale potest esse substantia, nisi inquantùm prædicatur de ea.] Sed cum de iis singularibus inquit, tantùm prædicetur, sequitur illa nihil à singularibus distinctum fore.

Non minùs hæc sententiarum Aristotelicarum controversia solvi poscit, quàm argumentum, pro quo solvendo ducta tot sunt. Et quamquam tam plurima veterum, & neotericorum Philosophorum de hoc negotio scripta contemplans, terrorem, exprimendi claram solutionem, ut meus mos est, inferant, omnemque spem adimant non consequendi quod maximè cupio: cùm à tot annis hanc quæstionem interrogari incœptam nullus adeò perspicuè illustraverit, quòd non aliquam posteris reliquerit caliginem, nostris adhuc temporibus, sola hujus enodatione, simultates, & factiones adeò insignes parturiente, ut ex nominibus, quibus in solvendo doctores utuntur, realium factio altera, nominalium alia appellentur, non tamen ob hæc ab incœpto desistam, neque metus hic me retrocedere coget, quin clariùs, quàm unquam me scripturum solutionem hujus dubii (Deo favente) spero.

Porrò non me latet, quin hactenus videbor pluribus, quàm par sit, aures eorum obtudisse, qui quæsiti solutionem avidè audire cupiunt. Verum hos bono animo esse, & patienter legere quæ retuli, precor: nam adeò succinctus futurus sum in solvendo, ut potiùs mirari subeat tantos viros, tàm innumera scripsisse, cum potuerint, si dicendam intellexissent, unico verbo absolvere, quàm moræ tædere.

Quæ fuerit occasio eorum quæ quæruntur de existentia universalis.

Quippè opinior ergo dubitandi hoc occasionem, ac ansam dedisse Grammaticos illos vetustissimos, qui ut vitarent ambages verborum, & multiloquium, definitiones ex pluribus terminis aliis connotativis, aliis absolutis constantes, unico termino apparenter absoluto comprehenderunt, putà nomine definiti. Hoc enim aggregatum, animal rationale, hac dictione, homo, incluserunt, ut hoc complexum, substantia, ex materia, & forma subsistens, & partes diversas quantitativè habens, hoc nomine, corpus, & hoc complexum, corpus sensitivum, hac nomenclatura, animal. Et per eundem modum cætera, quæ vocantur universalia, tàm in prædicamento substantiæ, quàm in aliis prædicamentis, absolutis terminis expresserunt: cum revera illa non sint nomina, nisi aliquarum facultatum naturalium, aut accidentalium, in quibus aliquæ tribus individuorum conveniunt. Quid enim per hunc terminum, homo, intelligitur, nisi quodvis singulare corpus sensitivum, ratiocinari valens? Itaque dictio hæc, homo, ex entibus humanam tribum significat, ut animal, ex entibus aliam tribum dicit, & cætera, quæ appellantur universalia, seu prædicamenti substantiæ, seu aliorum prædicamentorum, eandem normam servant.

Quo decepti sunt Physici indagantes an universalia existant, aut non.

Ergo cum Philosophi primi audierunt has voces incomplexas modum absolutarum habentes, inceperunt indagare de esse suorum significatorum, ut si quævis illarum vocum aliquod ens absolutum significasset: non intelligentes, entia abso-

y comentado: "Se demuestra que el universal existe en cualquier cosa, sea principal o muy insignificante". Por consiguiente, el universal existe en cualquier cosa que sea singular, y se puede demostrar. En el séptimo libro De Mataphysica, texto comentado 57, afirma: "No hay universal separado, salvo los singulares". Con esto se explica bastante lo que son los singulares. Y en el décimo libro de la misma obra, texto comentado 6: "En tanto cuanto se predica de ésta, ningún universal puede ser substancia, a no ser en cuanto se predica de ella". Pero, cuando dice lo mismo de los singulares, se deduce que aquella no sería nada distinto de éstos.

Esta controversia sobre las opiniones de Aristóteles exige que se resuelva, al menos, como otros tantos argumentos que se han presentado. A pesar de que, cuando observo tantos escritos que sobre este tema han publicado los antiguos filósofos y los neotéricos, me invade el terror por no estar seguro de poder dar una solución clara con mi explicación –abandonando toda esperanza de conseguir lo que deseo. Y es que, hasta ahora, nadie ha sido capaz de explicar suficientemente esta pregunta pendiente desde hace muchos años –lo que ha motivado una gran confusión y el que hayan surgido rivalidades y facciones (tan conocidas por las denominaciones de las que se sirven los doctores en sus explicaciones). Unos se titulan nominalistas, otros se proclaman realistas. Sin embargo, no por todo esto voy a desistir de mis propósitos, como tampoco el miedo me va a impedir que escriba la solución a la duda –que espero, con la ayuda de Dios, sea más clara que nunca.

A pesar de todo, no se me oculta que muchos de los que desean oir ávidamente la solución a la pregunta, creerán que les he venido machacando sus oídos hasta ahora. Pero les ruego que se animen y que lean pacientemente lo que explico, pues voy a ser tan breve en la aclaración que me comportaré como tantos autores que, brevemente y sin provocar hastío con la demora, se han hecho entender en lo que decían.

Cuál ha sido la circunstacia que ha motivado el que se pregunten sobre la existencia del universal.

Soy de la opinión que hay que poner en duda el que esto hubiera dado ocasión, y motivo, a vetustísimos gramáticos para evitar las sinuosidades de las palabras y los múltiples sentidos de éstas. Y es que incluyeron en un único término, aparentemente absoluto, las definiciones de muchos términos connotativos y concordantes con otros absolutos –es decir, con el nombre definido.

En efecto, el compuesto "animal racional" con el significado "hombre" incluye el término complejo que subsiste en la substancia y en la forma de la materia –y que con el término "cuerpo" tiene cuantitativamente las diversas partes, como con la nomenclatura "animal" expresa el cuerpo sensitivo. Y, de la misma manera, otras denominaciones que se llaman universales han expresado, con términos absolutos, tanto el predicamento de la substancia como otros predicamentos –aunque verdaderamente no sean nombres, sino que se refieren a algunas facultades naturales, o a accidentes, en las que se acomodan ciertas clases de individuos. Porque, ¿qué se puede inteligir mediante el término "hombre", salvo que cualquier cuerpo singular sensitivo es capaz de razonar?

Por lo tanto, la palabra "hombre" significa especie humana de los entes –como "animal" tiene el significado de otra especie de entes–, y las restantes denominaciones que se llaman universales, o los predicamentos de las substancias, u otros predicamentos, mantienen la misma norma.

En qué se equivocaron los físicos al investigar la existencia, o no, de los universales.

Por consiguiente, cuando los primeros filósofos escucharon estas voces que, además de incomplejas, tenían la condición de absolutas, empezaron a examinar sus significados, como si cualquiera de ellas tuviera el significado de algún ente absoluto, sin comprender

absoluta per ea non significari, sed entium connotationes dici. Incideruntque in eum errorem, in quem caderet, qui considerata vi expurgandi bilem nominatam verbi gratia c. multis medicamentis convenientem Rhabarbaro quidem, & Scammonio, & Mirabolanis citrinis, dixisset, Rhabarbarum est c. quod idem valeret, ut si diceretur, Rhabarbarum est purgativum choleræ, & idem sciscitaretur, quod ens est c. quod verè prædicatur de Rhabarbaro, & Scammonio, & Mirabolanis citrinis: non intelligens terminum connotativum esse illud c. etsi in prolatione absolutum appareat, & quòd per illam assertionem, Rhabarbarum est c. idem significatur, quòd per hanc Rhabarbarum est subductivum bilis, ut prædiximus. Certè cùm quis dicit, Petrus est homo, non aliud exprimere cupit, quàm Petrus est animal ratiocinari potens, non quòd sit Petrus aliquod ens absolutum distinctum à se vocatus homo. Hæc certè, ut ego existimo, si ita à Platone, & posteris, & etiam à realibus, ac nominalibus intelligerentur, ut à nobis, universæ (ut existimo) essent ablatæ quæstiones de hac re.

Objicitur contra ea quæ author explicuit de existentia universalis.

Contra hoc si objicias sequi ergo ex dictis fermè omnia nomina esse connotativa implicitè, jam quòd non explicitè, nam non tantùm universalia de prædicamento substantiæ, quæ diximus, sed & quam plura alia, ut omnia instrumenta fabrorum, & fabricarum, putà malleus, serra, ascia, acus, domus, theca, triclinium, vestis, calceus, & cætera hujus generis, inter illos terminos, qui apparentiam absolutorum habent, connotativa tamen implicita sunt, essent recensenda. Malleus enim instrumentum aptum ad molliendum definitur, ut serra, instrumenta dentatum ad secandum aptum exprimitur. Et domus, fabrica ex tecto & parietibus constans habitari apta dicitur. Et Theca materiaria per ædificium materiarium servans occultanda explicatur. Quæ definitiones aliud non dicunt, quam convenientiam ullam inter individua nonnulla, iis individuis, per aliquod nomen apparenter absolutum, significatis.

Solvitur objectio.

Respondebo concedendo consequens: & ut duplices sunt termini connotativi, quidam essentialiter connotantes, ut rationale, animale, & cæteri: alii accidentaliter, ut album, nigrum: ita universalia duplicia esse, quædam includentia connotationem essentialem, ut quæ in prædicamento substantiæ ponuntur: alia accidentalem, quæ in prædicamentis aliis inseruntur.

Si quæras: Quæ ergo erunt dictiones, quæ simpliciter absoluti termini dici poterunt, cum tot sint connotativæ? Dico, quòd tantùm illæ, quæ individuorum sunt. Quæ enim aliquid, in quo plures conveniunt, denotant, jam non simpliciter absoluti termini dicendi erunt, sed inter dictiones occultè connotantes annumerabuntur.

Aristoteles in inquisitione existentiæ universalis, ut Plato, & cæteri decipi videtur.

Hac nostra sententia in totum perpensa, quid Aristoteles tot locis citatis dicere voluerit, intelliges. Etiam ibidem cognosces eundem quoquomodo incidisse in eum errorem, in quem priores Philosophi loquentes de universalibus, ut de absolutis simpliciter dictionibus ceciderunt. Et certè si alicubi implicitè voluit id, quod nos expressius diximus, nullibi nisi 8. Metaphysices, text. com. septimi, nam 3. ejusdem text. com. 12. dubium de hoc negotio adeò extollit, ut dixerit: [Est autem habita de his dubitatio, & omnium difficillima, & ad

que por medio de éstas no se significaban entes absolutos, sino connotaciones de entes. Pero cayeron en el mismo error que caería el que –una vez considerada la posibilidad de expurgar una bilis (por ejemplo, la "c") que, además de concordar con muchos medicamentos, lo hacía, sin duda, con el ruibarbo, con la escamonea y con el mirabolano– hubiera dicho que el ruibarbo es "c" –que sería lo mismo que decir que el ruibarbo es un purgativo del cólera– y que él mismo procuraría saber que ente es "c" –que se predica realmente del ruibarbo, y de la escamonea, y del mirabolano–, no entendiendo que aquel "c" es un término connotativo –por más que en la enunciación aparezca como absoluto– y que mediante la aseveración: el ruibarbo es "c", se significa lo mismo que por medio de esta: el ruibarbo es un depurativo de la bilis, como ya hemos dicho.

Por otra parte, es verdad que cuando alguien dice "Pedro es un hombre", no desea expresar sino que Pedro es un animal capaz de razonar –y no que Pedro sea algún ente absoluto, llamado hombre, diferente de sí mismo. Y, en mi opinión, si esto hubiera sido entendido así, tal como nosotros lo entendemos, por Platón, los posteriores e, incluso, por los realistas y por los nominalistas, se hubieran eliminado, según creo, todas las preguntas sobre la cuestión.

Se hace una objeción en contra de lo explicado por el autor sobre la existencia del universal.

Si contra lo dicho se objetara que, de acuerdo con lo explicado, se deduce que casi todos los nombres son implícitamente connotativos, ya que no lo son explícitamente, –pues resulta que no sólo los universales del predicamento de substancia, sino también otros muchos (como todos los instrumentos de los talleres y fábricas; esto es, el mazo, la sierra, el hacha, la aguja, la casa, la gaveta, el comedor, el vestido, el zapato, y las demás cosas de este género) se deben reseñar entre aquellos términos que tienen apariencia de absolutos y, sin embargo, son implícitamente connotativos–, también contestaré.

Y es que, en efecto, el mazo se define como un instrumento apto para ablandar, asi como se dice que la sierra es un instrumento dentado apto para cortar. Y de la casa –construcción resistente desde el techo hasta las paredes– se afirma que es apta para ser habitada, así como la gaveta de madera se define como apta para guardar. Pero estas definiciones no expresan otra cosa que alguna conveniencia entre algunos individuos –significados, éstos, mediante algún nombre aparentemente absoluto.

Se elimina la objeción.

Responderé, por lógica, admitiendo lo que sigue: que así como los términos connotativos son dobles –ya que algunos connotan esencialmente (como, por ejemplo, racional, animal, y demás) y otros lo hacen accidentalmente (como, por ejemplo, blanco, negro, y similares)–, también los universales lo son –unos incluyendo la connotación esencial para que se establezcan en el predicamento de la substancia, otros la accidental que infiere en otros predicamentos.

Si me preguntan, ¿qué dicciones, pues, serán las que podrán denominarse simplemente términos absolutos, aunque haya tantas que sean connotativas? Yo digo que sólo aquellas que son las de los individuos. Y es que, en efecto, denotan algo en que muchos concuerdan. Además, no han de ser denominadas simplemente términos absolutos, sino que se enumerarán entre las dicciones connotantes ocultamente.

Parece que Aristóteles, así como Platón y los demás, se equivocaron al investigar la esencia del universal.

Con nuestra opinión, examinada con toda diligencia, se entenderá lo que quiso decir Aristóteles en tantas citas como se han expuesto. Incluso como éste cayó en el mismo error que los filósofos anteriores –que hablaban de los universales como de dicciones simplemente absolutas. Pero si en algún lugar quiso decir implícitamente lo que nosotros hemos expuesto con claridad, no fue en otro que en el libro octavo De Metaphysica, texto comentado 12, que, aclarando la duda sobre el asunto, dijo: "Por otra parte, sobre esto se ha planteado la duda más difícil de todas

ad considerandum maximè necessaria.]

Objicitur contra relata de vera existentia universalis.

Et quæ adversus relata objici poterunt, in medium propono. Primum hoc est. Jam quòd ita res habeat, ut à me dictatum fuit, quòd genera & species illas communes facultates individuorum, ut formalia significata significent, quid obstat, quominùs intellectus valeat considerare entia, quæ unius speciei, aut unius generis sunt, ut talibus facultatibus dotata, quasi sub una ratione contenta, quoddam unum esse, & hoc universale dici? Ubi nihilo à veteribus & junioribus de universalibus sentientibus, dissidebimus.

Secundò, si vera nostra placita essent, sequi videbatur, universas metaphysicorum considerationes de universalibus futiles, & inanes esse: ac illam distinctionem, quæ inter ens & essentiam nonnulli constituunt, magis multò quibusvis figmentis vanissimam esse.

Solvuntur quæ objecta sunt contra explicationem veræ existentiæ universalis.

Quorum utrumque, unica responsione absolvetur, concedendo utriusque rationis consequens. Porrò non minùs quam in prædicamento substantiæ, genera & species fingi possent in prædicamento, quod formari valeret ex conceptu universali, quem elicere quivis posset ex omnibus pharmacis facultate subductrice participibus: si id a. nominassent, & genus ad inferiores species ipsum possuissent, putà eorum medicamentorum, quæ vim subducendi bilem habuissent, & aliorum, quæ potestatem educendi pituitam possiderent, ac illorum, quæ virtute purgandi melancholiam fruerentur: quavis tribu ex relatis sub unico conceptu considerata, & ut species recensita. Neque ob id, quod intellectus hæc sic, ut retuli, considerare potest, sequitur res sic differre à subditis individuis, ut intellectæ differentes sunt, potiùs quam propterea quòd ipse intelligeret chimæram, ex membris diversorum animalium constitutam, eliciendum statim est, ipsam sic in rebus esse, ut ficta est. Quippè minimè qui sapiunt, nisi desipiant, debent quærere, quæ entitas distincta à rebus subducentibus sit illud genus a. quo significatur facultas medicamentosa subducere potens. Ceu, ut prædixi, non licet inquirere, quæ entitas distincta ab individuis sentientibus sit animal. Aut quæ entitas distincta ab individuis corporeis intelligentibus sit homo. Nec reddi ratio ulla potest, cur potiùs ex corpore & sensitivo differentia liceat constituere animal, aut ex animali & rationali differentia constituatur homo, quàm quòd ex a. genere, & b. verbi gratia, differentia medicamentosa subductrice choleræ constituatur c. verbi gratia, species pharmacorum purgantium choleram. Adeò enim intrinseca sunt his pharmacis relatæ facultates nomine carentes, quibus universi eorum individui participant, ut quod vocant sensitivum animali, aut rationale homini. Si enim usu venit propter defectum temperamenti medicinæ eam non subducere, non ob id amittit ipsa nomen potentiæ subductricis: ipsis enim temperamentis restitutis, & purgandi facultas redibit. Ut distemperato cerebro, ratiocinandi vis deletur: & rationalis ob potentiam & promptitudinem, homo dicitur. Si enim optima cerebri temperies redierit, & homo ratiocinari potis erit.

De ente & essentia an differant, aut nō agitur, improbaturque expositor quodam

Tandem, ut prædixi, cùm genera & species termini connotativi implicitè sint, etsi liceat intellectui, qua suis divisiones & compositiones machinari, non ob id in rebus illæ

y, necesariamente, se ha de examinar con la máxima atención".

Se rechaza lo referido sobre la verdadera existencia del universal.

Voy a exponer a la vista de todos lo que se podría objetar en contra de lo relatado. Y ya que el asunto está en la situación que yo he venido diciendo –porque los géneros y las especies son comunes a las facultades de los individuos para que puedan dar a conocer denominaciones formales–, ¿qué impedimento hay para que el intelecto pueda considerar entes a los que son propios de una sola especie o género –cuando han sido dotados de tales facultades que, en cierto modo, están contenidos bajo la misma consideración de un sólo ser– para que pueda denominarse universal a esto? En esta cuestión no vamos a estar en desacuerdo con ninguno de los antiguos, o de los más modernos, que opinaron sobre los universales.

En segundo lugar, si nuestras opiniones son verdaderas, parece que habrá que deducir que todas las consideraciones de los metafísicos sobre los universales han sido fútiles y vanas –y que la distinción que algunos establecen entre el ente y la esencia es mucho más inconsistente que cualquier ficción.

Se resuelven las objeciones en contra de la explicación sobre la verdadera existencia del universal.

Una y otra objeción puede ser resuelta con una sola respuesta, admitiendo la consecuencia de ambos argumentos. Los géneros y las especies podrían suponerse en el predicamento, lo mismo que en el de la substancia –lo que podría producirse desde el concepto universal que cualquiera podría deducir de entre todos los fármacos que participan de la facultad depurativa. Por ejemplo, si hubieran denominado a esto "a", habrían tenido en su poder el género para las especies inferiores –es decir, de aquellos medicamentos que tuvieran la facultad de depurar la bilis, y de otros que poseyeran la potestad de eliminar la pituita (humor viscoso), o de los que disfrutaran de la virtud de purgar la melancolía (atrábilis), cualquiera que fuera la clase que se considerara bajo un mismo concepto y reseñada como especie.

Tampoco –porque el intelecto puede considerar esto tal como lo he dicho– se deduce que la cosa difiere de los individuos sometidos tal como han sido inteligidos diferentes, más que porque él pudiera inteligir la quimera –constituida por miembros de diversos animales. Y, a continuación, habrá que deducir que ésta está en las cosas tal como ha sido imaginada.

Por esto, los inteligentes, salvo que hayan perdido el juicio, no deben inquirir qué entidad distinta de las cosas que depuran es aquel género "a" –con el que se significa la facultad medicinal capaz de depurar. O, como he dicho, no es posible indagar qué entidad distinta de los individuos que sienten es el animal. O qué entidad distinta de los individuos corpóreos inteligentes es el hombre. Tampoco puede darse razón alguna a por qué es posible establecer en el animal la diferencia entre cuerpo y sensitivo, o, en el hombre, poder distinguir entre animal y racional, o, por ejemplo, a que se considere "c" como una diferenciación medicinal eliminadora del cólera respecto al género "a" y al "b" –como especies de fármacos purgativos de la mencionada enfermedad. Y es que, en efecto, son tan intrínsecas a estos fármacos las facultades mencionadas –y carentes de nombre–, de las que todos sus individuos participan, como lo que llaman sensitivo en el animal, o racional en el hombre. Y si en su utilización no llegaran a eliminar el cólera, por una defectuosa combinación de la medicina, no por ello ésta pierde el nombre de la facultad eliminadora –ya que, una vez establecida la adecuada combinación de sus elementos, recobrará la facultad de purgar. Asimismo, cuando en un cerebro alterado se destruye la facultad de razonar, también se denomina racional al hombre –por la propiedad y su disposición–, ya que, si el cerebro recobrara una óptima constitución, de nuevo la persona sería capaz de razonar.

[VI. – DISTINCIÓN DE ENTE Y ESENCIA].

Se trata acerca de si el ente y la esencia difieren o no. Además, el autor desaprueba ciertos contenidos de un opúsculo sobre el ente y la esencia.

Finalmente, ya que los géneros y las especies son implícitamente términos connotativos, tal como he comentado con anterioridad, –por más que le esté permitido al intelecto pensar en sus divisiones y composiciones–, no por este motivo se ha de buscar aquellas en las cosas,

dam libelli de ente & essentia.

illæ quærendæ sunt, potiùs quàm inter ens & essentiam distinctio. Author enim, qui libellum de hac distinctione confecit, quantum ego consequi ex lectione illius operis valeo, numquam concepit realiter hæc differre, sed tantùm per intellectus opus. Quod mirari coëgit dementiam cujusdam gravis expositoris ejusdem, audentis fateri, non tantùm differre realiter in corporeis substantiis essentiam totius à materia & forma, sed etiam existentiam essentiæ ab ipsa essentia, quatuor realiter distinctis in quovis corpore creditis, putà materia, primum: forma, secundum: essentia ex his composita, tertium: existentia, quartum.

Quæ omnia figmenta quædam esse probabo. Primò examini subjiciendo quamdam rationem authoris codicis de ente, & essentia, quam perperam intelligentes relatus Commentator, & cæteri sui sequaces, in delirium præfatum inciderunt. Hæc fuit, quæ à Divo Doctore refertur in libello citato de Ente, & Essentia, cap. 5. fermè in medio ejusdem, cujus series, quæ sequitur est: [Omnis autem essentia, vel quidditas intelligi potest, sine hoc, quòd aliquid intelligatur de esse suo facto, possum enim intelligere quid est homo, vel phoenix, & tamen ignorare an esse habeant in rerum natura: Ergo patet, quòd esse est aliud ab essentia, vel quidditate.] Quæ ratio quam exigui momenti sit, ad inferendam distinctionem realem inter ens, & essentiam, nullus est, qui si acriter eam consideret, ignoret. Ea enim ratione colligi posset, esse Sortis, distingui ab ipso Sorte. Nam potest intellectus cognoscere abstractivè Sortem cum universis conditionibus individuis, quibus affectus est, & ipsum non esse. Immò sæpissimè abstractivè cognoscimus patres, & propinquos, qui vita functi sunt, & nec propter hoc inferendum est, suum esse differre ab ipsis. Quod si demens concedat illatum, putà esse Sortis distingui ab eodem, erunt in Sorte, quando ipse resurgeret, duo esse: unum quo Sortes est Sortes, & abstractivè cognoscebatur Sortes: aliud, quo ipse qui non erat, est. Et sic etiam quæcumque individua noviter generentur, seu b. ignis, sive c. terra, seu d. lupus, aut f. agnus, quæ cognoscerentur abstractivè priùs quam in lucem æderentur, cum eisdem conditionibus individuorum, quibus postea orirentur, duplex esse individuum haberent. Et ultra inferre liceret, non tantum quatuor realiter distincta de prædicamento substantiæ, ut præfatus expositor fatebatur, in qualibet corporea substantia contineri, sed quinque. Nam materia, & forma, quæ duo sunt, & essentia resultans ex his, & existentia essentiæ concepta ab intellectu, & existentia realis superaddita per resurrectionem, vel generationem rei abstractivè cognitæ. Minimè enim dicere licet, quòd individua non possunt concipi cum existentia, nisi realem existentiam habeant, & sic tantùm unicam existentiam essent habitura. Cùm statim qui id dixerit, à seipso in mendacio comprehenderetur, si recordari velit alicujus absentis, quem pridiè in certo loco viderit, nam intelliget, illum à se tunc ut existentem cognosci: qui fortassis ipso nesciente, jam diem suum obiisset.

Beati Thomæ ratio, qua distingui realiter ens ab essentia creditur, nullius esse valoris ostenditur.

Etiam dicere, quòd existentia individui concepta non differat ab illa, quæ in individuo genito reperitur, parum prodesset illis, qui partes Expositoris Divi Thomæ tuerentur. Quia etsi ratio nostra, qua in-

sino más bien la diferencia entre el ente y la esencia.

En efecto, un autor escribió un opúsculo sobre esta distinción -y por las explicaciones que da en su obra, he llegado a pensar que realmente nunca pudo establecer diferencias entre éstos, sino que todo fue el resultado de una elucubración intelectual. Ello nos lleva a sorprendernos por la insensatez del serio comentarista, que se atrevió a confesar que no sólo la esencia difiere realmente de la materia y de la forma, en las substancias materiales, sino que, también, la existencia de la esencia difiere de la propia esencia -creyendo que en cualquier cuerpo hay cuatro cosas distintas, a saber: 1) la materia, 2) la forma, 3) la esencia, 4) la existencia.

Yo voy a probar que en todo esto hay cierta ficción. Primero, sometiendo a examen cierto argumento del autor de la mencionada obra sobre el ente y la esencia -que, por entenderlo mal, tanto él como sus seguidores cayeron en la majadería antes referida. Lo que el santo doctor refiere en el citado opúsculo De Ente et Essentia, capítulo quinto, casi a la mitad del mismo, es, por transcripción, lo que sigue.

Argumento de Santo Tomás, por el que se cree que realmente se distingue el ente de la esencia. Se demuestra que no tiene ningún valor.

"Toda esencia o quididad puede inteligirse sin éste (el ser), porque, de hecho, se intelige algo de su existencia. En efecto, yo puedo inteligir qué es el hombre o qué es el ave fenix, y, sin embargo, ignorar si existen en la naturaleza. Luego, queda claro que el ser es diferente de la esencia o quididad".

Este argumento -aunque sea de poca importancia para deducir la diferencia real entre el ente y la esencia- no hay nadie que lo ignore, a poco que se considere con atención, ya que con este razonamiento puede, por ejemplo, deducirse que la existencia de Sortes difiere del mismo Sortes. Y es que el intelecto puede conocer abstractivamente a Sortes con todas sus condiciones individuales, por las que ha sido afectado, y no existir. Más aún, muchas veces conocemos abstractivamente a nuestos padres y parientes ya muertos, y no por eso se ha de deducir que su ser difiere de ellos mismos. Y si un insensato acepta lo deducido -esto es, que la existencia de Sortes se diferencia del mismo-, cuando ésta se manifieste habrá dos Sortes: uno, por el que Sortes es Sortes -y se conocía abstractivamen Sortes-; otro, por lo que el mismo era. Y así, también, se generarían nuevamente todos los individuos. Y, por ejemplo, b. el fuego, c. la tierra, d. el lobo, o f. el cordero, se conocerían abstractivamente, en las mismas condiciones que los otros, antes de darse a conocer, por lo que tendrían doble existencia. Además, se podrían deducir no sólo cuatro cosas realmente distintas del predicamento de la substancia -como el mencionado autor confesó que se encontraban en cualquier substancia corpórea-, sino cinco -a saber: la materia y la forma (que son dos), la esencia resultante de éstas, la existencia de la esencia concebida por el intelecto y la existencia real añadida por la aparición, o generación, de la cosa conocida abstractivamente. Pero, además, con todo esto, no se puede decir que los individuos, si no tienen una existencia real, no pueden concebirse con existencia, y, así, sólo tendrían una sola existencia. Pero, el que afirmara esto, se vería atrapado en una mentira si, por ejemplo, deseara recordar a alguien ausente -al que había visto el día anterior en determinado lugar-, ya que comprendería que él conoció entonces a aquél como existente, y que ahora, quizás sin saberlo, ya está muerto.

Incluso, el decir que la existencia concebida del individuo no difiere de la que se encuentra en el individuo creado, sería de poca utilidad para los que leyeran los comentarios del intérprete de Santo Tomás. Porque, aunque nuestro argumento -con el que

inferebamus, quinque de prædicamento ſubſtantiæ in quovis individuo corporeo eſſe reperienda, per hæc eſſet ſufficienter labefactata, dicendo illas non eſſe duas exiſtentias, ſed unicam: rationis tamen Divi Thomæ iis dictis oſtendent defectum. Non enim ſequetur, poteſt intelligi eſſentia hominis, aut phœnicis, & ipſa eſſe, aut non eſſe ignorari, ergo aliud eſt eſſe ab eſſentia. Reſpondebitur enim decenter ad normam præteritæ ſolutionis illorum, quòd illa eſſentia, quæ concipitur, cùm ipſa non ſunt, poſtea cùm ſunt, & exiſtunt, eſt illa ſua exiſtentia. Et tunc ſic verè ſoluta ratione Doctoris ſancti, non erit ubi inniti poſsit illa realis diſtinctio, quæ ſingebatur, quatuor rerum prædicamenti ſubſtantiæ, ſed eſſe, & eſſentia quævis, unum deinceps eſſe, ſcietur. Et cùm rationis meæ vim ſugiunt, ſuas fictas reales diſtinctiones delebunt. Opinari enim eſſentiam non eſſe, id, quod exiſtit, quia quod exiſtit, conditiones individuas habet: talem ſcilicèt, colorem, ac ſaporem, & odorem, & alia, quæ ab eſſentia ſubſtantiæ corporeæ quam maximè diſtant, vanum ut præterita eſt. Non enim fateor ego, eſſe accidentium inhærentium illi ſubſtantiæ, cujus eſſentia priuſquam eſſet, concipiebatur, eſſe idem cum eſſentia concepta: ſed teſtor, eſſe ſubſtantiæ ſubditæ illis accidentibus, eſſe idem cum eſſentia concepta: concipimus enim ſæpiſsimè ea, quæ non ſunt, & quæ ſunt, eodem modo. Ignarus enim mortis amici ſic eum concipio, velut cùm vivebat, vocaturque eadem res eſſentia, & exiſtentia diverſis reſpectibus: ut eadem entitas dicitur homo, & riſibilis, & animal, & ſenſitivum, etiam diverſis rationibus. Dicitur enim humana eſſentia, pro quanto conſideratur animal rationale ſine accidentibus. Et dicitur exiſtentia, cùm ipſa eadem natura percipitur, ut talium accidentium ſubjectum.

Alius etiam defectus in eadem ratione committitur, ſimiliſque illi eſt, quo lapſus eſt Beatus Anſelmus, credens demonſtrare Deum eſſe. Non enim ſequitur, concipitur eſſentia alicujus rei ſine ejus exiſtentia, ergo exiſtentia eſt aliud ab eſſentia. Quia ſi in ſimili forma aliquis argumentaretur, concipitur eſſentia cum exiſtentia, ergo ſunt idem, nihil prodeſſet. Quippè qui omnia unum eſſe ſcriptis ſuis prodiderunt, non credentes diſtingui accidentia à ſubſtantia, ſed eſſe illa, vel diverſam poſitionem atomorum, ut nonnulli: aut alium modum habendi illius principii, quod omnium rerum ſubſtantia erat, ut alii, eſſentiæ ſubſtantiam, & illorum, quæ ſunt accidentia, utrique ſimul intelligebant. Eſſentia enim animalis ab his non alia eſſe opinabatur, quàm, vel atomorum diverſus ſitus, ut aliqui, vel alius modus eſſendi principii, ut alii, de omnibus aliis ſubſtantiis, & de illis, quæ nos accidentia nominamus, idem judicium edentes. Sed neque quia ii delirantes, ut dixi, ſic concipiebant res ſe habere, ſequitur ita eſſe. Veras enim, & æternas eſſe demonſtrationes, quæ ex univerſalibus conſtant, & eſſentias rerum qui proferunt, certa teſtantur, quòd major, & minor, & concluſio, ſub conditione veræ eſſe ſciuntur. Porrò omne animal rationale eſt riſibile, & omnis homo eſt animal rationale, pro tanto ſemper veræ ſunt, hominibus exiſtentibus, aut ipſis deletis, quòd minor æquivalet huic: Si homo eſt, animal rationale futurum eſt: & major illi, ſi animal rationale eſt, riſibile neceſſariò erit. Et ſic conclu-

deducíamos cinco cosas del predicamento de la substancia en cualquier individuo corpóreo— se eliminaría suficientemente con decir que no hay dos existencias, sino sólo una, con lo que en en dicho razonamiento de Santo Tomás se manifiesta un fallo. Pues no se podrá deducir que se puede inteligir la esencia del hombre, o del ave fenix, e ignorar que ésta exista o no. Luego, es diferente el existir de la esencia. Se responderá, por lo tanto, adecuadamente, según la norma de la solución anterior, que la esencia que se concibe — cuando las cosas no están, después, cuando están y existen—, y su existencia. Y, por consiguiente, una vez resuelto así el argumento del santo doctor, no habrá donde poder fundamentar aquella diferencia real que fingía cuatro cosas en el predicamento de la substancia, sino que se sabrá que existencia y esencia son una misma cosa. Y al huir de la fuerza de mi razonamiento, borrarán sus ficticias distinciones. El opinar, pues, que la esencia no existe, cuando existe, es inútil; porque lo que existe tiene condiciones propias —es decir, lo mismo que el color, el sabor, el olor, y otras cosas que son muy diferentes de la esencia de la substancia corpórea. Yo no afirmo que la existencia de los accidentes inherentes a la substancia —cuya esencia existiría antes de concebirse— sea lo mismo juntamente con la esencia concebida, sino que digo que la existencia de la substancia sometida a los accidentes es lo mismo con la esencia concebida. Y es que, con frecuencia, entendemos del mismo modo las cosas que existen y las que no existen. Pues, aunque ignore la muerte de un amigo, yo lo sigo concibiendo como cuando estaba vivo. Y se denomina a la misma cosa, con sus respectivas diversidades, esencia y existencia. Al igual que, también a la misma entidad, incluso con diversos argumentos, se denomina hombre, y risible, y animal, y sensitivo. Se dice, por ello, esencia humana en tanto que se considera al animal racional sin accidentes, y se dice existencia cuando se percibe la misma naturaleza como sujeto de tales accidentes.

También se encuentra otro defecto en el mismo argumento, siendo muy parecido al que cometió San Anselmo cuando creyó que demostraba la existencia de Dios. Y es que no se deduce que se conciba la esencia de alguna cosa sin la existencia de ésta. Luego, la existencia es otra cosa diferente de la esencia. Pues, si de la misma manera alguien argumentara que se concibe la esencia con la existencia —siendo, por lo tanto, la misma cosa–, el razonamiento no sería útil. Porque los que escribieron que todo era una sola cosa –no creyendo que se distinguen los accidentes de la substancia, sino que existen según la diversa posición de los átomos, como afirman algunos–, o presentaban de otro modo el principio de que la substancia se encontraba en todas las cosas, o referían lo mismo que los que inteligían que la substancia estaba en la esencia –o los que afirmaban que ambas cosas a la vez son accidentes. Además de quienes opinaban que la esencia del animal no es otra cosa que la diversa posición de los átomos, hubo otros que decían que era un modo distinto del principio "essendi", afirmando lo mismo sobre lo que nosotros denominamos accidentes. Y no porque todos estos deliraran al concebir las cosas así, hay que deducir que sean de esta manera. Y es que las demostraciones que son constantes en los universales, son verdaderas e imperecederas; y las esencias que se presentan de las cosas se atestiguan como seguras, porque la premisa mayor, la menor, y la conclusión, se sabe que son verdaderas bajo condición.

Por lo tanto, si todo animal racional es risible, y todo hombre es animal racional, siempre son verdaderas, tanto si existen, como si no, los hombres, porque la menor equivale a: "Si el hombre existe, será un animal racional", y la mayor: "Si el animal racional existe, necesariamente será risible". Y, de esta manera, la conclusión

clusio vera perpetuò etiam erit, aliàs tamen non, quia essent affirmativæ de extremo non supponente.

Ultra hæc quoque. qui uteretur distinctione commentatoris Divi Thomæ, si velit, inferret, alitèr discurrendo, esse etiam quinque de prædicamento substantiæ in quavis corporea substantia. Nam materiæ essentia, & formæ essentia, & eorundem existentia duplex, aut saltim simplex, si materia existentia careret, tria sunt: & totius compositi essentia, & ejusdem existentia, duo, ergo ad minùs quinque erunt, & mille hujus formæ figmenta machinari, substantiamque corpoream plures induere formas Prometheo illo poëtico, cui placuisset, singere quoque posset.

Sed missa improbari ratione Divi Thomæ, ut perperam à suo commentatore intelligebatur, sub incude, ut inquiunt, revocemus sententiam illam quam veram esse credit præfatus expositor, & an ita, ut ipse refert, scilicèt, differre realitèr essentiam, & existentiam, accidere sit possibile, examinemus. In primis supponendo rationem potiorem illa, quæ à Doctore sancto ducta est, nullam, quod ego sciam, reperiri, ad asserendam distinctionem præfatam, quam rationem cum adeò fragilem, & imbecillam esse, ut audistis, ostenderimus, quin merum cavillum esse probaverimus, superest tantùm nonnullis rationibus probare, impossibile esse, essentiam ab ente distingui realitèr, sed tantùm per considerationem intellectus, ut author divus retulit.

Impossibile esse essentiam distingui realitèr ab existentia probatur.

Primaque hæc sit. Si essentia, & existentia duo distincta de prædicamento substantiæ sunt: cum quæcumque in illo prædicamento situm habent, talia sint, quòd vel ipsa existunt, vel pars essentialis ejus, quod existit, sint, sequitur necessariò essentiam corpoream existere: quia prædicamenti substantiæ essentia, ut adversi fatentur, est, non ut pars, sed ut totum, materia enim, & forma tantùm ut partes substantiæ in relato prædicamento situm habent. Et cum essentia non sit materia, neque forma, sequitur ipsam per se existere, & ultra incassum fictam esse existentiam.

Secunda ratio.

Secundò. Quæritur ab his, qui relata fingunt, cum existentia corporeæ substantiæ sit in prædicamento substantiæ, an partes essentiales ullas habeat, an nullas? Si nullas, sequitur illam esse syncerissimam, ac simplicissimam substantiam, ut Angelus, & sic indivisibilis futura erat. Ac etiam Sortis, & Platonis, & aliorum hominum existentia universalia quædam esset, quia sunt substantiæ non individuatæ, ut ita loquar: deest enim illis materia, quæ principium individuationis ex confessis adversariorum est. Si dixerint existentiæ partes essentiales materiam, & formam esse, sequitur cùm eædem partes essentiales essentiæ sint, tàm ex confessis ab eisdem, quàm quòd rationes relatæ adversus negantes militarent, res realitèr diversas ex eisdem partibus essentialibus constitui, citra ullum miraculum, quod intellectus capere non valet. Nam si unica materia, & forma sufficiunt constituere duo realiter distincta de prædicamento substantiæ, non erat, cur natura creaverit materias, & formas aliorum individuorum, cùm unius suffecissent pro quibusvis individuis, ut sufficiunt esse partes essentiæ, & existentiæ, quæ sic realiter distinguuntur, ut Sortes, & Plato, & mille alia hujus formæ inferre liceret.

3. Ad idem ratio.

Tertiò. Quæro, an essentia Sortis,

también será siempre verdadera (aunque haya excepciones, como, por ejemplo, las afirmativas a las que no se les supone conclusión).

Más aún, quien se sirviera de la distinción del comentarista de Santo Tomás, podría, si quisiera, deducir también, y discurriendo de manera diferente, que existen cinco clases del predicamentos de la substancia en cualquier cosa corpórea –ya que la esencia de la materia y la de la forma, además de la doble existencia de éstas (o al menos la simple, si la materia careciera de existencia), son tres; y la esencia de todo el compuesto más la existencia del mismo, son dos. Por lo tanto, como mínimo son cinco. Y, de la misma manera, se podrían imaginar muchas ficciones, revistiendo, además, de mil formas la substancia corpórea del poético Prometeo –a quien, con seguridad, también le hubiese complacido esta ficción.

Pero, abandonando el argumento que se rechazaba de Santo Tomás –falsamente entendido por su comentarista–, volvamos al yunque –según expresión de algunos– y revoquemos la opinión que el mencionado intérprete creía que era verdad, examinando si es así como él dice –es decir, si es posible que difieran realmente la esencia y la existencia.

Primero, suponiendo que es mejor la opinión que ha sido presentada por el santo doctor –en la que, además, no se encuentra, que yo sepa, ningún motivo para aseverar la distinción mencionada–, aunque el razonamiento, tal como se ha podido comprobar, sea tan frágil y flojo. Además, probaremos que la versión del intérprete es un mero chiste. Y únicamente quedará por demostrar, con algunos argumentos, que es imposible que la esencia se distinga realmente del ente, sino sólo por una consideración del intelecto, según el santo autor refirió.

Se demuestra que es imposible que la esencia se distinga realmente de la existencia.

Y el primer argumento es el siguiente. Si la esencia y la existencia son dos cosas distintas del predicamento de la substancia, cuando cualquiera de las dos tiene una posición en éste, son tales porque o bien existen, o bien son una parte esencial de lo que existe. Luego, necesariamente se deduce que la esencia corpórea existe, ya que la esencia del predicamento de la substancia, tal como confiesan los oponentes, se encuentra no como una parte, sino como un todo. Por lo tanto, la materia y la forma ocupan una situación en el predicamento sólo como partes de la substancia. Y, puesto que la esencia no es la materia ni la forma, se deduce que ella existe por sí misma –y que, además, la existencia ha sido supuesta inútilmente.

Segundo razonamiento.

Segundo, a los que suponen lo referido se les pregunta: Puesto que la existencia de la substancia corpórea está en el predicamento de la substancia, ¿presenta algunas partes esenciales, o ninguna? Si no presenta ninguna, se deduce que es una substancia purísima y simplísima, como el ángel, y tendrá que ser indivisible. Y también las existencias de Sortes, de Platón, y de otros hombres, serían universales –porque son substancias no individuadas; es decir, les falta la materia que es el principio de individuación. Si dijeran que la materia y la forma son partes esenciales de la existencia –ya que las mismas son partes primordiales de la esencia–, hay que deducir, tanto de las afirmaciones de éstos, como por los argumentos que trataban de combatir a los que lo negaban, que constituyen cosas realmente opuestas a las partes esenciales, y fuera de cualquier milagro, cosa que el intelecto no puede concebir.

En efecto, si una única materia y forma son suficientes para constituir dos cosas realmente diferentes del predicamento de la substancia, no será porque la naturaleza haya creado las materias y las formas de otros individuos –pues habría bastado una sola cosa para todos ellos, como bastan las partes de la esencia y de la existencia (que así se distinguen realmente para poder inferir, de esta forma, a Sortes, a Platón, y a otras mil cosas).

Tercer razonamiento.

Tercero, pregunto, ¿la esencia de Sortes

tis, quæ differt ab ejuſdem exiſtentia, ut ille autumat, ſit ens, aut non ens, aut utrumque, aut medium inter ens, & non ens? Si hoc ultimum concedatur, medium inveniri inter contradictorias ſatendum eſſet, quod adverſatur Ariſtoteli primo Poſteriorum text. comment. quinti. Et quarto Metaphyſices text. comment. vigeſimi ſeptimi. Et decimo Metaphyſices text. comment. decimi quinti, & vigeſimi ſecundi, & undecimi ejuſdem cap. undecimo. Conſequentia manifeſta eſt. Quia ſi nec hæc vera eſſet, Hæc eſſentia eſt ens: nec ſua contradictoria, Hæc eſſentia non eſt ens, ſed eſſentiam inter eſſe, & non eſſe mediare dixerint, bona erit illatio noſtra. Si utrumque faſsi fuerint, eſſe eſſentiam, putà, ipſam exiſtere, & non exiſtere, etiam adverſum Ariſtotelicum decretum dicent. Ipſe enim quarto Metaphyſices textu commenti vigeſimi noni, alteram tantum partium contradictoriarum refert eſſe veram, & non utraſque. Et primo Perihermenias, cap. ſexto idem profert, & multis aliis locis: reſtat ergo, quòd aut eſſentia erit ens, & ſic ens, & eſſentia non diſtinguentur, quod probare niſi ſumus. Aut non erit ens, & ſic non ens intraſſet entis compoſitionem, quod implicat. Hæc ultima conſequentia nota eſt. Quia ſi eſſentia ex faſſis ab adverſo ingreditur compoſitionem ſubſtantiæ corporeæ, & ipſa non eſſet, bona erat illatio, ex qua ultra ſequeretur, poſſe etiam dici ex chimæra, vel Antichriſto, aut aliis non entibus conſtitui entia, ut ex eſſentia, quæ non eſt.

Quarta ratio idem quod antecedentes roborans.

Quartò ſciſcitor etiam ab adverſo, in quem uſum genita fuerit exiſtentia eſſentiæ? Si dicant in nullum: fruſtra ergo genita fuerit, quod ab operibus naturæ alieniſsimum eſt. At ſi referant, ut ipſa eſſentia ſit, quæ ſine exiſtentia non eſſet, ſequeretur, quòd vel eſſe eſſentiæ penderet ab eſſe exiſtentiæ, ut conſervante, vel quòd eſſentia gigneretur ab exiſtentia, ut à cauſſa effectrice, vel quòd ipſa exiſtentia ſit, velut forma eſſentialis ipſius eſſentiæ, ſine qua eſſentia eſſe non valet, ut inquiunt, qui materiam primam rebus indiderunt, eandem citra formam non exiſtere, hi enim ſunt omnes modi qui ſingi poſſunt, neceſsitatis creationis exiſtentię. Sed primum eſſe non poteſt. Quia id, quod aliud conſervat, priùs eſt tempore, vel natura, re conſervata. Deus enim omnium creaturarum ſervator, utroque modo prior creaturis eſt, & luminoſum lucem natura antecedit, & pes veſtigium, & ſigillum figuram. Sed qui exiſtentiam introduxerunt, poſteriorem ipſa eſſentia eandem eſſe commenti ſunt, ergo ſervatrix eſſentiæ eſſe non valebit. Et jam quòd hoc non obſtaſſet, ut quam maximè adverſatur illorum fictioni, aliud impoſsibile ſequeretur, exiſtentiam eſſentiæ humanæ, vel alterius naturæ eſſe poſſe, ipſa eſſentia non exiſtente. Cum omne priùs, & conſervans abſolvi poſsit à poſteriore, & conſervato, ut exempla relata Dei, & creaturarum, luminoſi, & luminis, pedis, & veſtigii, ſigilli, & ceræ, & inductivè omnium ſervatricum (ut exiſtentiam ſervatricem eſſentiæ eſſe proferunt) & quorumvis ſervatorum oſtendunt. Sed in re poſito hoc eventu, ac quòd tantùm exiſtentia humana ſupereſſet, hac eſſet vera. Homo exiſtit, quia hominis exiſtentia exiſtit. Et neque anima, neque corpus, neque ex his totum reſultans, ut iſti credunt, neque hominis eſſentia eſſet: quod faſſum illatum quantam dementiam oſten-

–que difiere de la existencia del mismo, según alguno afirma–, es un ente, no es un ente, es ambas cosas, o es algo intermedio entre el ente y el no ente? Si se admitiera esto último, habría que confesar que lo intermedio se encuentra entre cosas contradictorias –lo que se opone a Aristóteles en el primer libro A. Posteriores –texto comentado quinto–, en el cuarto libro de De Metaphysica –texto comentado vigésimo séptimo–, y en el décimo libro de la misma obra –textos comentados décimo quinto, vigésimo segundo, y undécimo del capítulo del mismo número. La consecuencia es evidente. Que si ni ésta fuese verdadera –esta esencia es un ente–, tampoco lo sería su contradictoria –esta esencia no es un ente. Pero, si dijeran que la esencia es intermedia entre ser y no ser, nuestra deducción sería correcta. Si ambas fueran falsas –es decir, que la esencia existe y no existe–, también estarían en contra de la opinión de Aristóteles. En efecto, éste, en el libro cuarto de De Metaphysica, texto comentado vigésimo nono, dice que sólo la segunda de las partes contradictorias es verdadera, y no ambas. En el libro primero de Perihermenias, capítulo sexto, dice lo mismo. Y también lo hace en otros muchos lugares. Resulta, pues, que: o la esencia será un ente –y, así, ente y esencia no se distinguirán–, y el no ente entràraría en la composición del entre que lo implica. Esta última consecuencia es evidente. Pero si la esencia, según dicen los que se oponen, entra en la composición de la substancia corpórea, y ésta no existiese, la deducción resultaría adecuada. De lo que se derivaría que también se puede hablar de la quimera, o del Anticristo, o de otros no entes que se constituyen en entes –aunque sin existir.

Cuarto argumento –que afirma lo mismo que los anteriores.

Con el cuarto, se pregunta a los que se oponen: ¿con qué utilidad ha sido creada la existencia de la esencia? Si me dicen que con ninguna, resultaría que había sido creada en vano –cosa que es muy ajena a las obras de la naturaleza. Por el contrario, si dijeran que es la propia esencia la que no existiría sin existencia, se deduciría que o el ser de la esencia dependería del ser de la existencia, como conservante, o que la esencia surgiría de la existencia, como de una causa efectiva, o que es la propia existencia, como forma esencial de la misma esencia, sin la que ésta no puede existir –como dicen quienes atribuyen a las cosas la materia prima que no existe sin forma. Estos son todos los modos que pueden suponerse sobre la necesidad de la creación de la existencia. Sin embargo, lo primero no es posible –porque lo que conserva a otra cosa es anterior en el tiempo, o bien por naturaleza, a la cosa conservada. En efecto, Dios –que es el conservador de todas las criaturas– es, de un modo u otro, anterior a todas ellas, y lo luminoso por naturaleza antecede a la luz, y el pie a la huella, y el sello a la figura que imprime. Pero quienes introdujeron la existencia ya explicaron que era posterior a la propia esencia, por lo que, lógicamente, no puede ser conservadora de ésta. Y, ya que esto no es un obstáculo para poder oponerse a la ficción de aquellos, se puede deducir otro imposible: que la existencia de la esencia humana, o de otra naturaleza distinta, podría existir aunque no existiera la propia esencia.

Con todo lo anterior, aquellos muestran que no sólo lo que conserva puede verse libre de algo posterior, sino también lo conservado –como los ejemplos relatados de Dios y las criaturas, de lo luminoso y la luz, del pie y la huella, del sello y la figura–, e, inductivamente, de todos los protectores (al decir que la existencia es la protectora de la esencia) y de cualquier salvador.

Pero de lo expuesto –y del argumento de que sería verdad que bastaría la existencia humana (el hombre existe porque la existencia del hombre existe; y ni el alma, ni el cuerpo, ni el todo resultante de éstos, ni la esencia del hombre, existirían, según ellos creen)–, tengo que decir que es una insesatez manifiesta

ostendat, dicere vereor.

Si iis rationibus convicti, existentiam servatricem essentiæ esse non dixerint, sed ejusdem genitricem, primò sequitur impossibile ejusdem messis cum præteritis, putà, posteriùs gignere priùs simileque impossibilibus illis esset, scilicèt, lumen genuisse luminosum, & vestigium pedem, & figuram sigillum: & ultra, minus perfectum, se perfectius: quia essentia multò existentia perfectior, quòd existentia sit corruptibilis, essentia, ut adversus autumat, æterna, ut ex quinto Metaphysices text. comment. decimi quinti, elici potest, & ex septimo ejusdem text. comment. decimi tertii. Et ultra, æternum genitum esse à corruptibili: quia essentia æterna ab existentia corruptibili: quæ omnia impossibilia esse, nemo est, qui nesciat. Si negassent adhùc adversi posteriorem esse existentiam essentia, ultra dicta satis ex suis dogmatibus improbarentur. Ipsi enim fatentur, essentiam hominis, aut phœnicis intelligi posse, & ipsam non existere: cui essentiæ si gignatur aliquod humanum, aut phœniceum individuum, existentia continget: ergo manifestè posteriorem faciunt existentiam essentia. Atque cum substantia rei, quæ per definitionem exprimitur, sit essentia, &, ut prædixi, perpetua, superest priorem futuram esse existentia corruptibili.

Minimè quoque dici poterit, essentiam esse velut materiam primam, & existentiam formam ejusdem dici. Primò, quod ignotum per ignotius ostendent, cum neque materia prima, ut infra ostendam, est, & jam quod esset, absolvi posset à sua forma, & sic essentia ab existentia, ubi illata impossibilia inferrentur. Et ultra illa, formam substantialem superaddendam formæ substantiali ultimæ necessariò concedendum esset. Nam humana essentia ex corpore & anima rationali, quæ ultima forma hominis est, conflatur: etsi existentia ut forma substantialis adderetur, formæ ultimæ esset superaddita, quod probare nitebamur. Sed quoniam (si Deus concesserit) infra cùm de rerum principiis egero, materiam primam fictam fuisse ab Aristotele ostendam, non immoror improbare hunc ultimum modum essendi essentiæ, & existentiæ, ac quod ductæ rationes sufficiunt.

Quintò & ultimò quæro, an existentiam Deus possit separare ab essentia, aut non. Si hoc ultimum fateatur, impiè dixisse, vel ex hoc patet, quòd ex quibuscumque duabus rebus realiter distinctis, quarum una non sit Deus, vel alterius pars, Deus potest servare unam, altera corrupta: & cùm essentia & existentia sic distent, sequitur Deum posse alteram ex his servare, alia corrupta. Quo concesso, statim universa impossibilia illata inferrentur, & alia mille similia illis quoque. Nam Deo non competere separare illa posse, quia respondens adversus dicat, existentiam essentiæ partem esse, minimè id verè dici poterit, cùm valeat essentia concipi sine existentia, quod impossibile esset, si existentia essentiæ pars esset, quòd nihil concipi valet, suis partibus non intellectis. Opinari quoque Deo non licere illud, quod supposuimus, ut album sine albedine, aut calidum sine calore efficere, non valet, falsum est. Nam quamvis album, quòd aggregatum ex substantia & albedine significat: aut calidum, quod etiam conjunctum ex substantia & calore dicit, non possint esse talia, altera partium remota, ut duo, ablata unitate, duo non restant, tamen quod-

vis

y que ha sido deducido falsamente.

Si, convencidos por estos argumentos, dijeran que la existencia no es protectora de la esencia, sino productora de ésta, se deducirá, en primer lugar, lo imposible de esta cosecha –juntamente con las anteriores–; es decir, que lo posterior se produce antes. Y de manera similar serían los otros imposibles –esto es, que la luz ha producido lo luminoso, la huella al pie, la figura al sello. Y, además, que lo menos perfecto es más perfecto que sí mismo, que la esencia es más perfecta que la existencia, que la existencia corruptible es eterna, como afirman los que se oponen –según podemos deducir de los comentarios a los capítulos quinto –texto décimo quinto– y séptimo –texto décimo tercero– de De Metaphysica. Y, aún más, que lo eterno ha sido engendrado por lo corrupto como la esencia eterna por la existencia corruptible. Pero no hay nadie que no sepa que todo esto es imposible.

Y si los que se siguen oponiendo negaran aún que la existencia es posterior a la esencia, las cosas que, de acuerdo con sus principios, han sido dichas, serían desaprobadas mucho más. En efecto, ellos mismos afirman que la esencia del hombre o del ave fenix puede inteligirse, y que ésta no existe. Y si en esta esencia se generara algo humano o propio del ave fenix, respectivamente, tendría lugar la existencia. Por lo tanto, claramente afirman que la existencia es posterior a la esencia. Y, puesto que la substancia de la cosa, que se expresa por medio de la definición, es la esencia eterna, como ya he dicho, resulta que será anterior a la existencia corruptible.

Tampoco se podrá decir que la esencia es como la materia prima, y que la existencia es la forma de ésta. En primer lugar, porque intentan presentar lo desconocido por medio de lo más desconocido –puesto que la materia prima no existe, como demostraré más adelante, y, entonces, lo que existiera podría desligarse de su forma, así como la esencia de la existencia. Por todo ello, inferirían deducciones imposibles. Más aún, habría que admitir necesariamente que la forma substancial se debe sobreañadir a la forma substancial última. Y es que la esencia humana está compuesta por el cuerpo y por el alma racional –que es la última forma del hombre–, por más que la existencia, para que la forma substancial se añadiera, hubiera sido sobreañadida a la forma última, cosa que nos esforzábamos en demostrar. Pero (si Dios me lo concede) trataré sobre esto en páginas posteriores, cuando me refiera a los principios de las cosas, mostrando que Aristóteles supuso la materia prima. Aunque no me voy a demorar en rechazar este último modo "essendi" de la esencia y de la existencia, porque, por ahora, considero suficientes las razones presentadas.

Quinto razonamiento.

Con el quinto –y último–, pregunto si Dios puede, o no, separar la existencia de la esencia.

Si se afirmara lo último –que no puede separar–, se hablaría impiamente. Sin embargo, queda patente que no puede hacerlo por lo siguiente: porque, de las dos cosas realmente distintas, de las cuales una no es Dios, y tampoco parte de la otra, la Divinidad puede conservar una de ellas cuando la otra se ha corrompido; y, puesto que la esencia y la existencia son cosas distintas, se deduce que Dios puede conservar una de éstas, aunque haya sido corrompida la otra. Admitido ésto, al instante se inferiría que todas las cosas deducidas son imposibles, así como otras muchas semejantes. Y es que a Dios no le compete poder separarlas. Y si los que se oponen dijeran que la existencia es parte de la esencia, en modo alguno se podría admitir como verdadero –a pesar de que pueda concebirse la esencia sin existencia–, porque sería imposible –ya que no se puede concebir nada que no haya sido inteligido con sus partes.

También es falso que a Dios no le esté permitido hacer un juicio sobre lo que nosotros hemos dado por supuesto. Y es que, por ejemplo, no puede producirse lo cálido sin calor o lo blanco sin blancura –porque, aunque lo blanco es un compuesto de substancia y de blancura, y de lo cálido también se dice que se compone de substancia y de calor, no podrían ser tales si faltara una de las dos partes (o como otro ejemplo: si a dos se le quita una, ya no son dos). Sin embargo,

vis eorum corrumpere, altero servato, licet Dei potentiæ. De quibus infra fusè dicemus.

Et ne transgressor promissorum verè dici possim, qui succinctus in solvendo quæsitum futurus eram, ut promisseram, finem dictis impono, tantùm illud solvendo quæsitum, quod insolutum mansit, Utrum accidentium universalia per accidens, an per se sensibilia sint, unica dumtaxat distinctione posita. Quòd aut accidentia considerantur, ut singularia sunt, & sic sensu, ut sensibilia propria percipiuntur, aut ut aliquid commune cum aliis habentia, & sic ab intellectu, & per accidens cognoscuntur. Hujus enim papyri albedo, ut quadrata, & characteribus his maculata sensu percepta, sensibilis per se dicitur: eademque cognita, ut valens visum disgregare, qua facultate cæteræ albedines participant, intellectu percipitur: atque hæc facultas disgregandi visum si aliquo incomplexo termino explicaretur, universale diceretur.

Accidentia an sensibilia de per se, an per accidens sint, ostenditur.

Relata palam monstrant, si bruta sic sentirent, ut eorumdem operationes ostendere videntur, eisdem collatam esse vim cognoscendi universale. Nam nihil difficilè esset illis, si sic, ut hucusque Philosophi opinabantur, cognoscerent bruta, facultatem communem multis individuis unius speciei posse percipere, quo universaliter cognoscentia dicerentur. Actus enim eorundem, hoc assequi eadem, ostendunt, cum omnia ignem adurentem fugiant, quasi noscentia illam facultatem urendi commune omnibus ignibus esse, & alia quam plura hujus generis fugiunt, aut prosequuntur, prout convenientia, aut disconvenientia illis sunt: quæ si aliquis insaniens concederet, jam animas ratiocinatrices habere animalia confiteretur, ac perpetuas, obnoxiasque suppliciis, & præmiis, & alia quam plura absurda fateretur, ut in fine operis, cùm de animorum immortalitate egero, Deo concedente, ostendam: quod quantum dementiæ, ac impietatis habeat, nullus est, qui ignoret. Neque qui hæc fassus fuerit excusari poterit, Porphyrium inter Platonicos per excellentiam Philosophum appellatum, Boetio Severino teste, & alios ejusdem sectatores, in tertio libro de Abstinentia ab animalibus, ducendo, qui brutorum eorum animas, quæ sensu & memoria pollent, immortales, rationalesque esse asseveraverunt. Cujus decreto Numenius Platonicus subscripsit non enim qui delinquit, ac errat, à crimine evadit, consortem ac participem criminis coram judice præsentando.

Bruta universale posse cognoscere si sentirent, ex dictis ostenditur.

Brutorum animæ, quæ sensu & memoria pollent, immortales esse credit Porphyrius.

Postquam modum, quo universale ab intellectu noscitur, explicuimus, ac etiam quid verè sint universalia monstravimus, undeque tot errores deesse eorum ortum traxerint, indicavimus, superest id, cujus gratia hæc de universali scripta sunt, exarare, hoc est, quo differant intelligere, & sentire, nam multò ante id agere promisseram, & nos sæpè ea differre diximus, Aristotelem imitantes, qui in exordio tertii de Anima de ea facultate animæ, qua sapimus, ac intelligimus, ut de distincta re, vel ratione ab ea, qua sentimus, se acturum per universum tertium de anima promittit. Sentiuntur ergo propriissimè omnia illa, quæ inserunt in aliquod ex organis his quinque exterioribus sui notionem, ut retulimus, anima sentiente. Sentiri etiam dicuntur non adeò exactè, ac propriè, quæ abstractivè cognoscuntur, nam phantasma vim objecti extrinseci in repræsentando habet, ut

Quo sentire ab intelligere differat exprimitur, & primò quod sentire sit

al poder de Dios le está permitido alterar cualquiera de los dos, conservando el otro. Pero, sobre esto ya trataremos extensamente con posterioridad.

Se demuestra que los accidentes son perceptibles por sí mismos o por accidente.

Y para que no se me pueda achacar que soy un transgresor de las promesas, pongo fin a la cuestión –que sucintamente iba a solucionar– diciendo que sólo resolveré lo que quedó inconcluso. Es decir, si, una vez establecida una sola distinción, los universales de los accidentes son perceptibles por sí mismos o por accidente. Y es que, o se consideran los accidentes como singulares –y así son percibidos como sensibles propios por los sentidos–, o se consideran algo común con otros –y así el intelecto los conoce por accidente. En efecto, la blancura de un papel, percibida por el sentido como rectangular y marcada con determinados caracteres, se dice sensible por sí, y, conocida ésta como capaz de disgregar lo visto (facultad de la que participan las otras blancuras), se percibe con el intelecto. Y esta facultad –la de disgregar lo visto–, si pudiera ser referida con un término incomplejo, se denominaría universal.

De acuerdo con lo dicho, se demuestra que si los brutos sintiesen podrían conocer el universal.

Lo relatado demuestra con claridad que si los brutos sintiesen –como parece que lo manifiestan sus operaciones–, podría deducirse que éstos tendrían la facultad de conocer el universal. Y es que si los brutos conocieran –tal como han opinado muchos filósofos hasta hoy–, no les resultaría nada difícil disfrutar de la facultad común a los individuos de una sola especie –por lo que se podría decir que conocen el universal. En efecto, sus actos ponen de manifiesto que lo han conseguido –por ejemplo, cuando huyen del fuego abrasador, como si conocieran la facultad de quemar que es común a todos los fuegos; o cuando huyen de otras muchas cosas parecidas; o cuando buscan las cosas que les convienen y rechazan las que les son dañinas. Pero, si algún demente admitiera esto, estaría confesando que los animales tienen almas razonadoras e inmortales, sujetas a premios y a castigos, además de proclamar otras muchas cosas absurdas –como demostraré al final de esta obra, cuando trate sobre la inmortalidad de las almas, si Dios lo permite–, aunque ya nadie ignora cuán insensato e impío es todo esto.

Porfirio cree que las almas de los brutos están dotadas de sentido común y de memoria, siendo, además, inmortales.

Y quien confiese creer en lo anterior no podrá disculparse diciendo que Porfirio, entre los platónicos, –denominado filósofo por excelencia–, afirmó que las almas de los brutos, además de estar dotadas de sentido común y de memoria, son racionales e inmortales –según lo atestiguan Boecio Severino, y otros sectarios de éste, en el libro tercero de De Abstinentia ab Animalibus. Sin embargo, Numenio platónico no suscribió la opinión de Porfirio y, por entender que éste cometía una falta grave y se apartaba de la verdad, lo denunció ante el censor.

Se explica en qué se diferencia el sentir del inteligir y, en primer lugar, qué es sentir.

Después de haber explicado cómo el universal es conocido por el intelecto y de haber demostrado qué son en realidad los universales, e indicado cómo y por qué se cometieron tantos errores sobre éstos, sólo queda por aclarar las cosas que han sido escritas sobre el universal –esto es, en qué difieren inteligir y sentir–, cumpliendo la promesa hecha en páginas anteriores.

Nosotros hemos dicho con frecuencia que ambos (sentir e inteligir) son diferentes. Y lo hacemos emulando a Aristóteles –que en el exordio del libro tercero de De Anima promete tratar sobre la facultad del alma con la que sabemos e inteligimos, así como sobre otra cosa distinta: la razón por la que sentimos.

Pues bien, se sienten muy particularmente todas aquellas cosas que infieren su conocimiento en el alma que siente por alguno de los cinco órganos exteriores, como ya se ha explicado. También se dice que se sienten, no tan exactamente y propiamente, las cosas que se conocen abstractivamente, ya que el phantasma tiene la facultad de representar el objeto extrínseco

ut Aristoteles 3. de Anima, textu commenti 39. refert. Et si sine materia extrinseca, à quo fuit productum, sit, secùs sine materia, cui inest, ut cum de notitia abstractiva loquutus sum, dixi. Et facultas interior cognoscens abstractivè, vim exteriorum sensuum habere videtur, cùm ipsa possit in absentia omnia illa mediantibus phantasmatis cognoscere, quæ præsentia per sensus exteriores intuitivè cognita sunt.

Quid intelligere sit, declaratur.

Intelligi autem illa referuntur, quæ talia noseuntur, qualia sunt, non per immutationem formalem factam ab ipsis intellectis rebus in quantum intellectæ sunt, sed per aliarum rerum cognitionem ducentem in conceptum rei intellectæ. Quod ut facilè intelligatur, exemplo notionis illius conclusionis famatæ, ducto in his, quæ antecedunt. Omnis triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, monstrare volo. Certè nullius trianguli tres anguli ostendunt ulli ex sensibus exterioribus, neque phantasma eorum facultati interiori cognoscenti abstractivè æquipolentiam eorum duobus rectis, sed tantùm cognoscere angulum extrinsecum trianguli cujusvis æquipollere duobus intrinsecis oppositis. Et nosse lineam rectam cadentem super lineam rectam producere duos angulos rectos in forma, vel in valore, ducit in cognitionem illam, quòd omnis triangulus habeat tres angulos æquales duobus rectis, ut notum est. Eundem etiam modum servant cætera, quæ intellecta dicuntur. Voces enim humanæ tunc verè intelligi dicuntur, quando non tantùm sonus, & conceptus non ultimatus earum concipitur, sed res ipsæ, quas ex pacto significant, intelliguntur. Itaque ibi etiam quod intelligitur, per nullam exteriorem neque interiorem sensationem formaliter cognitum est, sed ex notione significati vocis auditæ, alia res distincta à voce intelligitur.

Bruta voces, ut significativas non posse intelligere.

Quo manifestè constat, bruta voces, ut significativas nullo modo posse percipere, quia ea intelligere necessariò diceremus: id enim, ut retuli, intelligere est, cùm ex cognitione unius rei aliud ab ea re nota cognoscitur. Minimè etiam nutibus intelligere bruta valent, ut vulgus existimat, quia & id propriè intelligere diceretur: quod animæ intellectivæ tantùm convenit. Qui enim nutibus impositis ad significandum aliud ab eisdem novisset, eis visis, manifestè intelligens dicendus esset, cùm aliud à re, quæ sentitur, cognoscit per illam nutus cognitionem. Ut intelligere dicitur, qui visa Luna, aut Sole, alterius magnitudinis esse cognoscit, quàm visu dijudicari poterant, quia ratione aliud assequitur, quàm visu decernatur.

Objicitur contra modum sentiendi & intelligendi explicitum ab authore, & solvitur objectio.

Si adversus hoc objicias sequi ex dictis, indivisibilium intelligentiam non dicendam intellectionem, quia illa aliis notis non noscuntur, quin ipsa seipsis intelliguntur, in horum enim cognitione neque falsum, neque verum existit, cùm citra omnem compositionem concipiantur. Respondebo negando consequentiam. Et ad probationem dicam falsum esse, indivisibilia intellecta seipsis cognosci, quin ipsa sine diversarum à se rerum cognitione non intelligi. Quis enim punctum in linea, aut lineam in superficie, aut superficiem in corpore, aut instans in tempore, aut mutatum esse in motu, seipsis sui notionem inducentibus, novit, nisi per subjectorum eorundem cognitionem, & divisionem fictam? Noscimus enim punctum, quod indivisibile intelli-

–según refiere Aristóteles en De Anima 3, texto comentado 39. También afirmó que está sin la materia extrínseca de la que fue producido, como cuando yo hablé de la noción abstractiva, y parece que la facultad interior que conoce abstractivamente tiene la propiedad de los sentidos externos –ya que ésta puede conocer todas las cosas ausentes por medio de los phantasmas (los cuales, estando presentes, fueron conocidos intuitivamente por los sentidos externos).

Se declara qué es inteligir.

Se dice que se inteligen las cosas que se conocen tal como son, no por una imitación formal producida por las propias cosas inteligidas, en cuanto han sido inteligidas, sino por el conocimiento de otras cosas en el concepto de la cosa inteligida. Esto se entiende más fácilmente con el ejemplo de la conclusión –que ya ha sido presentado en los antecedentes de páginas anteriores. Así, voy a demostrar que en todo triángulo el valor de sus tres ángulos equivale a dos rectos –teniendo en cuenta que, en efecto, el valor concreto de cada ángulo no se muestra a ninguno de los sentidos externos, como tampoco el phantasma enseña a la facultad interior, por la que se conoce en abstracto, la equivalencia citada, al igual que no ilustra sobre el conocimiento de que, en cualquier triángulo, un ángulo externo equivale al interno por su condición de opuestos por el vértice. Sin embargo, el conocer que la línea recta que incide sobre otra línea recta determina dos ángulos rectos por su forma y valor, lleva, por conclusión, al conocimiento de que todo triángulo tiene tres ángulos que equivalen a dos rectos –como es conocido por todos. Y de parecida manera se observan las demás cosas que se afirma han sido inteligidas. Así, se dice que las voces humanas han sido realmente conocidas cuando no sólo se concibe el sonido y el concepto de éstas ha llegado a su fin, sino cuando se inteligen las mismas cosas que tienen un significado convenido. Por lo tanto, lo que se intelige no ha sido conocido formalmente por ninguna sensación exterior o interior, sino que por el conocimiento del significado de la voz oída se intelige otra cosa distinta de ésta.

Los brutos no pueden inteligir las voces como significativas.

Consta claramente que los brutos en modo alguno pueden percibir las voces como significativas –pues, de lo contrario, necesariamente afirmaríamos que inteligen. Y es que se intelige cuando, mediante el conocimiento de una cosa, se conoce otra diferente de la conocida. Tampoco los brutos pueden inteligir con gestos, como suele considerar el vulgo, ya que, de ser así, habría que decir que esto es propiamente inteligir –facultad que únicamente corresponde al alma intelectiva. Porque, quien, para significar otra cosa distinta, conociera con gestos establecidos, una vez vistos éstos, podría denominar inteligir a conocer por el conocimiento del gesto otra cosa diferente de la que se siente. El que intelige es aquél que, por ejemplo, una vez vista la luna, o el sol, conoce que son de otra magnitud diferente a la que puede juzgar por lo visto –ya que con la razón se alcanza otra cosa distinta a la que se discierne con la vista.

Se hace una objeción en contra de lo **explicado por el autor sobre el modo de sentir y de inteligir. Se resuelve la misma.**

Si objetaran que, de acuerdo con lo dicho, se deduce que no hay que denominar intelección al entendimiento de los indivisibles –porque no se conocen después de haber sido conocidos otros, sino que se inteligen por sí mismos, ya que en su conocimiento, cuando se conciben las cosas sin composición, no existe ni lo verdadero ni lo falso–, responderé negando la consecuencia. Y para probarlo, diré que no es verdad que, una vez inteligidos los indivisibles, se conozcan por sí mismos, ya que éstos no se inteligen sin el conocimiento de las cosas diferentes a ellos.

En efecto, ¿quién ha conocido que el punto se encuentra en una línea, o ésta en la superficie, o la superficie en un cuerpo, o el instante en el tiempo, o el cambio en el movimiento, induciendo a los mismos su conocimiento, salvo mediante el entendimiento de los mismos objetos y por una división ficticia? Conocemos, pues, el punto porque se intelige como indivisible;

gitur, lineam secando in tres, vel quatuor, aut quinque partes, plures, aut pauciores, ut nobis libuerit, intelligendoque partes illas sectas aliquo continuari: quod si linea esset, illam indigere etiam continuante inter se, & alias partes sectas, dicere debebamus, etsi continuans iterum etiam linea appellaretur, aliud signandum esset, quo ipsa uniretur, & processus in infinitum daretur: restat ergo ut hic vitetur processus, lineam non esse, quæ partes lineę sectę continuabat. Cumque linea non sit continuans partes divisas, superest punctum esse, quod indivisibile simpliciter est. Nam si illud, quod est posse dividi secundum longitudinem, à re, qua continuantur partes lineæ, separetur: cùm secundum illam dimensionem tantùm divisibilis linea existat, sequitur, quòd reliquum est, ablata sectione longitudinis, indivisibile simpliciter dicendum. En quòd in hoc discursu tantùm linea in corpore conspecta, ut longa, ac divisibilis noscitur, eadem sui speciem simul cùm superficie, in sensu inducente, si intuitivè cognoscatur, vel phantasma ejusdem, simul cum superficiei phantasmate, partem interiorem immutando, cùm abstractivè noscenda se offert: & punctum, quod ut indivisibile intelligitur, nullo modo sic nos nec abstractivè, neque intuitivè affecit, ut noscatur, sed tantùm linea, ut superficiei pars, per quàm à puncto distincta suo modo immutat. Neque si aliter punctum intelligere satagis, ut partem, scilicet, lineæ inadæquatè acceptam, ipsum, ut inadæquatè acceptum nostros sensus afficit, inadæquatione illa non nisi per processum in infinitum intellecta, qui discursus à sensu non fit, sed ab alio, ex cujus cognitione in puncti intellectionem ducimur. Si etiam quia altero oppositorum cognito, reliquum quoquomodo cognoscimus, ut Aristoteles tertio de Anima, text. commenti vigesimi quinti refert, cognitis rebus divisibilibus, punctum, quod oppositum privativum est, noscimus, non eundem de se præbere cognitionem liquidum erit, imò sui contrarium, ut diximus. Ut ergo hujusmodi indivisibile intelligi probavimus per aliarum rerum notionem, sic quæcumque indivisibilia sunt, non tantùm in prædicamento quantitatis, verùm & in prædicamento substantiæ sita, ut Deus, Angeli, intelligentiæ, & animæ, noscuntur ex aliarum rerum notione. Invisibilia enim Dei à creatura mundi, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, id est, intelliguntur. Et ne multiplicibus exemplis probemus rem intellectam dicendam tantùm eam, quam ex notione aliarum rerum cognoscimus, unicam assertionem physicam ducamus, qua ultra ducta pateat verum esse, quod retulimus. Quoniam exempla tradita potiùs attinere mathematicæ facultati, quàm philosophicæ constat. Priùs tamen quàm hoc agam, quia ut punctum cognosceremus, duxi rationem quandam aliquorum, qua id esse indivisibile simpliciter in linea, ut continuativum ejusdem existimant: opinantes quæcumque continuantur per aliquid diversum à se continuari, an id verum perpetuò sit, examini subjiciamus.

Paulus ad Romanos, cap. 1.

Et ut paucis hoc absolvamus, assertionem illam falsam esse demonstremus, nisi addatur decreto illi per aliquid diversum à se re, vel ratione continuari quæcumque. Ratioque hæc sit, si (exempli gratia) pedale quadratum ligni proponatur coram nobis, nonne universi non intelligent, illud ex duabus

Quæ continuantur non per distinctum re à seipsis continuari probatur.

bus

la línea porque la cortamos en tres, cuatro, cinco, o en más o menos partes, según nos plazca, -y al inteligir que las partes cortadas se continúan en algo, aunque por ser una línea no precisa de la continuación entre ella y las partes cortadas, de nuevo se hace continua y se precisa asignar otra cosa a la que unirla, produciéndose, de esta manera, el proceso hasta el infinito. Y para evitar este proceso, será suficiente que no exista la línea que dé continuación a las partes cortadas. Y para que la línea no sea continua, y esté dividida en partes, bastará que haya un punto -que es simplemente indivisible- en cada separación. Y puesto que la línea, según su longitud, puede dividirse por algo que separe las diversas partes, ésta sólo existe divisible -deduciéndose, por lo tanto, que los restos de ella, sin cortes de separación, se deben denominar simplemente divisibles.

Porque en este discurrir, una vez que ha sido vista la línea, como algo alargado, en un cuerpo, conociéndola como divisible, ésta induce su especie, al mismo tiempo que la de la superficie, en el órgano sensitivo, cuando se conoce intuitivamente. Incluso su phantasma, al mismo tiempo que el de la superficie, alteran el órgano interior, cuando la línea se manifiesta para ser conocida abstractivamente. Y el punto, que se intelige como indivisible, de ningún modo nos afecta abstractiva e intuitivamente, de esta manera, cuando se conoce. Y es que sólo la línea, como parte de la superficie, nos produce afección -ya que es el punto el que, al dividirla, la modifica.

Y si alguien se esfuerza en inteligir el punto de manera diferente -es decir, como la parte que, inadecuadamente, ha recibido la línea-, éste también afecta a nuestros sentidos de manera inadecuada -y no precisamente por la inadecuación, sino porque es inteligido mediante un proceso que tiende al infinito. Y este discurrir no se manifiesta por el sentido -porque resulta que somos conducidos a la intelección del punto por algo distinto de su conocimiento. Y es que si conocemos el otro de los opuestos, también conocemos el resto -según refiere Aristóteles en De Anima, libro tercero, texto comentado vigésimo quinto. Así, conocidas las cosas divisibles, conocemos el punto -que es el opuesto negativo. Es decir, que la certeza no la manifestará el conocimiento que se ofrece de él, sino, tal como hemos dicho, el de su opuesto.

Por consiguiente, del mismo modo que hemos demostrado que se intelige lo indivisible por el conocimiento de otras cosas, también se manifiesta cualquier indivisible no sólo en el predicamento de la cantidad, sino, además, en el de la substancia. Ocurre como con Dios, los ángeles, la inteligencia o el alma, que se conocen partiendo de otros conocimientos.

Pablo a los Romanos, cap. 1.

"Lo invisible de Dios en la creación del mundo, resulta visible para el que reflexione sobre sus obras".

Y para no demostrar con múltiples ejemplos que se debe denominar "cosa inteligida" sólo a la que conocemos por el conocimiento de otras, voy a presentar únicamente una aserción física para dejar bien claro que es verdad lo que he relatado -dejando constancia que los ejemplos expuestos están más relacionados con la matemática que con la filosofía.

Sin embargo, antes de hablar sobre ello, quiero volver sobre el punto -y referirme a cierto argumento por el que algunos consideran que éste es indivisible simplemente en la línea, por ser continuación de ésta, opinando que cualquier cosa que se continúa lo hace por algo opuesto a si misma.

Y quiero someter a examen si lo dicho va a ser siempre verdad.

[VII. - CONCEPTO DE CONTINUO].

Se demuestra que las cosas que son continuas, no lo son por algo diferente a sí mismas.

Para resolverlo brevemente, vamos a demostrar que la aserción es falsa -salvo que a la opinión se añada que cualquier cosa se continúa por algo opuesto a sí misma. Veamos un razonamiento. Por ejemplo: si se coloca ante nosotros un cuadrado de madera de un pie de medida, ¿no van a inteligir todos que éste está constituido por dos

bus ſemipedalitatibus quadrangulis conſtitui? Sit ergo ita, quòd citra ſerram, ac aliud ſecans, quod poſsit imminuere aliquid ejuſdem quadrati, frangatur pedale in duas ſemipedalitates: ecce quòd illæ partes nulla re diſtincta à ſeipſis continuæ erant, ergo aſſertio falſa. Conſequentia eſt nota. Et antecedens probo. Detur oppoſitum, quòd illæ partes alio diſtincto à ſeipſis continuantur. Quæram ego, an illud diſtinctum eſt quantum, & diviſibile, an non quantum, ac indiviſibile? Si ſecundum dicatur, inferam illud meritò dici punctum, quod ſejunctum à quantis fingunt: quod nullus adhuc inſaniens commentus eſt. Si dicunt non ſeparatum ab altera medietatum illud continuans eſſe, ſed uni illarum ineſſe, duo, quæ quam maximè inconveniunt, ſtatim ſequentur: Alterum, quòd illud punctum tantùm unicam lineam alteri continuam facere poterit, cùm tantùm ei ineſſe, & non toti corpori diviſibili poſsit. Secundum, quòd ſi jungantur utræque medietates, jam quòd infinita puncta continuantia eſſent, ſtatim continuæ, ut priùs evadent. Conſequentia patet. Quia partes, quæ præfuerunt, adſunt, & continuans non deeſt, ergo & effectus, qui eſt unio, ac continuatio, deeſſe non debet. Sed hoc ſic evenire nullus experitur, quin oppoſitum: quòd ſi ſtatim poſt fractionem ad invicem admoveantur, adeò diſcontinuæ conſpiciuntur ſemipedalitates, ut ſi per leucam diſtaſſent: nam ſeparationi non plus reſiſtunt, quàm cætera contigua: ergo antecedens, ex quo id ſequebatur, falſum. Si primum aſſeveretur, putà, quanto, ac diviſibili continuari illas ſemipedalitates, quando quadratam pedalitatem conſtituebant, ſtatim inferam, quòd plus quàm pedalitatem conſtituent ſemipedalitates junctæ, quod eſt contra hypotheſim. Conſequentia probatur. Duæ illæ ſemipedalitates unam conſtituere ſufficiunt, & ultra illas ſemipedalitates, quod continuat utraſque, quod quantum eſt ex adverſi aſſertione, etiam pedale conſtituit, ergo pedale quadratum eſt majus pedali quadrato, quòd implicat.

Antecedens aſſertio roboratur alia demonſtratione.

Prædicta ratio demonſtrare videtur, quæ continuantur tantùm ſeipſis continua eſſe, & non per aliquid diſtinctum à ſe re, ſed ratione quadam, nonnumquam dici continua, vel aliquo accidente, ut ſi præfati quadrati pedalis, vel alterius rei quantæ rem continuantem quaſvis earum partes adinvicem continuas inquiras, nullum aliud à ſeipſis reperies. Finge enim tu illas ſejungi, nihilo illarum deperdito, & intelliges, ſeipſis continuas eſſe. Quia ſi alio medio continuæ eſſent, jam non in duo dimidia conſtituentia totum ſecuiſti, ut juſſeram tibi: reliquiſti enim illud continuans inſectum. Et adhuc ſi tibi dem illud impoſsibile, manere aliquid inſectum, diviſa pedalitate in duas dimidias pedalitates, aliud non minùs impoſsibile inſeretur, putà, illud quod continuabat, & inſectum manſit, cùm quantum ſit, & etiam continuum eſſe ſit manifeſtum, ſi ejus partes ſeipſis continuæ eſſent, quòd nulla eſſet ratio, cur ſemipedalitates ſeipſis continuæ eſſe non valerent. Si verò alio diſtincto ab illis unirentur, cùm quantum illud futurum ſit, quo uniuntur, quòd alio diſtincto à ſe continuandum eſſet, & illud alio, ac ſic proceſſus in infinitum. Et ultra, in quovis parvo continuo infinita diverſæ rationis unientia reperiri eſſet neceſſe, ſed hoc impoſsibile, ut dixi, eſt: ergo antecedens.

cuadrángulos de medio pie cada uno? Y, en efecto, si fuera posible que, sin sierra o sin otro instrumento cortante que redujera una porción del cuadrado, se cortara en dos mitades iguales la medida del pie, resultaría que las partes no se continuarían en ninguna cosa diferente a ellas mismas. Luego, la aserción es falsa. La consecuencia es evidente, y pruebo el antecedente. Pero, admitamos lo opuesto –es decir, que las partes se continúen en algo diferente a ellas mismas. Yo preguntaría: ¿lo diferente es algo cuantitativo y divisible, o no es cuantitativo y es indivisible? Si se contestara que lo segundo, deduciría, con razón, que sería el punto –al que suponen separado de lo cuantitativo–, cosa que aún ningún loco ha dicho. Si dijeran que la continuidad no está separada, mediando algo entre las dos partes, sino que está dentro de una de aquellas, inmediatamente se deducirían dos inconvenientes.

Primero, que el punto sólo podrá formar una única línea continua a otra –ya que únicamente puede estar dentro de ella, y no en toda la extensión divisible.

Segundo, que, si se unieran ambas mitades, los infinitos puntos asegurarían su continuidad –no siendo, ya, continuas, como antes. La consecuencia es evidente. Que siguen estando las partes que antes estuvieron, y no necesita asegurar la continuidad. Por consiguiente, tampoco precisa del efecto que es la unión y la continuación. Sin embargo, nadie puede experimentar si, tanto una cosa como la opuesta, acaece de esta manera. Además, si inmediatamente después de la fractura se acercaran, respectivamente, ambos fragmentos, se observarían tan discontinuas las dos mitades, que parecería que distaban una legua entre si. Y es que no oponen más resistencia a la separación que cualesquiera otras cosas contiguas. Por lo tanto, el antecedente que se deducía es falso.

Si se afirmara lo primero –es decir: que las mitades de medio pie cada una aseguraban su continuidad en un cuanto y divisible, al constituir un cuadrado de un pie de medida–, al instante se deduciría que las dos mitades juntas formarán algo de mayor extensión que un pie –cosa que es contraria a la hipótesis planteada. Se demuestra la consecuencia: las dos mitades de medio pie son suficientes para constituir una de un solo pie, y, aún más, que las dos mitades, y lo que da continuación a ambas –que es algo cuantitativo, según la opinión de los que objetan–, también constituye un pie. Luego, el cuadrado de un pie es mayor que el otro cuadrado de un pie, porque lo contiene.

La aserción anterior se corrobora con otra demostración.

Parece que el anterior argumento demuestra que únicamente se aseguran la continuación las cosas que se continúan a sí mismas, y no por algo diferente de sí, sino por determinado razonamiento –a saber: porque alguna vez se denomina continuo a algo, bien por algún accidente, como el ejemplo del cuadrado de un pie, o porque, indagando en alguna cosa cuantitativa que diera continuación a cualquiera de las partes, no se encontraría nada salvo ellas mismas. En efecto, suponiendo que se las separa sin haber perdido nada de ellas, se comprenderá, entonces, que se continúan a sí mismas. Y si aseguran su continuación por otro medio, resultará que no se ha cortado en dos mitades lo que constituía un todo –como se debía de haber hecho. Y es que ha quedado sin cortar lo que asegura la continuación. Y aún admitiendo el imposible de que quedaba algo no cortado, cuando se ha dividido la medida de un pie en dos mitades de medio pie cada una, se deduciría otro no menos imposible –es decir, aquello que asegura la continuación, y permaneció no cortado, puesto que es un cuanto, queda patente que es lo continuo si sus partes fuesen continuas a sí mismas, porque no habría ninguna razón para que las dos mitades no pudieran continuarse. Pero si estuviesen unidas por otra cosa distinta a ellas, tendría que ser otro cuanto para que se uniesen –porque se ha de continuar en otra cosa distinta de sí–, y aquello a otro diferente –y, así, el proceso seguiría hasta el infinito. Más aún, en cualquier pequeño continuo de opuesta razón sería necesario encontrar infinitas cosas que aseguren la unión. Pero, tal como ya he dicho, esto es imposible. Luego, también lo es el antecedente.

Concluditur quæ continuantur, seipsis continuari.

Cogimur ergo dicere illud, quo uniantur, ac continuæ sunt partes cujusvis quanti, partes ipsas unitas esse, dici tamen, ac appellari alio, quàm partium nomine. Certè continuans lineam punctus appellatur, quod nihil aliud est, quàm linea, ut terminata, vel ut alteri suæ parti conjuncta: puncta enim dicuntur, quæ lineas finiunt, ac quæ partem lineæ suæ immediatè conjungunt: sed verè lineæ sic, ut dixi, consideratæ sunt, & non quid distinctum ab eis, ut superficies, quod continuat superficiem, etsi linea per consimilem considerationem præcedenti appelletur, & corpus est, quo ipsum unitum est, etsi superficies per relatam animadversionem dicatur: & de primo ad ultimum punctus à corpore re non distat, sed per intellectus considerationem differre fingitur.

Objicitur contra asserta de continuis.

Contra quæ non parvum dubium insurgere videtur. Si ita esset, ut ego assevero, quòd corpora homogenea partibus ejusdem rationis unita sunt, sic, ut si lignum, vel ferrum, vel alia quævis res dura in duas, vel tres, vel plures partes secetur, nihilo illarum deperdito, illæ duæ, vel tres partes tantum erant, quæ priùs totum continuum constituebant, & nihil aliud diversæ rationis à ligno, vel ferro, cur post sectionem si adinvicem applicentur illæ partes sectæ, non idem totum continuum constituunt, quod priùs, cum nihil desit illis partibus, ut uniantur, quod priùs non haberent, secundum meam assertionem, sed idem totum, & eodem modo continuum noscimus non constitui, cum priùs quævis illarum partium sectioni, divisionique ab altera resistat, & postquam adjuncta nunc sunt, nihilo separationi resistunt. Ergo videtur, vel aliquid deesse illis partibus ab eo, quod priùs habebant, & ob id non posse, ut priùs uniri, vel causam aliquam reddendam, cur partes, quæ priùs divisioni resistebant, nunc etsi contiguę fiant, non sic uniuntur, ut evadant quales præfuerunt.

Quo continuum & contiguum differant hucusque à nullo sufficienter est explicitum.

Huic dubio, quod tangit, quo differant continuum, & contiguum, paucioribus, quàm possim scriptis faciam satis: quamvis res ipsa, ut mea sententia est, hucusque à nullo sufficienter (quòd memoria consequar) sit explicita. Et primò causam reddam quæsiti: illa enim intellecta, facilè noscetur, quo continuum, ac contiguum differant. Dein quæ restant, explicabo. Ergo cùm quæritur, quæ sit causa, quòd ligna secta in duas partes citra deperditionem ullius ramenti, si iterum conjungi ipsa procurentur, non sic partes uniantur, ut idem unum constituant, ut priùs. Dico id in causa esse, quòd semper aliquid mediat inter partes sectas, quod prohibet earum unionem. Si enim contingeret nihil mediare, statim eo modo unum componerent, ut priùs ante sectionem, ac si divelli eas quis procurasset, resisterent, ut priùs.

Duas tabulas perfectè planas nequaquam posse se invicem tangere nisi mollis reddatur.

Scio enim duas tabulas exactè planas adinvicem applicitas nequaquam posse sic se tangere, ut nihil inter eas mediet, quovis gravi onere superposito, quia aërem, vel aquam, vel aliam rem liquidam, vel flexibilem media re inter eas necessum est. Nisi impossibile adeò ingens, ut vacuum, dari accidat, vel infinitè velociter aërem, vel aliam rem inclusam inter eas per certum spatium movendùm esse. Et quòd impossibile hoc ultimum sequatur, patet. Quia si duæ tabulæ perfectè planæ rotundæ centum pedalis quantitatis (sic enim ratio procedit in his, ut inqui-

Se concluye que lo que asegura la continuación se continúa en sí mismo.

Por lo tanto, estamos obligados a decir que aquello con lo que se une, y se asegura la continuidad, son las partes de cualquier cuanto. Sin embargo, se dice que las partes que han sido unidas también se denominan con otro nombre diferente al de éstas. Es cierto que lo que asegura la continuación de la línea se denomina punto –que no es algo distinto a la línea, cuando ésta se considera terminada, o a cualquier otra parte que se pueda unir a ella. En efecto, se afirma que los puntos son los que dan fin a las líneas –además de ser los que unen la parte de la línea inmediata a ella. Sin embargo, las líneas han sido realmente consideradas tal como yo he dicho, y no algo diferente de ellas (como, por ejemplo, la superficie que asegura la continuación de ésta, a pesar de que, por similar consideración a la precedente, se denomine línea; pero resulta que es un cuerpo a lo que se ha unido, aunque, por medio de una observación, se le llame superficie –y, desde el primer punto del cuerpo hasta el último de éste, no se distingue de la cosa, salvo que se establezca la diferencia por una reflexión del intelecto).

Se rechaza lo afirmado sobre los continuos.

Sin embargo, parece que sobre lo dicho planea una no insignificante duda.

Si fuera tal como yo digo –que los cuerpos homogéneos están unidos a las partes de la misma manera a, por ejemplo, como si se cortara una madera, o el hierro, o cualquier otra cosa dura, en dos, tres, o más partes, sin que se perdiera nada de éstas, y las dos, o tres, partes fuesen las que con anterioridad componían un todo continuo, y no otra cosa diferente, a la madera o al hierro–, por qué, según mi aserción, si se adaptaran, respectivamente, las partes cortadas, éstas no constituirían el mismo todo continuo que antes –ya que no les falta nada de lo que tenían, para que puedan unirse.

Sin embargo, sabemos que no se constituye el mismo todo y continuo del mismo modo que antes de resistirse cualquiera de las partes a la sección y a la separación de la otra, aún cuando tampoco se oponen con alguna división cuando han sido unidas. Por consiguiente, parece que, o bien a las partes les falta algo de lo que antes tenían –y por eso no pueden unirse como lo hacían con anterioridad–, o hay que dar otro argumento para explicar por qué las partes, que antes se resistían a la división, ahora, aunque estén contiguas, no se unan para volver a ser igual como anteriormente.

Hasta el momento, nadie ha sabido explicar suficientemente en qué difieren lo continuo y lo contiguo.

Explicaré, lo más brevemente que pueda, en qué difieren lo continuo y lo contiguo –ya que, en mi opinión, hasta el momento nadie lo ha expuesto con claridad.

En primer lugar, comentaré las causas de lo preguntado –pues, una vez que se reflexione sobre ello, fácilmente se conocerá en qué difieren lo continuo y lo contiguo. Luego, pasaré a la explicación del resto.

En efecto, cuando se pregunta cuál es el motivo por el que cuando se intentara unir las dos partes de un leño –que con anterioridad fueron cortadas sin que se perdiera una sola viruta–, éstas no podrían unirse para constituir la misma unidad que antes, mi respuesta es la siguiente: porque siempre media algo entre las partes –que impide la unión. De no mediar nada, se podrían componer formando una unidad como la que permanecía antes de producirse el corte –y se resistirían como anteriormente, si alguien intentase separarlas.

Se explica que dos tablas perfectamente planas no podrían estar en contacto, salvo que fueran flexibles.

En efecto, sé que dos tablas perfectamente planas, aplicadas alternativamente una contra otra, no pueden estar en contacto como si no hubiese nada interpuesto –aunque se les coloque encima un gran peso–, porque sería preciso que, entre ellas, se intercalara el aire, el agua, o cualquier otra cosa líquida o flexible –salvo que ocurriese que se diera un imposible tan grande como el vacío, o el aire infinitamente veloz, o bien otra cosa que, por un espacio determinado, se moviese entre las tablas.

Y es evidente que se deduciría un imposible –ya que, por ejemplo, si dos tablas flexibles, perfectamente planas, y de cien pies de medida (pues así procede la razón en estos asuntos,

quibusvis aliis majoris, aut minoris latitudinis) adinvicem nunc primò admoverentur, verum esset dicere, quòd immediatè ante instans contactus aër, qui inter centra tabularum includebatur, infinitè velocitèr motus esset. Consequentia probatur per exponentes illata propositionem, quæ hæc sunt: Immediatè ante hoc aër includebatur inter centra tabularum, & nunc non includitur inter ea, neque inter ullas alias partes tabularum, cùm centris se contingentibus tabulis perfectè planis universas tabularum partes se contangere necesse sit, ut geometræ ostendunt, ergo aërem transgressum fuisse subitò centupedalem quantitatem, quam tabulæ habebant, necessarium est. Consequentia est nota ab exponibilibus ad expositam. Sed consequens est falsum; ergo antecedens pro majore, quæ referebat, aërem nunc non includi inter centra tabularum, quia se tangerent.

Objicitur contra solutionē, quæ reddi posset.

Neque sufficientèr respondetur à quibusdam confitentibus non inconvenire verum esse, quòd immediatè ante instans contactus aër infinitè velocitèr sit motus, quia illa dictio aër, vi illius signi, immediatè supponit ibi confusè tantum: sed quòd esset inconveniens dicere aërem immediatè ante instans contactus motum esse infinitè velocitèr, quoniam eadem dictio supponeret determinatè. Et quòd prior propositio vera sit, quæ nullum parit impossibile, secunda verò, ex qua impossibile infertur, falsa sic deducunt. Quivis aër immediatè post instans contactus signetur extra tabulas pulsus, alius priùs pulsus signabilis est: nam medietas ejusdem aëris pulsi, quæ distantior est à tabulis, priùs pulsa est quàm totus, & quarta etiam distantior à tabulis, quàm tota medietas, & octava, ac decima, sextupla, & sic in infinitum per partes proportionales, semper quavis parte data, alia prior quæ priùs pulsa sit, signabitur; ergo verè dicitur post instans contactus, nullum aërem certum immediatè esse pulsum.

Quòd non sufficientèr sit responsum reddendo argumento solutionem præfatam, primo hoc, quod inconvenit, probat, putà cogendos esse adversos concedere, immediatè post instans contactus esse agens creatum infinitæ activitatis, & si qui sit, ignoratur: quamvis sciatur inter infinitos certo loco sitos esse inclusum. Et quòd illatum sequatur, manifestissimum est. Nam si immediate post relatum instans contactus aër, qui includebatur inter centra tabularum subitò pulsus est à centro tabularum extra centupedalem quantitatem earundem, quamvis non sit signabilis primus aër pulsus, scitur tamen, illum inter partes aëris pulsi à tabulis se tunc primum tangentibus includi, & a. aërem illum ignotum (addo enim illam literam a. ad notandam confusionem dictionis) ut logici solent esse infinitæ activitatis. Patet, quia si in hora moveretur per centupedalem quantitatem, esset alicujus activitatis, & si in dimidia, in duplo majoris, & si in quarta, in quadruplo; ergo si subitò, infinitæ activitatis futurum necesse est.

2. Objectio contra inanē solutionem.

Secundò, inconvenire aliquam quantitatem subitò pertransiri, non oritur ex determinatione, aut indeterminatione agentis movendi per illam quantitatem, sed ex natura agentium, quæ talis est, ut non subitò quantumvis parvum spatium possit ab eis percurri. Sed hanc adversi concedunt conveniri a. aëri; ergo aliquid contrarium naturæ entium confitentur.

Ter-

o en cualquier otro de mayor o menor confusión), se juntaran por primera vez, se podría afirmar que es verdad que, inmediatamente antes del contacto, el aire que se encontraba entre ellas había adquirido una velocidad infinita.

Exponiendo lo deducido, se demuestra la consecuencia –es decir: en el instante antes de producirse el hecho, el aire estaba entre los centros de las dos tablas, pero ahora –cuando se han juntado– ya no está –como tampoco entre ninguna parte de las caras de ellas. Pero, además, es preciso que, al estar en contacto los centros de las tablas perfectamente planas, también lo estén todas las partes de las caras de éstas –de acuerdo con las manifestaciones de los geómetras. Luego, es necesario que el aire haya atravesado con mucha rapidez los cien pies de la medida de las tablas. La consecuencia, de acuerdo con la exposición presentada, es evidente, aunque lo que sigue es falso. Por lo tanto, también lo es el antecedente de la mayor –que dice que, por estar en contacto las dos tablas perfectamente planas, el aire no se encuentra entre los centros de éstas.

Se rechaza la solución que pudiera darse.

Tampoco será suficiente la respuesta de algunos, cuando dicen que nos es inconveniente que sea verdad el hecho de que el aire, inmediatamente antes del contacto, se haya movido a velocidad infinita. Y es que argumentan que la dicción "aire", junto al valor del signo "inmediatamente", tiene una acepción confusa. Sin embargo, admiten que sería incongruente expresar "que el aire, inmediatamente antes del contacto, se ha movido a una velocidad infinita", porque con esta locución se supondría "de manera determinada".

Si fuera verdad que la anterior proposición no presenta ningún imposible, en cambio sí deducen que lo muestra la segunda –de la que se infiere uno.

Cualquier aire impulsado fuera de las tablas "inmediatamente después del instante del contacto", significaría otro distinto del que fue impelido con anterioridad –pues la mitad del aire lanzado, que está más distante de las tablas, fue impulsado antes que el todo, y la cuarta parte, también más distante de las tablas, fue impelida antes que toda la mitad, y la séxtupla, y la octava, y la décima, y, así, proporcionalmente hasta el infinito, cualquier parte dada siempre indicará otra anterior a la que fue impulsada antes. Luego, es verdad que ningún aire ha sido impelido inmediatamente después del instante del contacto.

Pero a esto no se ha respondido bastante con el argumento dado a dicha solución, ya que prueba el primer inconveniente, esto es: que los que se oponen están obligados a admitir que un agente creado de infinita actividad –y del que se ignora qué cosa es, aunque se sabe que está en un lugar entre infinitas posiciones– se manifiesta inmediatamente después del instante del contacto. Y se deduciría que lo inferido es muy evidente. Pues, si el aire que estaba entre las tablas ha sido impulsado de repente –inmediatamente después del instante del contacto– desde el centro de ellas –y fuera de los cien pies de su medida–, a pesar de que no se pueda determinar el primer aire impelido, se sabe, sin embargo, que éste se encontraba contenido entre las partes del aire lanzado desde las tablas. Y este aire desconocido (a) –añado la letra (a) para indicar la confusión en la denominación, según acostumbran los lógicos a expresarse–, ha tenido infinita actividad. Pero, además, es evidente que si, por ejemplo, en una hora se moviese por la extensión de los cien pies, tendría una determinada actividad; en la mitad del tiempo, ésta sería el doble; y en un cuarto de hora, el cuádruple. Luego, por fuerza su actividad debe ser infinita cuando se mueve de repente.

Segunda objeción a la inútil solución.

Segundo. El que sea una incongruencia que se atraviese súbitamente una extensión, no es producto de la determinación, o de la indeterminación, del agente que se mueve por ella, sino por la índole de los agentes –que es tal, que no pueden recorrer cualquier extensión por pequeña que sea. Pero, los que se oponen admiten que ésta se corresponde con el aire (a) –confesando, por lo tanto, algo opuesto a la naturaleza de los entes.

3. Objectio idem roborās. Tertiò sequeretur ex assertione præfata, multas propositiones manifestè falsas, concedendas ut veras. Quia non plus inconvenire videtur, concedere ut veras, quæ referendæ sunt, quam relatam. Consequentia probatur. Qui confitetur veram esse hanc: Immediatè post hoc aër infinitè velocitèr movebitur, quia infinitæ partes proportionales aëris sunt, quarum nulla signari potest immediatè post hoc mota: etiam veram hanc propositionem dicet: Immediatè post hoc instans caliditas unius gradus erit trium graduum, etsi nulla pars calida immediatè post hoc instans illos duos gradus subitò acquiret. Quia calidum quantum, divisibile est in infinitas partes proportionales, & de eisdem dici posset, quod de a. aëre immediatè post instans contactus moto, & ut de illo, verum fuit dicere, ut isti fatentur, immediatè post illud instans fuisse infinitè velocitèr motum, sic de calido poterit dici immediatè post aliquod instans fuisse infinitè velocitèr alteratum, acquirendo subitò duos gradus caloris. Et alias hujus generis mille falsas propositiones ut possibiles, & veras concedere cogendi erunt, qui perperam, ut dixi, argumentum solvunt. Quòd enim similis concessæ propositioni sit, quam duximus, qui aliquid de calculationibus calluit, noscet.

4. Objectio nō calculatoria, sed illustrior. Quartò ratione demonstrativa lucida, non calculatoria probatur. Si verum esset, quòd tabulæ se possent tangere sine ea re media, quam retulimus, sequeretur in instanti contactus tabularum easdem ex contiguis continuas reddendas. Consequentia est nota. Quia si tabula sic scindatur, ut nihil ejusdem deperdatur per scissionem, & partes ejus statim eisdem partibus, à quibus sejunctæ fuere, jungerentur, cùm nihil eis deesset ex his, quæ priùs habebant, non est, ut quid continuæ nunc dicendæ non essent, ut priùs: sed non esse continuas experimenta docent, quia divisioni, & sejunctioni non resistunt, sequitur ergo aliquid inter eas mediare, quia si non mediasset, statim ut se tangerent, continuæ evaderent, ut diximus.

Objicitur contra verū decretum. Contra nonnulla ex dictis insurgunt argumenta quædam. Primum est, non verum esse perpetuò duas res duras non flexibiles non posse se tangere sine re liquida media, aut alia re vim liquidæ rei habente, ut prædixeramus, quòd dabilis sit modus jungendi res duras sine re media citra inconveniens illatum. Nam si duas tabulas perfectè planas non sic applicuisses, ut superficies unius, super alterius superficiem perpendiculariter cadens, subditam tangeret, ut inter arguendum ego fingebam: sed ex altero latere superficies superficiei sic admoveretur, ut successivè subdendo infimam superiori, vel subindè superponendo altiorem infimiori, motus earum continuaretur, donec superficies superficiem æquasset, & adinvicem contiguæ illæ mansissent, illatum, quod impossibile esse dicebamus, putà, subitò aliquid movendum, non sequeretur. Successivè enim aër, qui extremo tabulę superioris subdebatur, per superpositionem ejusdem tabulæ alteri tabulæ, cui magis, ac magis contigua semper fiet, donec æquantur, subindè, ac subindè cedet. Et, ut dixi, nullus aër subitò motus daretur in hujusmodi casu. Etiam multa alia sic per latus applicita, etsi dura sint, sine re media se tangere valebunt.

Hoc consequens, quod infertur, concedo. Neque ego dixi, impossibile esse duas res duras sejunctas

Tercera objeción para corroborar lo mismo.

Tercero. Se deduce, por la afirmación hecha con anterioridad, que hay que admitir como verdaderas muchas proposiciones que evidentemente son falsas. Así pues, parece que es más incongruente admitir como veraces las que se van a referir, que la ya explicada. Lo demuestra lo que sigue a continuación.

El que confiese que es verdadera "el aire se moverá con infinita velocidad después de esto, porque las infinitas partes del aire son proporcionales –y ninguna de éstas puede señalarse como movida inmediatamente después de aquello–", también tendrá que reconocer como veraz "inmediatamente después de este instante, el calor de un grado será de tres grados", a pesar de que, "inmediatamente después de este instante", ninguna parte cálida adquiera súbitamente dos grados más. Pues, si una cantidad cálida es divisible en infinitas partes proporcionales, también puede decirse de éstas lo que se decía del aire (a) –"movido inmediatamente después del contacto". Y así como, en opinión de los que se oponen, fue verdad el decir que el aire se ha movido a velocidad infinita "inmediatamente después de aquel instante", también se podrá decir que lo cálido ha sido alterado a una velocidad infinita "inmediatamente después de aquel instante", alcanzando repentinamente dos grados más de calor. Y, así, quienes resuelven falsamente el argumento, se verán obligados a admitir como posibles y verdaderas otras muchas falsas proposiciones –tal como ya he dicho. Y el que sepa calcular sabrá que esta proposición es similar a la admitida, y que ya hemos presentado.

La cuarta objeción no se apoya en cálculos, sino que es más clara.

El cuarto razonamiento demostrativo no se prueba con cálculos, sino con mayor claridad.

Si fuera verdad que las tablas pueden tocarse sin la cosa aludida que esté en medio, se deduciría que éstas deberían ser continuas a las contiguas en el instante del contacto entre ellas. La consecuencia es evidente. Si la tabla se cortara de modo que nada de ésta se perdiese con el corte, y si las partes de la tabla se unieran inmediatamente a las partes de las que habrán sido separadas, sin que les faltara nada de lo que tenían antes, no es que no se puedan denominar continuas por algo, como con anterioridad, sino que los experimentos demuestran que no son continuas –ya que no se resisten a la división o a la separación. Por consiguiente, se deduce que hay algo en medio de las tablas –porque, de no haberlo, al instante, cuando se tocan, serían continuas.

Se objeta una opinión verdadera.

Ciertos argumentos se oponen a algunas de las cosas que se han dicho.

Primero. No es verdad que dos cosas duras, no flexibles, no puedan tocarse sin una cosa líquida en medio, o alguna otra que tenga la naturaleza de lo líquido, como se dijo en páginas anteriores. Y es que, sin el inconveniente presentado, se puede dar un modo de unirse las cosas duras.

En efecto, si se aplicaran dos tablas perfectamente planas, de manera que una, al caer perpendicularmente sobre la otra, no tocara a ésta –que permanece sin moverse–, sino que se fueran acercando una hacia la otra, moviéndose a la vez, hasta que las dos quedaran contiguas, respectivamente, no se deduciría lo que se dijo que era imposible –es decir, que algo debía moverse repentinamente. Y es que el aire que se levantaría en los extremos de las dos tablas, al superponerse ambas lentamente, remitiría poco a poco al ir haciéndose más y más contiguas, hasta nivelarse, y, como ya he dicho, no ocurriría que el aire se moviera súbitamente. También, de este modo, acaecería con otras muchas cosas acercadas de esta manera.

Admito la consecuencia que se deduce. Pero yo no he dicho que dos cosas duras, que estén separadas,

tas jungi adinvicem posse sine re liquida media, aut re vim liquidæ habente, nisi dum superficies seipsa, & non linea superficiei per primum instans esse contactus admoveretur, ut cùm cadens perpendicularitèr, vel aliter, altera superficies primo tangere in aliquo instanti alteram, verè diceretur: hunc enim contactum quarumvis superficierum, quantumvis parvarum vitat natura ob impossibilem illum motum infinitæ velocitatis, vel vacui præsentiam, quæ sequitur. Iste tamen, de quo in argumento agitur, non est de illis eventibus, in quibus primum instans contactus superficiei cum superficie super qua altera movetur, signatur, sed in quo linea superficiei unius lineæ alterius superficiei per primum instans esse contactus earum dicitur signabilis, ex quo inconveniens non infertur.

Alia objectio contra veram sententiã, quæ ut inconveniens infert ferramẽta fabrorum non immediatè tãgere effigiata, quod ut verum conceditur.

Si adversus solutionem, & principale assertum insurgas, objiciens, quòd si nulla superficies non flexibilis sine re media liquida, ut diximus, posset alteri duræ, & non flexibili perpendiculariter tangendo contiguari, quòd sequetur (cùm nullum telum adeò acutum mucronem habeat, ut in puncto, ac non quanto finiatur, quin in superficie quantumvis exigua quodvis finiri certum sit) tela non posse sine medio aëre duras res tangere, indeque iterum sequi, lapides, ferrum, & cætera metalla quantumvis dura, aëre immediatè cavari, perforari, teretia fieri, & universas formas non nativas acquirere, ferramentis, quibus sculptores utuntur non immediatè tangentibus res sculptas, concedam illatum, si tàm agens, quàm patiens rigorem suæ inflexibilitatis servaverint. Secùs si alterum sic alteri cedat, ut locus sit aëri intercepto, successivè, & non subitò, extrudi.

Eodem modo solvitur aliud, quod objici potest, cùm duæ superficies perfectè planæ adinvicem maxima vi jungi procurantur, impulsa una superficie perpendiculariter super alteram, si una sit alba, & altera, atramento diuturnitate indurato, illita, albam nigredine atramenti alterius illitam conspici, quod meis dictis repugnare videtur, cùm illitus albæ à nigra fieri non posset, nisi ambabus superficiebus se tangentibus, quas minimè se posse tangere, diximus. Nam huic objectioni responsio non valdè difficultèr reddi potest, dicendo, relatas superficies posse medium aërem extra se pellere, & adinvicem contiguas fieri: quia etsi inflexibiles ipsæ essent, atramentum superpositum, etsi durum foret, propter paucam atramenti resistentiam, tenue, & contiguum, & non continuum tabulæ, cui inest, existens, flexioni aptum per aëris medii impulsum reddi potuit: undè illitionem alterius superficiei fieri dicemus, vel quòd non perfectè planæ sunt, aut non omninò inflexibiles, quæ sic se illiniunt, quòd si essent, non se mutuò tangerent, & per consequens non se illinire possent. Has tamen tabulas, & quasvis alias sine re media se tangentes, non posse abinvicem sejungi, si aliquid earum non flectatur, certum est, propter impossibile illatum.

Dura, quæ taiia permanendo continuari non poterant, flexibilia reddita, continuãtur, ut ligna fixa in aqua immissa ostendunt,

Ex dictis sequitur primò, cum vero verum consonet, quasvis res quantumvis duras ejusdem speciei, quæ approximatæ unum continuum facere non poterant, quòd semper aër, vel alia res mediabat, & ob id sejungi libentèr patiebantur, quia alterum ex relatis interclusis inæqualitèr rarescebat, ut cederet aëri, vel aquæ subintranti successivè, continuas sæpè visas fieri per macerationem earundem in aqua, vel alia

puedan unirse sin ninguna cosa líquida, o de esta naturaleza, en medio –salvo que las superficies de ambas, y no las líneas de la superficie, se acerquen en el primer instante de producirse el contacto. Porque hay que decir, para ser más exactos, que es posible la unión cuando se acercan perpendicularmente, o de cualquier otra manera, pero no súbitamente –pues la naturaleza impide el contacto de cualquiera de las superficies, sea cual sea su tamaño, cuando se produce el vacío o un imposible movimiento de infinita velocidad.

Sin embargo, el evento, sobre el que tratamos en el argumento, no es como aquellos en los que se indica el primer instante del contacto de una superficie con la otra, sino como aquél en que la línea de una de las superficies marca a la otra superficie en el primer instante del contacto entre ambas, lo que no es un inconveniente.

Otra objeción a la opinión verdadera, que presenta como inconveniente el que las herramientas de los artesanos no tocan inmediatamente las cosas que se trabajan –cosa que se acepta como veraz.

Puede que alguien se oponga a la solución y a la principal afirmación, objetando que ninguna superficie dura podría ser contigua a otra dura, o no flexible, cuando, al tocarse perpendicularmente, no hubiera algo líquido en el medio –y es que, por ejemplo, se deduciría que una flecha no podría tocar las cosas duras sin mediar la presencia de aire en el centro (aunque ninguna flecha tiene una punta tan aguda que se delimite en un punto, y no en una superficie, por pequeña que sea, de modo que se tenga la certeza de que algo se marca en ésta). Y de ahí se deduce, de nuevo, que las piedras, el hierro, y los restantes metales, cualquiera que sea su dureza, serían perforados inmediatamente por el aire –alcanzando a todas las formas naturales, sin que las herramientas, de las que se sirven los escultores, tocasen inmediatamente a las cosas esculpidas.

Yo aceptaría lo deducido si, tanto el agente como el paciente, conservaran la rigidez de su inflexibilidad. Pero si el primero cede ante el segundo –de tal modo que su lugar lo ocupe el aire que está en medio–, es porque éste será expulsado sucesivamente –y no repentinamente.

De la misma manera se aclara otra objeción. Cuando se intenta unir con el máximo vigor dos superficies perfectamente planas, empujando una sobre otra –siendo una blanca y estando la otra impregnada por una tinta endurecida por el tiempo–, se observará que la primera ha resultado manchada por la tinta de la otra –cosa que parece oponerse a lo que yo he dicho, ya que, salvo que se toquen ambas superficies (y hemos afirmado que de ningún modo se pueden tocar), la mancha en la superficie blanca no puede ser provocada por la otra.

La respuesta a esto es fácilmente explicable, diciendo que las mencionadas superficies pueden expulsar fuera el aire que se encuentra en el centro, y, de esta manera, hacerse contiguas –porque, aunque sean inflexibles, la tinta superpuesta ha podido ser flexible por el impulso del aire citado, ya que, a pesar de estar endurecida, ésta es tenue y poco resistente (lo que determina que sea contigua, pero no continua, a la tabla en donde se encuentra).

Para finalizar, diremos, pues, que se produce la mancha en la otra superficie porque o no son ambas perfectamente planas, o porque, de algún modo, no son inflexibles. Y si no se tocaran mútuamente, no se podrían manchar. Sin embargo, es cierto, también, que estas tablas, o cualesquiera otras que se tocan sin mediar cosa alguna en el centro, no podrían separarse si no se hiciera flexible algo de ellas –y esto ya lo hemos explicado con el imposible comentado con anterioridad.

Se muestra que las cosas duras que no pueden continuarse, sí se continúan al hacerse flexibles –como, por ejemplo, la madera introducida en agua.

De acuerdo con lo dicho, se deduce que todas las cosas que, al aproximarse, no pueden formar un solo continuo, cualquiera que sea la dureza de su especie, sí se pueden separar libremente –ya que siempre se encuentra en medio de ellas el aire, el agua, o cualquier otra cosa, que las van haciendo menos densas. Por ejemplo, con el agua –que, al penetrar en ellas, frecuentemente se observa como, al ablandarse por la humedad, se van haciendo continuas.

alia re humida. Tabula enim, fixa in aqua immissa per aliquod tempus, uniri, continuaque fieri qualis primò fuit, non rarò conspicitur, quòd per macerationem flexibiles partes redduntur, ac sic admoveri adinvicem successivè possunt, ut aërem medium sensim, & non subitò pellant. Hoc tamen fieri non omnibus rebus concessum est, ut putà, carni cadaveris non permissum est ipsam jungi alteri frustro ejusdem, quantumvis maceretur, & si Dioscorides falsè, ut eventus docent, oppositum cap. de Centauro majore referat, quia utrumque frustrum in corruptionem tendens, partes sensibiles amittit, quæ dissolutionis occasio sunt. Sed linteum linteo, pannum panno continua ex discontinuis reddi, compressis, ac flexibilibus factis, quæ abinvicem distabant, passim videmus in chartis ex linteis confectis, atque in pannis post texturam ictibus ingentibus adjunctis, & coarctatis, aqua media, quæ fila pannorum, & linteorum flexibilia reddit. Ac in aliis priùs discontinuis, ac post eliquationem continuis versis non rarior est eventus. Sunt enim tot ex his, quæ dum suum rigorem servant, nullo modo continuantur, & unum faciunt, ac post eliquationem sic, ut universa recensere, immensi laboris opus esset, legentemque stomachaturum sperarem. Ideò tantùm ceram, sepum, & gelu, proponam, omittens omnes liquores congelari aptos, ac universum gummi calore liquescere solitum, & alia sexcentena, quibus eandem vim, quæ relatis, accidere conspicimus. Ceram enim, ac sepum, & gelu si sub frigorum rigoribus serves, non alitèr franges, quàm crystallum, quæ si post fracturam in unum coire satagis, illis eandem temperiem servantibus, opus perdes. Verum si hæc ab igne domitâ, liquata, ut flecti possint, reddas, statim in unum conveniunt, & unum, ac continuum efficiunt, quod sine vi postea sejungi non valet.

Dioscorides mendacii deprehendi turca, de Centauro majore.

Nempè quæ lenta sunt, ac suo lentore quibusvis rebus hærentia, sine vi dissolvi ab eis non valent, non id habent, quia illis continuentur (continuitas enim tantùm inter res ejusdem speciei versatur) sed quòd partes nonnullas tenues habeant, per porositates rerum tactarum cùm liquescunt ipsa, dilabi aptas, quibus velut hamis contactas res detinent. Si tamen hæc ingenti frigori exponantur, ut partes illæ tenues liquari prohibeantur, quantumvis uniantur rei alterius speciei, vel propriæ, sine re ulla media, non adjunguntur, ut de tabulis dicebamus.

Glutinosa cohærent contactis rebus, quibus continuæ nõ sunt.

Tandem verum in genere est quomodocumque sine medio applicetur res unius speciei rei ejusdem, necessarium esse eas uniri: ex quo sequitur, quòd si flexibilis cera ceræ admovetur, & flexibile sepum sepo, & butyrum butyro uniuntur, ac continua evadunt, quia, impossibili de infinita velocitate motus vitato, mutuò se tangendo continua fiunt, quòd tabula tabulæ, & quævis res cujusvis speciei alteri rei ejusdem necessariò continua fiet: non enim est quid continuitatem impedire possit. Iterumque elicio, quòd si perfectè sphericum supra perfectè planum ejusdem speciei moveretur, tangendo in puncto rem subditam, quòd illo infinitè parvo contactu continuaretur rei, quam tangit, ac discontinuaretur ab eadem re tacta toto tempore, quo motus durasset.

Undè 3. palam sequitur, perperam à nonnullis fuisse intellectas continui, ac contigui definitiones Aristotelis. Quarum primam text. com-

Definitiones Arist. cõtinui, & contigui perperam esse à nõnullis intellectas.

En efecto, unas tablas introducidas en agua durante algún tiempo se hacen continuas –porque sus partes se vuelven flexibles por la maceración y, de este modo, pueden acercarse, respectivamente, poco a poco, expulsando lentamente, y no rápidamente, el aire del centro.

Dioscórides, en De Centauro Majore, es sorprendido en una falsedad.

Sin embargo, lo anterior no le acaece a todas las cosas. Por ejemplo, no se le permite a la carne de un cadáver, cualquiera que sea su maceración, unirse a otro trozo del mismo –aunque Dioscórides, falsamente, como lo demuestran los resultados de las experiencias, afirme lo contrario en el capítulo de De Centauro Majore. Y es que en cualquier trozo corrupto se pierden las partes sensibles –ya que la corrupción provoca su disolución.

Sin embargo, a partir de cosas discontinuas que distaban unas de otras, un lienzo se hace continuo a un lienzo, y un paño a un paño, después de que se hayan comprimido y tornado flexibles. Esto lo vemos a menudo, y por doquier, en lienzos fabricados con papiro y en paños unidos con ingentes puntadas, cuando, después de haber sido tejidos y comprimidos con agua, se hacen flexibles los hilos de los paños y de los lienzos.

Ocurre lo mismo en otras cosas que, siendo discontinuas, pasan a ser continuas después de la disolución. Hay, pues, muchas cosas que no se continúan mientras conservan su dureza, pero que, cuando se disuelven, vienen a ser una sola. Y precisaría de un gran esfuerzo para reseñar todas –consiguiendo, únicamente, cansar y enfadar al lector. Y de ahí que sólo cite la cera, el sebo y el hielo –omitiendo todos los líquidos aptos para ser congelados, todos los sólidos que se pueden licuar con el calor, y otras muchas cosas que, por la observación de los resultados, gozan de la misma posibilidad.

En efecto, si se conserva la cera, el sebo, o el hielo, bajo un frío riguroso, se rompen como el cristal, y, si después de rotos, nos esforzamos en agrupar los fragmentos en uno sólo, conservándolos a la misma temperatura, perderemos el tiempo. Pero si estas mismas cosas, cuando son sometidas al fuego, se licúan, tornándose flexibles, al instante se podrán agrupar en una sola cosa –convirtiéndose en un uno y continuo, ya que será precisa alguna fuerza para separarlas después.

Por qué las cosas viscosas se adhieren en contacto con otras –no siendo continuas con éstas.

Las cosas que son flexibles se adhieren, por su flexibilidad, a otras, no pudiendo ser separadas sin ejercer fuerza. Pero esto no sucede porque son continuas con otras (la continuidad sólo se produce entre cosas de la misma especie), sino porque tienen algunas partes tenues –aptas para deslizarse– como si fueran anzuelos, con las que retienen las cosas con las que están en contacto cuando se licúan por las porosidades de las cosas tocadas.

Sin embargo, si éstas son sometidas a un intenso frío, para impedir que se licúen las partes tenues, no se unen a ninguna cosa de su propia especie, o de otra, sin ninguna cosa en medio, como ya dijimos al hablar de las tablas.

Finalmente, es verdad, en este tipo de contacto, que, siempre que se aplique una cosa de una especie a otra de la misma especie, necesariamente éstas se unen –por lo que se deduce que si la cera flexible se acerca a la cera, si se une el sebo flexible al sebo, y la manteca flexible a la manteca, se hacen continuos. Y es que, desechado el imposible movimiento de infinita velocidad, se da la continuidad cuando mutuamente se tocan –por lo mismo que la tabla será continua a la tabla, y, también, cualquier cosa de cualquier especie lo será a otra de la misma especie. No hay nada, pues, que pueda impedir la continuidad.

Y nuevamente deduzco que si se moviese lo perfectamente esferico sobre lo perfectamente plano de la misma especie, tocándolo en un punto, aún con un infinitamente pequeño contacto, lo esferico, aunque siendo discontinuo con lo plano, se continuaría en éste durante todo el tiempo que durase el movimiento.

Algunos han interpretado entendido erróneamente las definiciones de Aristóteles sobre lo continuo y lo contiguo.

Algunos han entendido falsamente tres definiciones de Aristóteles sobre lo continuo y lo contiguo.

commenti vigesimi sexti, quinti Physicorum. Et text. commenti primi, sexti ejusdem libri Physicorum tradit, secundam quinto Physicorum relato, text. commenti vigesimi secundi. Cum enim refert, contiguorum ultima se tangere, & continuorum ultima esse unum, non denotat per hoc Aristoteles diversum situm contigui à situ continui. Utraque enim tam contigua, quàm continua consequenter se habent, ac se tangunt, quod continuum omne sit contiguum, & non è contra, ut Aristot. 4. Topicorum, cap. 2. refert, sed tantùm unionem partium continui, ut facientium unum in definitione continui dicit, contiguo illam deesse significans, quod ultima sint simul. Si enim contigua in mente seces in quatuor æquas plures, vel pauciores partes, duarumque mediarum partium ultima se contangentia mente conspicias, duo simul coëuntia intelliges, non unum constituentia: ac si alterum ab altero se jungere nitaris, statim utrumque libenter cedet, neque ab invicem separari, ut nulla cognatione mutuò devincta, resistent, non aliud non impediat, ut glutinum aliquod, vel vacuum dari, aut aliquid infinitè velociter moveri, aut rerum dividendarum pondus renitens. In continuis si eandem animadversionem feceris, opposito comperto. Duarum enim illarum quartarum, quæ mediant, idem ultimum est. Principium enim unius, & finis alterius, quodvis medium earumdem dici potest, quod in contiguis non accidebat. Atque si se jungere partes illas continui procures, etsi nullum inconveniens de infinita velocitate motus, aut de vacuo eventuro, aut de alia quavis re accidat, ipsæ appetentes unionem servare, resistent: quæ enim unitæ sunt partes, minoribus incommodis obnoxiæ sunt, quàm sejunctæ.

Unde, ut pluries dixi, si tabulæ duæ planæ sine medio jungerentur si ejusdem speciei essent, statim unirentur: & si divellerentur, divulsioni reniterent. Nam renixus ille rerum planarum, quæ perpendiculariter sublevantur ab aqua planam figuram habente, non oritur propter continuitatem rei, quæ sublevatur cum aqua, sed ut vitetur vacuum, aut subitus motus, ad quæ vitanda, si vi grandi elevatur planum, ut cùm sit ulla submersa in puteo tollitur sursum, aqua inæqualiter rarescens, cedit aëri subintranti inter aquam, & rem, quæ sursum trahitur, ut per quàm doctè Reverendus Pater Dominicus à Soto suis commentariis hac nostra tempestate æditis refert.

Inserta non continuari arboribus quibus inseruntur.

Et ne quid obscurum in re hac linquatur, sciendum, cùm calamus alicujus arboris cuspidatim decisus, in trunci alterius rimam, ut sic inseratur, descendit, vel semen arboris alicujus in rimas corticum aliorum in eosdem usus conditur, arborque nova in altera diversæ speciei insita crescit, non cum prima continuam fieri (quæ enim specie differunt, unum continuitate constituere nequeunt) sed tantùm priorem arborem insitæ alimentum præbere putandum: non aliter, quàm terra eidem, cui non potiùs unitur, quam arbor ei, cui infigitur. Si enim arbor insita vi à parente dissecari cernitur, non ob aliud, quàm quòd radiculas quasdam in porositates anfractuosas parentis immissas habet, quæ per divulsionem rumpi coguntur, quo modo universæ arbores, & plantæ à solo, cui insunt, sejungi resistunt, quamvis eidem continuæ non sint. Membranam ab osse propter relatam causam difficulter dissolvi exis-

La primera aparece en el texto comentado 26 del quinto libro de los Físicos y en el texto comentado 1 de libro sexto de la misma obra. La segunda, en el ya mencionado libro quinto, texto comentado 22.

En efecto, cuando dice que los extremos de los contiguos se tocan y los extremos de los continuos son una misma cosa, Aristóteles no denota con esto una situación diferente de lo contiguo a lo continuo. Ambos, pues, tanto los continuos como los contiguos, se tocan y se manifiestan de manera consecuente –porque todo lo continuo es contiguo, y no lo contrario, según refiere Aristóteles en el libro cuarto de los Tópicos, capítulo 2. Pero, en la definición de lo continuo, dice que sólo la unión de las partes de éste hacen una sola cosa, dando a entender que aquello precisa lo contiguo que, a la vez, son los extremos.

Y es que si mentalmente se cortara lo contiguo en cuatro partes y, siguiendo con el proceso mental, se observara que se tocan los extremos de dos de las medias partes, se vería que dos se agrupan al mismo tiempo sin constituir una sola cosa. Y si se intentara unir una de las dos partes a la otra, al instante ambas se pararían espontáneamente, sin oponerse a separarse una de la otra, por no estar unidas mútuamente por ningún lazo, y sin que lo impida otra cosa –como alguna cola, o el vacío, o algo que se mueva con un movimiento infinitamente veloz, o el peso de las cosas divididas.

Si se hiciera la misma observación en los continuos, se descubriría lo opuesto. En efecto, el extremo de dos de aquellas cuatro partes, que están en medio, es el mismo –ya que puede decirse el principio de una y el final de otra es cualquier mitad de las mismas–, cosa que no ocurriría en los contiguos. Y si se intentara unir las partes del continuo –a pesar de no haber ningún inconveniente movimiento de infinita velocidad, o del vacío, o de cualquier otra cosa que pudiera ocurrir–, éstas se resistirían a conservar esta unión –pues las partes que ya se encuentran juntas están sujetas a menores inconvenientes que las separadas. De donde se deduce, según he comentado en varias ocasiones, que si dos tablas planas de la misma especie se juntasen sin un centro, al instante se unirían. Y cuando se intentase separarlas, pondrían resistencia a la separación. Y es que la oposición de las cosas planas, al ser, por ejemplo, levantadas perpendicularmente por el agua –que tiene forma plana–, no se produce a causa de la continuidad de la cosa que se levanta con el agua, sino que se origina para evitar el vacío o el movimiento repentino –conjurándose ésto cuando lo plano es alzado con gran fuerza. Por ello, cuando se levanta hacia arriba alguna cosa sumergida en un pozo, el agua, que se esparce por igual por todas partes, cede su sitio al aire –que se introduce entre el agua y la cosa que es arrastrada hacia arriba, como muy bien refiere, en sus comentarios editados en nuestros días, el Reverendo Padre Domingo de Soto.

Los injertos no se continúan en los árboles en los que son insertados.

Y para que no quede nada obscuro en lo que venimos diciendo, es preciso saber que el injerto en un árbol no es continuo con éste (por ejemplo, cuando obtenemos una púa de una rama y se introduce en la hendidura realizada en otro tronco, o cuando, ya que es parecido, con el mismo fin, se mete una semilla entre las cortezas de algún árbol), aunque haya un crecimiento de nuevas ramas. Además, las cosas que son de distintas especies no pueden constituirse con continuidad en una sola. Sin embargo, hay que creer que únicamente es el árbol que recibió el injerto el que ofrece alimento a éste. Y de la misma manera le ocurre a la tierra –que no se une más que a si misma.

Y así como vemos que un injerto que ha prendido se separa con dificultad del tronco patrón –porque tiene las raíces metidas en los espacios porosos de éste, y, se tendrían que romper mediante separación–, también todos los árboles y plantas se resisten a ser separadas del suelo donde están plantadas, aunque no sean continuas con éste. Y considero que, por la misma razón, la membrana de un hueso se separa con dificultad

timo, cùm ambo si eandem ultimam formam haberent, ut nonnulli opinantur, si sine medio hæsissent, continua dicenda essent.

Exemplo cognitionis quam habemus, de principiis rerum naturalium modus humanæ intellectionis exprimitur.

Sufficere, quæ scripta sunt, existimo, ad dilucidandum negotium hoc hucusque non exigua tenebra caliginosum: eoque dimisso, accingor exemplum illud scientiæ rerum naturalium adducere, ut promisi, quo & præcedentibus facilè noscetis, intellectiones fieri non rebus, quæ sciuntur, sui notionem inserentibus, sed tantùm aliis, ac diversis notis, ut Aristoteles primo Posteriorum, cap. 3. referebat. Exemplumque sit, notio illa famata, de qua in limine physicæ facultatis agitur. Tria esse principia rerum naturalium, materiam, formam, & privationem. In cujus cognitionem deventum est, non ipsis principiis sensu cognitis (nullum enim ex his, sensibus subjacet, cum substantia, duo priora sint, & modus ejusdem ultimum, quæ per accidens, & non per se sensibilia dicuntur) sed supposita quadam subjectione ipsis intellectis: ita enim ex nihilo nihil fieri, & à puncto in punctum lineam rectam ducere, & alia hujusmodi appellantur ab Aristotele primo Posteriorum, cap. 2. in vetusta interpretatione. Et in Paraphrasi Themistii, cap. quinto. Certè Philosophi antiqui adeò certam esse putaverunt subjectionem illam ex nihilo nihil fieri, ut cùm gigni nonnulla videbant, aliis rebus corruptis, nullam fidem sensibus, quibus id conspiciebant, adhibentes, existimabant generationes illas non esse nisi quasdam principiorum rerum, ex quibus omnia constabant, alias, ac alias transformationes, seu metamorphoses, nulla re deperdita, neque ulla acquisita, sed principiis illis aliter, ac aliter se habentibus. De quorum principiorum esse, innumeræ fuere opiniones, ut Aristoteles 1. Physicorum, & primo de Generatione & corruptione refert.

Quid ab Aristot. subjectio appelletur.

Opiniones antiquorum de numero principiorum entium naturalium.

Nonnulli unum tantùm esse credentes hoc, aliqui aquam, alii ignem, alii aliud existimantes. Alii plura specie diversa opinati sunt: numero certo quidem nonnulli distincta, sed non specie: alii non tantùm certo, sed indeterminato numero differre crediderunt, ut qui atomos, idest, insectilia nominata, principia rerum posuere. Credebant enim isti illa corpuscula etsi quanta essent, sectioni non obtemperatura, quòd elementa rerum essent, & ex quibus ipsæ constabant, & quòd si divisionem paterentur infinitam, in nihilum redigenda essent, vel in indivisibile, quorum utrumque impossibile existimabant: nam adeò arduum erat apud illos aliquid in nihilum finiri, ut ex nihilo nihil fieri. Si enim possent, quæ sunt in nihilum redigi, dicebant illi nihil obstaret, cum mundus iste inferior, qui sub Lunæ cavo continetur, partes finitas, ac corruptioni obnoxias habeat, si in nihilum redigerentur, ipsum continua anihilatione finiri. In indivisibile terminari res sectas, etiam impossibile existimabant, quod ex non quantis quanta conflari non possent, modo res omnes quantas noscimus, ideòque sectionem in aliquas partes non ultra secabiles terminabant, illasque appellatas, ut dixi, atomos, quæ in radiis solaribus conspiciuntur, principia rerum esse, ut certum crediderunt. Et ex universis Physicis, qui relata commenti sunt, nonnulli non alterationem, neque affectionem ullam corporum fieri qualitatibus ullis distinctis à principiis ipsis permisserunt. Calidum enim & frigidum non nisi principia ipsa aliter, vel ali-

Philosophos aliquos fuisse, quod nec alterationem pro novæ qualitatis generationem fieri credidere.

–ya que si ambas cosas tuvieran la misma forma en el extremo, habría que denominarlas continuas cuando se adhirieran sin nada en el centro.

[VIII. – SOBRE LOS PRINCIPIOS DE LAS COSAS].

Con el ejemplo del conocimiento que tenemos sobre los principios de las cosas naturales, se explica el modo de la intelección humana.

Creo que, con lo escrito hasta ahora, es suficiente para dilucidar el tema tan obscuro, y de gran dificultad, que hemos venido tratando. Dejándolo ya de lado, me limito a presentar el ejemplo del conocimiento de las cosas naturales. Con éste, y con los precedentes, se podrá entender con facilidad que la intelección no se produce en cosas que se saben, al ofrecer su conocimiento, sino en otras conocidas y diferentes –según ha referido Aristóteles en el libro primero, capítulo 3, de los Analíticos Posteriores. Y el ejemplo es el del conocimiento del que se trata en la introducción del estudio sobre la facultad de la Física.

Tres son los principios de las cosas naturales: la materia, la forma y la privación. Se llegó a su conocimiento al ser inteligidos por ciertas suposiciones, y no por haber sido conocidos éstos con los sentidos (pues ninguno de aquellos subyace en ellos, ya que los dos primeros se manifiestan como substancia y el último como un modo de ésta –por lo que se dice que son sensibles por si, y no por accidente).

A qué denomina Aristóteles "suposición".

En efecto, según antiguas interpretaciones "de la nada no adviene nada" y "desde un punto a otro punto se traza una línea recta". A éstos, y a otros del mismo tipo, les denomina "supuestos" Aristóteles en el libro primero, capítulo 2, de los Analíticos Posteriores, así como en el capítulo quinto de la paráfrasis de Temistio[12]. Sin duda, los filósofos antiguos creyeron que era cierta la suposición "nada se hace de la nada", aún cuando vieran que, habiéndose corrompido cosas, se producían algunas otras. Y sin dar crédito a los sentidos, con los que observaban todo esto, consideraron que aquellas generaciones no eran sino ciertos principios de las cosas, admitiendo, además, la composición de las mismas, y las metamorfosis y otras transformaciones, como una u otra manera de manifestarse los principios. Y, sobre éstos, hubo muchísimas opiniones –tal como refiere Aristóteles en L Physicorum y en el primero de De Generatione et Corruptione.

12. Comentarista de Platón y sobre todo de Aristóteles, con influencias estoicas y hasta cínicas. Doctrinalmente puede considerarse un ecléctico, tendente a conciliar platonismo y aristotelismo (con predominio del primero en metafísica); y a platonismo, aristotelismo, estoicismo y cinismo, en cuestiones de ética. La presencia de sus comentarios se detecta en otros comentaristas medievales.

Opiniones de los antiguos sobre el número de principios de los entes naturales.

Algunos creyeron que sólo existía uno –para unos, el agua; para otros, el fuego; incluso para otros más, otra cosa. También hubo quienes opinaron que muchas cosas de especie diferente –algunos que distintas por cierto número, pero no por la especie; otros creyeron que diferían no sólo por un cierto número, sino por un indeterminado número.

Estos últimos, junto con otros, establecieron los principios de las cosas en los átomos –es decir, los denominados indivisibles. Y creyeron que estos corpúsculos, aunque pudiesen ser extensos, no podían dividirse –ya que eran el fundamento de las cosas, con los que éstas estaban compuestas–, y que si sufrían una infinita división volverían a la nada o a lo indivisible. Pero consideraban imposible una u otra cosa, porque, según ellos, era tan difícil que algo acabara en nada, así como que "de la nada no adviene nada", añadiendo que, en el caso de poder hacer regresar algo a la nada, no habría ningún impedimento, porque este mundo inferior, situado bajo la luna menguante, tiene partes finitas y sujetas a corrupción –y si se las hiciera volver a la nada, éste acabaría en una continua anihilación.

También consideraban imposible que lo divisible terminara en lo indivisible, ya que las cosas extensas no podrían componerse de algo no extenso. Ni más ni menos, como todo lo que conocemos extenso, y de ahí que delimitaran la división a algunas partes, y no a las indivisibles –denominadas átomos, que se observan en los rayos solares, a las que consideraban el principio de todas las cosas.

Hubo algunos filósofos que creyeron que la alteración no se producía por la generación de una nueva propiedad.

Pero, de entre todos los físicos que comentaron lo relatado, algunos no aceptaron que se produjera ninguna alteración, ni afección, en los cuerpos por la acción de propiedades diferentes a los mismos principios. En efecto, pensaban que lo caliente y lo frío no eran diferentes a sus principios

aliter habentia existimaverunt esse, ut diaphanum, quod pluri vacuo constabat, opacum, quod pauciore (vacuum enim in rebus admittebant) quin corpuscula illa quibusdam vacuis mediis componere universas res existimabant.

Physicorum nonnulli vacuum esse admiserunt.

Arist. opinio de principiis rerum naturalium.

Relatis Physicis posterior Aristoteles alienum à veritate existimans, ignem, & aquam, ac omnia entia eadem substantia participia esse, ac modis quibusdam tantùm differre: etiam subjectionem illam ex nihilo nihil fieri moderans, corruptionem entium credidit fieri non per abolitionem omnimodam entis corrupti, sed deperditione tantùm potioris partis essentialis ejusdem. Opinatus quidem est, universa corpora corruptibilia ex duplici constare parte essentiali, alteram quarum materiam appellavit, aliam formam dixit, quæ penetrativè, & simul esse possent: materiam subjectum aptum recipere quasvis formas, opinans esse, ut cera, omnibus figuris subjicitur: formam, quæ dat esse rei, & conservat rem in esse, diffinivit. Cum ergo res gignuntur, aliquid novi, quod numquam præfuit, acquiri existimavit, formam scilicet, & aliud ex re, quæ corrumpitur ad novæ generationem assumi, putà materiam. Et hoc commento universa, quæ gignuntur, entia, verè dicenda nova asseruit: quoniam generationis terminus, totum compositum, quod numquam præfuit, est. Et quæcumque corrumpuntur, verè corrupta etiam dicenda credidit, cum compositum desinat, quòd erat, esse: quibus compatitur, ex nihilo nihil fieri, verum esse. Nihil enim simpliciter non vocat ens, quod esse desivit, ex quo aliud genitum est, sed quoquomodo ens, quòd materia rei corruptæ transivit in materiam rei de novo genitæ. Et quodvis corruptum non in nihilum verti dicit, cùm cujusvis corrupti materia maneat, hanc enim perpetuam, incorruptibilem, ac ingencrabilem esse, ut certissimum credidit Aristoteles.

Hippocratis sententia de principiis rerum naturalium.

Hippocrates medicus, prior multò Aristotele, in primo libro, quem de humana natura inscripsit, postquam retulit Philosophorum, qui eum præcessere, de rerum naturalium principiis opiniones, omnibus usque in sua tempora asseverantibus, unum esse rerum principium, aliis ignem, aliis aërem, aliis aquam, aliis terram dicentibus id esse, universos increpat, quòd diversis verbis eandem sententiam protulerint, eodemque in genere medio usi, diversam conclusionem collegerint. Medium antiquorum, etsi non satis sit explicitum ab Hyppocrate, scimus esse, quem retulimus, cum, quo fulciebatur aliorum Physicorum opinio, dixerimus.

Experimentis.

Et quantum intelligere possum, ipse à præcedentium opinione abhorruit, experimentis, quibus Physici quàm maximè inniti tenentur, convictus. Verùm an Aristotelis commentum inciderit, conficiendi res naturales ex materia & forma, an quid adversum senserit, mox dicam, priùs unico experimento ejusdem ducto, & explicito, quo explosisse Hyppocrates existimavit veterum sententias attestantium ex uno ente non distincto substantia ab aliis, sed tantùm numero, omnia constare. Illud hoc erat, si omnia unum essent, homo non doleret. Id libro citato iis verbis retulit: [Mea verò est sententia, si unum sit homo, nullo unquam dolore afficiatur, neque enim esset à quo doleret, ubi unum tantùm foret. Quòd si doleret, etiam necessariò unum quoque medicamentum esset. At verò multa ha-

Ratio Hippocratis qua probat omnia nõ esse unum.

–y que se manifestaban como, por ejemplo, lo diáfano –formado por abundante vacío– o lo opaco –con menor cantidad de aquél.

Algunos físicos admitieron la existencia del vacío.

Admitían, pues, el vacío en las cosas, creyendo que aquellos corpúsculos –los átomos–, con algunos vacíos intercalados, componían todas éstas.

Opinión de Aristóteles sobre los principios de las cosas naturales.

Aristóteles, que fue posterior a los mencionados físicos, consideraba que era verdad que el fuego, el agua, y todos los entes, eran partícipes de la misma substancia, diferenciándose únicamente en ciertos modos. Incluso moderaba la suposición "de la nada no adviene nada". Además, creyó que la corrupción de los entes no se producía por la supresión total del ente corrupto, sino sólo por la pérdida de una buena parte de la esencia de éste. Opinó que todos los cuerpos corruptibles constaban de una doble parte esencial –llamando "materia" a una y "forma" a la otra–, y afirmando que ambas podían estar, a la vez, en el interior de éstos. También dijo que la materia era un sujeto apto para recibir cualquier forma –al igual que la cera, que puede ser moldeada con toda clase de formas. Definió a la forma como lo que da el ser a la cosa y conserva la cosa en el ser. Así pues, pensó que, cuando surgían las cosas, se alcanzaba algo que jamás existió antes –esto es, la forma. Asimismo, que siempre se toma, para la nueva generación, la materia de la cosa que se corrompe. Aseguró que todos los entes que se crean deben, en realidad, denominarse nuevos, ya que el fin de la generación es todo compuesto que nunca existió. Creyó, también, que cualquier cosa que se corrompa debe denominarse corrupta, ya que deja de ser el compuesto que era –y, en esto, está de acuerdo que es verdad que "de la nada no adviene nada".

En efecto, no llamó "nada", simplemente, al ente que dejó de existir –y del que ha sido producido otro–, sino, de alguna manera, al ente cuya materia pasó de la cosa corrupta a la materia de la cosa creada de nuevo. Y dijo que cualquier cosa corrupta no pasa a "nada", puesto que la materia de la cosa corrompida permanece, dando por muy seguro que la materia era eterna, incorruptible y generable.

Opinión de Hipócrates sobre los principios naturales.

El médico Hipócrates, muy anterior a Aristóteles, increpa, en su primer libro sobre la naturaleza humana, a todos los filósofos que le precedieron –ya que ellos, al opinar sobre los principios de las cosas naturales, se decantaban, según su entendimiento, por el fuego, o por el agua, o por el aire, o por la tierra, sirviéndose del mismo método deductivo. Y es que, con diferentes palabras, llegaron a la misma conclusión, y, apoyándose en un único método, dedujeron términos diferentes. Aunque Hipócrates no fue muy concreto en su explicación, sabemos que el método de los antiguos era el que ya explicamos cuando dijimos en qué se basaba la opinión de los restantes físicos.

Experimentos.

Y, por lo que yo alcanzo a entender, éste se alejó de la opinión de los que le precedieron, porque llegó a su propio convencimiento mediante los experimentos en los que los físicos están, en principio, obligados a apoyarse.

De inmediato voy a explicar si, realmente, la opinión de Aristóteles incidió sobre que las cosas naturales están compuestas de materia y de forma, o si pensó algo diferente u opuesto. Pero antes hay que presentar, y comentar, un sólo experimento –con el que Hipócrates consideró poder rechazar las opiniones de los antiguos, que afirmaban que todas las cosas constan de un único ente no diferente de otros por la substancia, sino sólo por el número.

Razonamiento con el que Hipócrates prueba que el todo no es una sola cosa.

Lo explicó, en el ya citado libro, con las siguientes palabras: "Mi opinión, realmente, es que si el hombre fuera una sola cosa, nunca estaría afligido por ningún dolor, porque, al ser una sola cosa, no habría por qué dolerse. Y si se doliese, sería suficiente un sólo medicamento para todo. Por el contrario,

bentur, quia multa in corpore insunt, quæ cum præter naturam à se mutuò calefiunt, aut refrigerantur, aut siccescunt, aut humescunt, morbos pariunt, ex quo multæ sunt morborum formæ, & multæ quoque illorum curationes.] Quod experimentum vim grandem habere adversus illos antiquos Philosophos, & quosvis alios in propatulo est. Nam cum dolor non ex alio ortum trahat, quàm ex aliqua indecenti affectione inducta in rem patientem dolorem: si homo, ac cætera entia substantiam impassibilem, ac incorruptibilem haberent, non esset unde dolor, neque delicia illis inferri posset. Consequentiam bonam esse, ratio probat. Si enim indecens, ac nocuum non inferretur rei, quæ dolorem patitur, quia incorruptibilis ipsa est, ergo vel utile, vel nihil. Si utile, absurdum, & ab omni existimatione alienissimum esset, rem, cui infertur, dolere, ac malè habere: cùm potiùs delectari, & mulceri rem, esset veritati conformius. Si nihil, non est unde plus dolor, quàm delicia inferentur. Incolumi enim, ac omninò invariata manente re, nulla signari potest causa doloris, aut deliciæ: propinquitas enim, vel distantia rei convenientis aut disconvenientis, sufficere non possent. Quid enim rei interesset amicum, vel inimicum appropinquare, vel distare, si neque propinquitate soveri ab amico, neque distantia detrimentum pati valeret, & è converso inimico eventurum erat? Si enim alterari accidentibus incorruptibile illud principium entium testatus quis fuisset, atque ob horum affectiones aliàs, vel aliàs dolere, vel gaudere; quæ sentiunt, dicerentur: nihil sufficiens retulisse, vel ex hoc patet, quòd qui sensiturus est, nihil commodi neque incommodi ex illis affectionibus sit passurus: cum ipse in sua essentia invariabilis sit mansurus, nisi accidentibus, quæ gignuntur & corrumpuntur, tribueretur vis sensifica: eadem privatis substantiis & primis rerum principiis, quod quantum enormitatis habeat, nemo non scit.

Galenus minus benè sententiam Hippoc. primo de natura humana exposuit.

Placuit hanc rationem exprimere, quòd Galenus hujus loci expositor parum eam discussit. Et alteram Hippocratis consequentiam etiam bonam esse, monstrare indecens non est. Illa erat, quòd si doleret, etiam necessariò unum quoque medicamentum esset. At verò multa haberi conspicimus. Colligi sufficienter ex antecedente illo, consequens illud, ratio hæc probat. Si entia, ut antiqui opinabantur, unica dumtaxat substantia, ut dixi, participia essent, jam quòd affici possent, & hanc suorum accidentium corruptionem, ac generationem sensissent ipsa, quod impossibile esse probavimus, sola medela distemperiei indigerent: sed eventus testantur ex abundantia humorum calidorum, frigidorum, humidorum, & siccorum, ac ex simplicibus distemperiebus innumeros fermè morbos conflari, quosdam compositionis, qua indigent aliquæ formæ, ut in suo esse asserventur, alii complexionis, ergo falsum asseruisse opinantes decenter monstratum est. Restat aliter probare consequentiæ illius bonitatem, si dolerent entia, quæ unum essent, quòd tantùm unica medela distemperiei indiguissent. Et hanc hoc modo probo. Si cujusvis entis nihil aliud nisi temperies quædam amitti posset, ergo ens ad sui medelam tantùm reductore in propriam temperiem indiguisset. Hæc consequentia bona est, cùm in genere non plura possint esse remedia, quàm mor-

como el hombre es muchas cosas –ya que en el cuerpo hay muchas que, más allá de su naturaleza, cuando se calientan, o se enfrían, o se secan, o se humedecen, originan enfermedades–, son necesarios muchos remedios para muchas clases de enfermedad".

A la vista de todos está que esta prueba tiene una gran fuerza contra la opinión de los filósofos antiguos y cualesquiera otros. El dolor se produce cuando alguna afección inconveniente se ha introducido en la cosa que lo padece. Si el hombre, y los demás entes, tuvieran una substancia impasible e incorruptible, no habría donde inferir el dolor o la alegría. El razonamiento demuestra que la consecuencia es correcta.

Y si no se pudiera inferir daño a la cosa sujeto del dolor, por ser incorruptible, resultaría que, entonces, sería, o no, útil. Si lo primero –que sí–, resultaría absurdo y ajeno a cualquier consideración sobre que la cosa se doliera o sufriera un mal, ya que sería más exacto decir que la cosa se recrearía o se deleitaría. Si lo segundo –que no–, no habría donde inferir el dolor o la alegría. Y es que si la cosa permaneciera incólume e invariable, no habría manera de señalar ninguna causa para lo doloroso o lo alegre –ya que no sería suficiente la proximidad o el distanciamiento de lo que fuera, o no, conveniente. En efecto, ¿qué cosa buscada o evitada interesaría que se aproximara o se alejara, si ni la proximidad de lo que se busca, ni su distanciamiento, puede favorecer o perjudicar?

Si alguien hubiera afirmado que aquel principio incorruptible se alteraba con los accidentes, se diría que las cosas sienten por las afecciones de éstos –unas veces dolor, otras alegría. Incluso, por esto, queda patente que no se ha explicado nada suficientemente, porque, el que sintiera, no padecería ningún daño ni provecho por las afecciones –ya que permanecería invariable en su esencia, salvo que se atribuyera una facultad sensitiva a los accidentes que se crean y se corrompen. Pero, todos sabemos qué irregularidad se presentaría si se privara de esta facultad sensitiva a las substancias y a los primeros principios de las cosas.

Galeno explicó mucho peor la opinión de Hipócrates sobre la naturaleza de las cosas.

Me ha parecido oportuno explicar el anterior razonamiento, ya que Galeno, comentarista de este pasaje, lo aclaró poco. Y no hay inconveniente en demostrar que la otra consecuencia de Hipócrates –por la que afirmó que, de tener dolor, sería necesario y suficiente un sólo medicamento– también resultaba útil. Pero, observamos que se manifiestan muchos. Así, el razonamiento demuestra que del antecedente se deduce el consecuente.

Si, en opinión de los antiguos, los entes fueran partícipes sólo de una sola substancia, resultaría, entonces, que éstos, ya que podrían ser afectados, sentirían la corrupción y generación de sus accidentes, precisando una sola medicina para cualquier afección –cosa que se ha demostrado imposible. Además, los hechos atestiguan que existen innumerables enfermedades por el exceso de humores –cálidos, fríos, humedos y secos– o por el simple desequilibrio del compuesto o de la unión que unas u otras formas necesitan. Pór lo tanto, queda explicado todo convenientemente a los que pudieran opinar que se había aseverado falsamente.

Sólo queda por demostrar, de otra manera, la bondad de la consecuencia. Si los entes fueran una sola cosa, ¿por qué, cuando sintieran dolor, sólo precisarían un solo medicamento para el desequilibrio? Paso a demostrarlo de la manera siguiente. Si en cualquier ente sólo se pudiera alterar determinado desequilibrio, y no otra cosa, éste, entonces, precisaría para su remedio en su propio equilibrio de un único restaurador. Esta consecuencia es aceptable, ya que no pueden existir más remedios que enfermedades.

morbi: sed eventus, ut dixi, probant esse innumera remedia, ergo innumeri morbi sunt: multitudoque morborum non aliundè trahere ortum potest, quàm ex hoc, quòd homo, & cætera viventia pluribus incommodis sunt exposita, tam compositionis, quàm unitatis, & complexionis illorum quovis paratis ipsis corrumpi: ergo illud, quod erant non impassibile, ac incorruptibile existimari poterat. Quin cùm adeò diversis morbis & incommodis viventia corripi videamus, & contrariis remediis quædam benè habere, alia perperam, ex substantiis diversis constitui, non à vero deviare meritò censendum esse. Has quidem omnes substantias (quæ mixtæ sunt) ex igne, aëre, aqua, & terra conflari docens Hyppocrates, etsi non adeò planis verbis, ut nos expressit.

An Hippocratis visum elementa ex materia & forma constare, an aliter senserit.

Sed nec his dictis intelligi potest, an cum Aristotele sentiat ipse constituens entia universa ex materia, & forma, an aliud sit opinatus, ob idque quod assequor de hac re exarare non gravor, promissi enim parum ante id me facturum. Primò quidem quantum callere valeo ex iis, quæ in Hippocratis commentariis reperi, mutuò elementa corrumpi, generarique ex seipsis, ipsum putasse mihi certum est: verùm an cùm hæc gignuntur, alterum essentiale tantùm acquirant, putà formam, aliud ex corrupto suffurentur, materiam scilicet, non adhuc eundem voluisse mihi compertum est. Neque enim ulla ratio Aristotelis adeò cogit asserere esse in simplicibus illa duo principia materiam & formam, ut si oppositum opinari velit, non plus fidei illi adverso invento adhiberi possit, quàm Aristotelis placito. Si enim quis opinaretur entia universa mixta constitui ex elementis mutuò inter se agentibus, ac reprimentibus supremas suas qualitates, donec temperies ea resultet, qualis pro forma mixti prærequiritur, quæ sine hac non asservatur, & ipsa corrupta, si contigerit aliam temperiem dignam alterius misti forma gigni, cui succedat alia misti forma addita elementis, quæ relicta sunt, ex prioris formæ corruptione (ut prior fuerat) aliud novum mistum fieri: si verò non acciderit præfatam temperiem produci, elementa sejungi, & versus propria loca tendere sine ullius misti nova generatione credatur, nihil hucusque indoctè dictum esse existimabitur. Si enim quam maximè inconvenire crediderint aliqui corrumpi ens, & ex eo nihil gigni, ut in præcedenti eventu retuli, duobus facere satis existimabo. Primò, quòd illud non sit perpetuò verum, nisi cùm elementa corrumpuntur. Secundò etiam, quòd illa assertio denominativè vera sit, etsi non semper formaliter. Verè enim dici potest, quatuor elementa acquisiverunt proprias denominationes, quas amisserant, cùm ex ligno putrefacto, elementa constituentia eum dissoluta sunt, & in nativa loca tenderunt: quia forma misti oppressa erant, & compositum nomenclaturam misti sortiebatur, elementorum nominibus sub silentio prætaritis, & post misti corruptionem cuivis, ut dixi, proprium nomen supcrest.

Utrum elementa ex prima materia & forma constent, an non?

Et ultra præfata, quæ Aristotelis dogmatibus non adversantur, imò adeò vera, ut physicam demonstrationem habeant, de qua alibi, si quis hoc jam Aristotelico placito palàm contrarium protulisset, ipsa elementa cùm simplicia sint, & nullam compositionem ex partibus essentialibus admittant, corrumpi, nulla materia relicta, quòd simpli-

cia

Pero los resultados, tal como ya he dicho, demuestran que existen incontables remedios porque hay innumerables enfermedades. Y esta gran cantidad de dolencias no pueden surgir de otra parte más que porque el hombre y los restantes seres vivientes están expuestos a muchos males –tanto de composición como de unidad y agrupación– preparados para corromper a cualquiera. Y puesto que observamos que los seres vivos se ven afectados por tan diversas enfermedades y males, habrá que pensar, con razón, que no era falso que determinados remedios, constituidos por substancias diversas, iban, según los casos, bien o mal. Hipócrates creyó, sin duda, que todas estas substancias (resultantes de mezclas) estaban compuestas –según explicó, aunque no con palabras tan claras– por fuego, aire, agua y tierra.

Sobre si Hipócrates creyó que los elementos estaban compuestos de materia y de forma, o si pensó otra cosa.

Pero, por lo dicho, tampoco se puede entender si Hipócrates pensó, con Aristóteles, que todos los entes están constituidos de materia y de forma, o si opinó otra cosa. Creo que no me sentiré abrumado por aclarar este tema –y que he prometido hacerlo con toda nitidez. Primero, porque, por todo cuanto puedo saber de lo que he encontrado en los comentarios de Hipócrates, entiendo que es verdad que éste pensó que los elementos se corrompen mútuamente y que se generan por sí mismos. Aunque, aún no he descubierto si este físico insigne quiso apreciar que cuando los elementos se generan adquieren únicamente la forma como cosa esencial, sacando la materia de lo corrupto. Pero es que tampoco ninguna razón de Aristóteles obliga a afirmar que los dos principios –la materia y la forma– están en las cosas simples –de manera que si se quisiera opinar lo contrario, no se pudiera dar más crédito al dictamen que a la propia sentencia del filósofo. Y si alguien adujera que todos los entes están compuestos de elementos que actúan mútuamente entre si, y que no manifiestan sus últimas propiedades hasta el momento en que se produce la forma del compuesto, habrá que considerar que, una vez corrompida ésta, se daría otra composición, generando otra nueva forma. Y a ésta sucedería otra forma compuesta, añadida a los elementos que fueran quedando, y se produciría otro nuevo compuesto por la corrupción de la forma anterior.

Pero, de no acaecer la mencionada composición, los elementos se separarían y, posiblemente, volverían a su lugar sin una nueva generación del compuesto.

Pienso que, hasta el momento, no se ha dicho nada indoctamente.

Si algunos adujeran, aunque de manera inconveniente, que el ente se corrompe y que, de él, no se genera nada, considero suficiente alegar dos cosas más.

Primero, que lo dicho no sea una verdad eterna –salvo cuando se corrompen los elementos. Segundo, que la aserción sea verdad denominativamente, aunque no lo sea siempre formalmente. Y es que, en verdad, puede decirse que los cuatro elementos adquieren las denominaciones propias que habían perdido –cuando, por ejemplo, los elementos que constituyen un leño putrefacto se han separado de éste, regresando a sus lugares de origen –puesto que han sido contenidos en la forma de la mezcla. El compuesto comparte la nomenclatura de la mixtura, sin que se mencionen los nombres de los elementos. Y después de la corrupción de cualquier mezcla, es suficiente, como ya he dicho, el propio nombre.

Sobre si los elementos constan, o no, de materia prima y de forma.

Además de lo que se ha mencionado –que no se opone a los dogmas de Aristóteles; más aún, es tan verdadero que tiene demostración física, de lo que trataremos en otro lugar–, si alguien se manifestara claramente opuesto a la opinión aristotélica, diciendo que los elementos, aunque sean simples y no admitan ninguna composición de partes esenciales, se corrompen sin dejar ninguna materia

cia non eam compositionem patiantur, quam mista tolerare diximus, & gignuntur etiam, neque ulla materia supposita, quid ab his, qui tantùm physicis rationibus innituntur, falsum dictum putabitur? Porrò nihil: quin rationi conformius hoc, quàm illus materiæ primæ fictæ existentia. Et ut pateat, quod istorum decretorum veritati conformius est, an Aristotelis, referentis non tantùm mista constitui ex elementis, & formis mistorum superadditis elementis, sed, & simplicia ipsa etiam duplices partes essentiales habere, materiam, quam primam dicunt, & formam elementi, vel quòd tantùm mista verè constituantur ex materia, putà ex elementis, & forma misti superaddita illis, & quòd elementa nullam compositionem patiantur, sed ipsa tantum sint entia citra omnem materiæ, & formæ miscellam seipsis existentia, ut Hippocrates existimasse videtur, fundamenta potiora utriusque opinionis ducentur, ut per eorundem collationem, quæ veritati conformior sit, quantum spectat ad physicas rationes, appareat.

Aristot. ratio, qua probat materiam primam esse.

Aristotelis sententia primo Physicorum text. comment. 69. potiorem rationem ad suadendum simplicia elementa ex materia, & forma constitui, suppeditabit, hæc est, quòd materia sui indicium exhibuerit per analogiam, quæ etsi diversimodè explicatur, nos sequamur illos, qui addunt dictioni per analogiam, dictionem ad formam, quod hoc modo faciliùs referenda percipientur. Inquiunt enim materiam intelligi, ente, quod de novo fit, cognito. Quod nullo modo accidere posse putabant, nisi alicui enti inesset forma de novo genita, aliàs enim frustra inductæ præviæ dispositiones in ens, quod corrumpitur, fuissent, nisi formæ inducendæ contulissent. Sed si illi prosunt, ac prædisponunt passum ad novi entis generationem, necessariò fatendum est, corrupti aliquid manere asservans dispositiones illas prærequisitas ad novi entis constitutionem: quod cum nihil sensibile sit, restat aliquid insensibile esse, quod materiam primam dicebant. De qua Aristoteles 7. Metaphysic. text. comment. octavi referebat materiam non esse quid, neque quantum, neque aliquid aliorum generum prædicamentorum.

Experimentis quoque probatur materiam primam esse.

Idem isti roborabant experimento perquam noto, quòd multa accidentia rerum corruptarum conspiciuntur in rebus de novo genitis. Cicatrices enim, & faciei figuræ eædem manent in cadavere, quæ præfuerunt in vivente. Calor etiam, qui in stupa sentiebatur, dum calere ab igne incipiebat, in igne genito ex stupa percipitur. Sed nisi aliquid rei præteritæ in rem novam maneret, ut subjectum eorum accidentium, quæ post novæ generationem percipiuntur, sequeretur transire ipsa ex subjecto præterito, quòd esse desivit, in rem præsentem, quæ esse incœpit, quod impossibile naturalitèr existimatur, accidentibus non migrantibus à subjectis, quibus insunt: linquitur, ergo materiam, quæ in ente præterito fuit, & enti novo successit, confitendam necessariò esse, quam isti primam appellant, quia ea non ex alia componitur, & sic eadem nulla prior.

Similitudine rerum artificialium ad naturales materiæ primæ existentia cognoscitur ut aiunt, qui eam finxert.

Per collationem materiæ rerum artificialium ad res naturales, non tantùm intelligi materiam primam, sed esse illam probari existimabant. Quia cum unicam materiam subesse pluribus formis artificialibus experiebantur (æs enim, aurum, & ar-

gen-

–ya que las cosas simples no permiten la composición que toleran las compuestas– y se generan, incluso, sin ninguna supuesta materia, ¿por qué se va a pensar que es falso lo que dicen quienes se apoyan sólo en razonamientos físicos? Y es que no hay nada que esté más de acuerdo con la razón, que la existencia de la supuesta materia prima.

Y para que quede más claro lo que de estas opiniones está más conforme con la verdad o de lo que refiere Aristóteles, que no sólo los compuestos están constituidos por los elementos, sobreañadidos éstos a las formas de aquellos, sino que también los simples tienen dos partes esenciales –la materia prima y la forma del elemento–, o que únicamente los compuestos están constituidos, realmente, por la materia –esto es, por los elementos y por la forma del compuesto sobreañadida a aquellos–, o que los elementos no padecen ninguna composición, sino que son sólo entes sin materia –y que existen sin forma–, como parece que opinó Hipócrates, se aportarán, también, los mejores fundamentos de una u otra opinión, para que, con su exposición, aparezca lo que sea más conforme con la verdad en todo lo que se refiera a razonamientos físicos.

Argumento de Aristóteles con el que se demuestra que existe la materia prima.

La opinión de Aristóteles –libro primero De Physicorum, texto comentado 69– será el mejor argumento para convencer sobre que los elementos simples están compuestos por la materia y la forma –esto es, que la materia mostrará su indicio por analogía. Referente a esto último, aunque se explica de diversas maneras, nosotros seguiremos a los que usan la dicción "según la forma", ya que consideramos que se entenderá más fácilmente lo que se va a decir, que si empleamos la dicción "por analogía".

Dicen, pues, que se intelige la materia cuando ha sido inteligido el ente que se manifiesta nuevo, aunque piensen que esto no puede ocurrir, a no ser que en algún ente se encuentre la forma generada de lo nuevo, por haber sido inducidas inútilmente (de no ser atribuidas a la forma que ha de ser inducida) disposiciones previas en el ente que se corrompe. Pero si le sirven de algo y le muestran el paso a la generación del nuevo ente, por fuerza se ha de confesar que algo de lo corrupto permanece conservando las disposiciones requeridas para que se constituya el nuevo ente. Y éste, ya que no es sensible, resulta ser algo insensible –a lo que denominan materia primera. Aristóteles, en De Metaphysica 7, texto comentado octavo, decía, acerca de ésta, que la materia no es "qué", ni "cuánto", ni alguna de las otras clases de los predicamentos.

También se demuestra con experimentos que existe la materia prima.

Con un experimento se demuestra lo mismo, o sea: que se conoce por qué muchos accidentes de las cosas corruptas se observan en las cosas nacidas de nuevo. En efecto, las mismas cicatrices que antes estuvieron en el ser viviente permanecen en la faz del cadáver de éste. También el calor que se sentía en la estopa, es percibido en el fuego percibido por ésta –mientras empezaba a calentarse. Pero, si no permaneciera algo de la cosa anterior en la nueva –como sujeto de los accidentes que, después, se perciben en la generación de ésta–, se deduciría, también, que pasa del sujeto pasado, que dejó de existir, a la cosa presente que empieza a ser, porque se considera naturalmente imposible que los accidentes no emigren de los sujetos en los que están. Por consiguiente, resulta que la materia que estuvo en el ente pasado, y se sucedió en el nuevo, es lo que algunos denominan primera –ya que ésta no se compone de otra, y, así, ninguna es la misma que la primera.

Según afirman quienes supusieron la materia prima, se conoce la existencia de ésta por la semejanza de las cosas artificiales con las naturales.

Mediante la confrontación de la materia de las cosas artificiales con las naturales, no sólo se intelige la materia prima, sino que se creyó que, con ello, se demostraba su existencia –ya que se experimentaba que una única materia subyacía en las abundantes formas artificiales (porque se vió que el bronce, el oro, la plata,

gentum, & multa alia metalla, diversis formis subjici succesſivè videbant, & lignum idem diſtinctas artificum formas pati, & in unica cera mille induci figuras conſpiciebant) inſerebant ſic ex rerum materia entia diverſa fieri per aliarum, ac aliarum formarum ſubſtantialium acquiſitionem, malebantque dicere elementa prima ex his duabus partibus eſſentialibus conſtitui, quàm in unum duorum ſibi impoſſibilium incidere, in quorum alterum neceſſariò cadere ſciebant, qui hanc compoſitionem entis corruptibilis negaſſent: Primum erat, confitentibus generationem, & corruptionem, entia per corruptionem in nihilum redigenda, cùm nihil eorum maneret, non enim materia, neque forma præteriti, ergo nihil (ſolæ enim entis hæ partes eſſe poſſunt) & entium generationem ex nihilo fieri, quia nulla materia ſuppoſita: aut ſi ipſa entia corrumpi, & generari negaſſent, ignis ſubſtantiam non differre ab aquæ ſubſtantia, & aëris ſubſtantiam à terræ ſubſtantia, & univerſorum entium inter ſe, tám viventium, quàm non viventium nullam ſubſtantiæ differentiam eſſe.

Rationibus probatur primam materiam entibus non ineſſe.

Hæc fuere præcipuè rationes, quibus materiam induxerunt in entium compoſitionem, quas ſolvere, & nonnullas adducere, quibus materiæ primæ exiſtentia confutetur, ſufficere videbuntur ad eam abolendam, & tunc maximè, cùm ſine ejuſdem præſentia generationes, ac corruptiones fieri poſſe oſtenderimus. Id ergo in primis aggrediamur, hanc concluſionem in medium ducentes.

Concluſio contraria ſententiæ Ariſt. de exiſtentia prima materiæ.

Elementa in totum corrumpuntur per actionem eorum, quæ inducunt contrarias diſpoſitiones ſuæ conſervationi, & de novo gignuntur inibi, ubi alia corrupta fuere, citra ullius materiæ exiſtentiam. Quæ concluſio hac ratione primò fulcitur. Si adverſi opinantur quam maximè inconvenire ex nihilo nihil fieri, ideoque coguntur materiam fingere, quæ ſit ſubjectum formæ, quæ inducitur cur ipſam formam fingunt de novo factam, cum in ejus compoſitionem nihil entis, quod præfuit ingrediatur? Nam materia nullum eſſe præbet formæ, immò è contra ii, qui machinantur materiæ exiſtentiam, eam ſuum eſſe recipere à forma exiſtimant. Ut ergo formam de novo factam iſti autumant gigni citra ullius entis præteriti ingreſſum in ejus compoſitionem, quid inconveniet opinari, ignem, & aquam, terram, & aërem de novo fieri, nulla materia ficta parte eorum, ſed ipſis nuncupatis, ac exiſtentibus elementis ſine ullius materiæ, & formæ compoſitione de novo genitis? Gigni enim dicentur, non ex hoc, quòd materiam, ex qua fiant, ſupponant (ut adverſi credidere) ſed ob id, quòd ens aliquod priùs corrumpi, quàm ipſa genita ſint, prærequirant.

Solvitur dubium quod inſurgere poſſet nobis aſſerentibus non eſſe primam materiam.

Et ſi quæras quod emolumentum adipiſcitur ens de novo genitum, ex præteriti corruptione, ſi præteriti materia in hujus novi conſtitutionem non ingreditur. Dicam univerſæ naturæ inſtitutum cuſtodire, ac obſervare: quæ non immeritò aliquod ens ſimplex corrumpi, ut aliud ens ſimplex gignatur, inſtituit, ne ſi citra alterius entis ſimplicis corruptionem, aliud ſimplex gigneretur, cum novum elementum locum eſſet occupaturus, non eſſet in mundo pars, quæ id capere valeret, niſi duo corpora ſimul eſſe cogerentur. Ac aliud non minùs inconveniens inferretur, eſſe diſpoſitiones requiſitas ad generationem alterius entis in alio diverſo, & ſuſ-

y otros muchos metales, se encontraban sucesivamente bajo diversas formas; que la madera soportaba distintas configuraciones por obra de los artesanos; que con la cera se inducían mil formas). Así, se dedujo que de la materia de las cosas se producían diversos entes por medio de la adquisición de otras formas substanciales. Quienes habían negado la composición del ente corruptible, prefirieron decir que los elementos primeros estaban constituidos por las dos partes esenciales, incidiendo en uno sólo de los, para ellos, dos imposibles –pues sabían que necesariamente desaparecería el otro. Y, así, cuando confesaban la generación y la corrupción, decían que por lo primero (la corrupción) los entes debían ser aniquilados, y, al no quedar nada de estos –ni la materia ni la forma–, entonces (puesto que sólo pueden existir estas dos partes) la generación de los entes no se produce de nada, ya que no se les supone ninguna materia. Y si negasen que los entes se corrompen o se generan, resultaría que no sería diferente la substancia del fuego de la del agua, ni la del aire de la de la tierra, ni la de todos los entes entre sí, ni existiría ninguna diferencia entre las substancias –tanto de los seres vivientes como de los no vivientes.

Se demuestra, con razonamientos, que la materia prima no se encuentra en los entes.

Estos fueron los principales razonamientos con los que introdujeron la materia en la composición de los entes, que parecerán suficientes para resolver y aducir que se rechaza la existencia de la materia prima, y, sobre todo, en el momento en que demostremos que sin su presencia puede producirse la generación y la corrupción. Así pues, abordemos antes que nada esto, presentando la conclusión.

Conclusión contraria a la opinión de Aristóteles sobre la existencia de la materia prima.

Los elementos se corrompen en el todo por acción de las cosas que inducen disposiciones opuestas a su conservación, y se generan de nuevo en otro lugar, donde otras han sido corruptas, sin la existencia de ninguna materia.

La conclusión se basa, en primer lugar, en este razonamiento.

Si los que se oponen a esto, opinan que supone un gran inconveniente el que "de la nada no adviene nada" –y de ahí que estén obligados a suponer que la materia, para que sea el sujeto de la forma, es inducida, ¿por qué suponen que la misma forma ha sido producida de nuevo, cuando no entra en su compsición nada del ente que estuvo antes? Y es que la materia no suministra ningún ser a la forma. Es más, los que imaginan la existencia de la materia consideran que ésta recibe su ser de la forma. Por consiguiente, cuando éstos afirman que la forma creada de nuevo se genera sin el ingreso en su composición del ente pasado, ¿por qué sería un inconveniente opinar que el fuego, el agua, la tierra, y el aire, se producen de nuevo sin haberse supuesto la materia en ninguna parte de éstos; sino, una vez convocados los elementos, existiendo sin la composición de ninguna y generados de nuevo sin la composición de la forma?

En efecto, se dirá que son generados, no porque requieran que se suponga la materia de la que se producen (como creyeron los oponentes), sino porque algún ente se corrompe antes que éstos hayan sido generados.

Se resuelve la duda que puede surgir en los que aseveramos que no existe la materia prima.

Y si se pregunta qué ventaja alcanza el ente engendrado de nuevo por la corrupción del pasado, si es que la materia del antes no ingresa en la constitución del nuevo, responderé que se ha establecido a toda la naturaleza el velar y tener cuidado de que ningún ente simple se corrompa sin razón, para dar lugar a que se genere otro ente simple. Y se dispuso que no se generase otro ente simple sin la corrupción del otro, porque el nuevo elemento ocuparía el mismo lugar y no habría parte en el mundo que pudiera admitir esto –salvo que se obligara a los dos cuerpos a existir al mismo tiempo. Además, acarrearía otro inconveniente mayor: que las disposiciones requeridas para la generación del otro ente estuvieran en lugar diferente,

suscipiens cas manere : quod si natura pateretur, cum aqua calescit ab igne, omnia fieri posset, cum omnes combinationes possibiles inter calidum, & frigidum, humidum, & siccum possent in ea induci, indeque omnia entia simul fieri, & esse possent.

Objicitur contra asserta negantia materiæ primæ existentiam.

Quippè neque sufficientèr objicies, non ob id quòd relatum est instituisse naturam generationem simplicis elementi alterius simplicis corruptionem poscere, quòd sæpè ignem ex aëre fieri conspicimus, quin ipsius aëris non exiguam portionem verti in ignem, cùm montes uruntur, videmus, loco aëris igniti decupla portione ignis genita, quæ eandem difficultatem naturæ infert, quàm novi elementi generatio. Nam ut natura densato aëre cedit igni genito, sic densata elementa possent cedere elemento recentèr producto citra præteriti corruptionem.

Solvitur objectio.

Quòd hæc non sit sufficiens objectio, sic solvitur. Quia etsi relatum primum inconveniens cessasset in generatione alicujus portionis parvæ novi elementi, vitari non posset, si adeò ingens fuisset, ut neque per quantumvis naturalem densationem cedere illi novo genito, alia valerent : ac etiam secundum quod diximus, non deesset, putà, dispositiones requisitas ad diversarum formarum inductionem simul esse cum ente contrarias poscente.

Aerem non cremari in montium ustione.

Sed ne quis decipiatur, credens verum esse, quod inter arguendum assumptum est, aërem in montium ustione igniri, scitote id minimè verum esse. Quippè si ita contigisset, quod lignis incensis, aër ab igne depasceretur, sequeretur perseverante per aliquod temporis spatium igne, universam aëris regionem vertendam in ignem. Consequentia probatur. Si cùm primum ligna inflammari cœperunt, ignis ex lignis genitus erat minoris activitatis, quàm postquam aëris aliquam portionem ussit, ac in ignem vertit, & aër nunc minoris resistentiæ: ergo actio augmentanda esset, undè consequentia necessaria evadet (nam major multitudo formæ, quam sequitur actio, ex igne lignorum, & igne genito ex aëre resultabit, quàm ex solo igne ex lignis genito) ergo si prior ignis potuit agere in aëris spheram, ejus portionem exedendo de: pascendoque, postea ignis de novo genitus additus igni præexistenti potentior erit contra residuum aëris, qui minùs necessariò resistet, quàm priùs, quia aliqua ejus portio exesa est, & agens valentius adversus se habet, quàm ante, ut probavimus, quia illi ignes de novo geniti, adjuncti præexistentibus, semper, & semper potentiores erunt, quàm præfuerunt, & passum æquè proximum ut prior ignis habebunt, utrinque enim passis contigui sunt, & aër debilior, ac debilior, ergo intentum verum, quòd universa aëris regio esset incendenda, si portio ulla ignesceret, ut multi opinantur. Nec alitèr accidisset, quàm si tota aëris regio stupis repleretur, & igne incœpissent corripi, necesse enim esset universas incendendas, si non daretur aliquis ignis extinctor, & qui vim ejus repressisset.

Improbatur sententia cujusdam neoterici reddentis caussam cur aer ab ignea sphera nõ absumatur.

Non defuit, qui existimavit aërem non uri ab sphera ignis sibi contigua, ne si ignis gigneretur, qui majorem locum, quam aër, ex quo factus fuit, esset occupaturus, simul cum aëre penetrativè cogeretur esse. Verum hic, quicumque fuit (non enim multò ante hæc tempora vita functus est) decipiebatur, non considerans si ob illam caussam

y admitiendo que éstas permanezcan. Y si la naturaleza lo permitiese, podría resultar, por ejemplo, que se diera cualquier cosa cuando el agua se calienta con el fuego –ya que todas las combinaciones posibles entre lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seca, se podrían inducir en las cosas (y, entonces, todos los entes se podrían generar y existir al mismo tiempo).

Se rechazan las pruebas que niegan la existencia de la materia prima.

Ciertamente, no sería suficiente objetar a lo que se ha explicado, el decir que la naturaleza no ha dispuesto que la generación de un elemento simple exija la corrupción de otro, porque, con frecuencia, observamos que el fuego es producido por el aire de modo que una porción no exigua de éste se vierte en aquél –por ejemplo, cuando se queman los montes vemos que en el lugar de el aire quemado se han producido décuplos de la porción del fuego, lo que ocasiona la misma dificultad a la naturaleza que la generación del elemento nuevo. En efecto, así como la naturaleza deja paso al fuego producido en el aire que se condensa, también los elementos condensados podrían ceder ante el elemento producido recientemente, sin la corrupción del anterior.

Se resuelve la objeción.

Y puesto que esta objeción no es suficiente, se resuelve así. Aunque el primer inconveniente relatado se hubiera resuelto con la generación de alguna pequeña porción del nuevo elemento, no se podría evitar que, si fuera tan grande que por una condensación natural no dejara paso al generado de nuevo, otras prevalecieran. Incluso sería necesario que las disposiciones requeridas para la inducción de las diferentes formas estén, a la vez, que el ente que requiere las contrarias.

[IX. – SOBRE LA ESFERA ÍGNEA –GENERACIÓN Y CORRUPCIÓN]

El aire no se quema en la combustión de los montes.

Pero para que nadie se engañe creyendo que es cierto lo que se ha admitido, mientras se hacía la demostración con argumentos, que el aire se quema en la combustión de los montes, sabed que esto no tiene nada de verdad. Y es que si sucediera que el aire, al quemarse la madera, fuera pasto de las llamas, se deduciría que, cuando los incendios durasen un tiempo prolongado, todo el aire que rodea a la esfera terrestre sería destruido por el fuego. Se demuestra la consecuencia. Que, tan pronto como las maderas empezaran a quemarse, el fuego producido por éstas sería de menor actividad que después de quemada alguna porción del aire –pues éste también se transformaría en fuego, presentando, además, una menor resistencia a las llamas. Por lo tanto, el incendio sería de mayor intensidad, ya que la acción del fuego de las maderas, más la del fuego producido por el aire quemado, resultaría mayor que sólo el que se produciría por la acción primera (la quema de madera). Así, si el primer fuego puede actuar sobre el aire, consumiendo y devorando una porción de éste, resultará que el incendió se verá incrementado –consumiendo más y más aire. Y, de esta manera, sucesivamente, hasta la completa desaparición de éste. Por lo tanto, el intento de razonamiento es verdadero –ya que, si se quemara una porción de aire, todo él desaparecería. Y no sería diferente a como si toda la zona de aire estuviera repleta de estopas que, de no aplicarse un extintor, arderían todas cuando una de ellas empezara a quemarse.

Se rechaza la opinión de cierto neotérico que explica la causa por la que el aire no es devorado por el fuego.

No faltó quien consideró que el aire no era quemado por el fuego contiguo a él, aunque se produjera un incendio de tal dimensión que ocupara el lugar del aquél.

Pero este neotérico –quienquiera que fuera, aunque falleció no hace mucho– se equivocaba. Y es que no consideró que si el fuego

ſam illa actio eſſet interdicta, nullum ignem gignendum eſſe in hac infima aëris regione. Si enim adeò denſus eſſet aër, ut ulteriùs denſari non poſſet, ad cedendum igni gignendo in ſuprema regione, quomodo combuſtiones materiarum & ſtuparum fierent citra penetrationem dimenſionum? Credere enim in ſuprema regione aërem eſſe ſummè denſum, non valentem concedere locum igni gignendo, & in hac infima eſſe rariorem, adverſus omnium Phyſicorum aſſertionem eſſet, ipſis opinantibus, vi motus cæleſtis, cui proximior eſt aër ſupremus quàm infimus, ac igneo calore illam aëris ſupremam regionem rariorem multò eſſe hac infima. Sed jam quòd illi daretur ſupremum aërem eſſe adeò denſum, ut ſi ignis gigneretur ex aëre, nequaquam poſſet plus cogi, ac denſari ille ſupremus aër, quid obſtaret, eundem ſupremum aërem cedere igni de novo genito, impellendo hunc infimum aërem verſus terram, ac cogendo illum in arctiorem locum, cùm ipſe inferior denſari plus poſsit, ut experimenta hujus infimæ regionis teſtantur.

Proponuntur duo dubia: alterum de igne elemento, de quo hic.

Cum in præſens nonnullorum errores corrigere nitor, meis ſcriptis aliquos lectores hujus loci in mendacia non exigua irretitos fuiſſe ſuſpicor, quos ab eis vindicare compellor, ne in id malum incidant, quod decrevi vitare, cùm hæc conficere inſtitui. Primum hoc erat. Si ignis hic infimus non poteſt aërem vertere in ſui naturam, ut me probaſſe conſtat, ergo vel ſupremus tantùm id efficere valebit, aut neuter: ſi neuter, ergo ignis ingenerabilis eſſet ex aëre, & per conſequens non adinvicem tranſmutabilia eſſent elementa, ut omnes, qui rectè philoſophantur, autumant. Si ſupremus tantùm ignis aërem contiguum incendere poteſt, mirum eſt, quòd univerſum aërem modo ante dicto non abſumpſerit, vel ſi (ne daretur dimenſionum penetratio) ignis urens, ac ultra urens adeò coëgiſſet aëris univerſas partes, ut nulli cedere poſſent, & ob id ignitio ceſſaſſet, quomodo hic ignis infimus ex ſtupis, vel materiis denſioribus procreatur, & dimenſionum penetratio non viſitur? quin aër hic cedens ignibus quantumvis ingentibus conſpicitur.

Proponi aliud dubi[um] de igne, aſpirato.

Secundus error, qui ex meis ſcriptis perperam intellectis elici poſſet, eſſet. Si ignis hic infimus non comburit aërem proximum, ut ego teſtatus ſum, nulla reddi cauſa extinctionis ignis non aſpirati valeret. Nam quæ alia potior tribuenda eſt, quàm prohibitio aëris puri, ex quo alendus eſt ignis? Sed ſi ipſe aër ignibilis non eſſet, cauſa illa caſſa, ac inanis eſſet: & cum nulla alia potior ſit, ſequitur, quòd ego ſim cogendus aſſeverare aërem poſſe incendi, ut Ariſtoteles primo Meteorologiæ cap. tertio ſenſiſſe videtur; inquiens non multò ante capitis finem: videmus itaque, motum poſſe aërem ſegregare, atque incendere.

Primum ſ[ol]vitur dubiu[m]

Ut primum dubium adamuſſim ſolvam, expedit diſcutere, an, ut potior Phyſicorum pars opinata eſt, ignis elementum ſimile huic noſtro ſub cavo orbis lunaris ſitum ſit, excedens aëris molem in decupla proportione, an id ſit commentum quoddam, ac quædam vetuſta fictio, ſimilis Poëtarum campis Elyſiis; & Erebi ſtygiis, ac inferi ſuriis: non enim videntur potiores rationes, ductæ ad teſtandum ignis illius immenſi exiſtentiam, ac ſitum, quàm eorum, quæ retulimus. Quin cùm noſtrum nullus cava terræ univerſa ſcrutatus fuerit, poſſet, qui

no ocupara el lugar del aire, ningún incendio se produciría en la zona de éste. Así pues si el aire alcanzara tal densidad, que no pudiéndose hacer más denso para ceder el paso al fuego que se produce en las zonas superiores, ¿cómo se podrían producir las combustiones de las maderas, y de las estopas, sin penetrar en sus dimensiones? En efecto, el creer que el aire de la zona superior es tan denso que no puede conceder un lugar al fuego que se produce y, por el contrario, que el de la zona inferior tiene menos densidad, sería lo opuesto a la aserción de todos los físicos –que opinan, precisamente, que, por la fuerza del movimiento celeste –al que está más próximo el aire superior que el inferior–, con el calor del fuego que se genera, resulta que la zona superior del aire es mucho más densa que la inferior.

Sin embargo, si se considerara que el aire de la zona superior fuera tan denso que, de originarse el fuego por el aire, el superior no podría concentrarse más, ni hacerse más denso, ¿qué impediría que el aire de las zonas más altas cediera el paso al fuego, empujando al aire de las capas inferiores hacia la tierra, concentrándolo en un lugar más estrecho, puesto que el aire de la zona inferior puede adquirir más densidad –como lo atestiguan los experimentos realizados–?

Se proponen dos dudas. Una de ellas trata acerca del elemento ígneo.

Puesto que, hasta ahora, me estoy esforzando en corregir los errores de algunos, sospecho que ciertos lectores de mi obra se habrán visto enredados en las grandes mentiras del pasaje expuesto. Por ello, me veo obligado a liberarles de éstas, para que no caigan en el error que he tratado de evitar cuando me decidí a escribir esta obra.

El primer error, lo que sigue:

Si el fuego de la zona inferior no puede transformar al aire en su naturaleza, según queda constancia en mi demostración, resultará que, entonces, o sólo lo podrá hacer el aire de la zona superior, o ninguno de los dos. Si fuera lo segundo, habría que considerar que el fuego no sería generable por el aire, y, consecuentemente, los elementos no serían, respectivamente, transmutables –según afirman todos los que filosofan correctamente.

Si sólo el fuego de la zona superior pudiese quemar el aire contiguo, resultaría una cosa digna de admiración –porque, por lo dicho con anterioridad, no destruiría todo el aire. O bien, si el fuego, que quema más y más, –y para que no se produzca la penetración de las dimensiones–, hubiera concentrado todas las partes del aire para impedir el paso a cualquier fuego, la consecuencia sería el cese de la ignición. Entonces, ¿por qué no se ve el fuego inferior –generado por las estopas o por las maderas, que son más densas– y su penetración en las dimensiones, tal como se percibe el aire que cede el paso a enormes fuegos?

Se propone otra duda sobre el fuego no aventado.

El segundo error que podría deducirse de la falsa interpretación de mis escritos, sería el siguiente.

Si el fuego inferior no quema el aire contiguo, tal como ya he afirmado, no se podrá alegar causa alguna de la extinción del fuego no aventado. Así pues, qué mejor causa se puede atribuir que la del impedimento del aire puro –con el que se tiene que alimentar el fuego–? Y si el propio aire no fuera inflamable, la causa sería vana e inútil. Como no hay otra mejor, hay que deducir que estoy obligado a afirmar que el aire se puede encender –como parece que opinó Aristóteles en el libro primero, capítulo tercero, de De Meteorologia, cuando dice: "Vemos, por consiguiente, que el movimiento puede disgregar el aire, y encenderlo".

Se resuelve la primera duda.

Para resolver exactamente la primera duda, conviene aclarar si, como opinó la mayor parte de los físicos, el fuego es un elemento similar al nuestro, situado, aquí, bajo la esfera de la luna, que sobrepasa a la masa del aire en proporción décupla, o si es una determinada invención, o una antigua ficción —similar a los Campos Elíseos de los poetas, o a los infiernos de Erebo, o a las furias infernales.

Y es que no parecen ser mejores las razones aducidas para atestiguar la existencia y situación del inmenso fuego, que las que hemos referido de éstos. Pero como ninguno de nosotros ha escrutado en todas las cavidades de la tierra y, además, sea tan insolente como para afirmar que lo relatado ha sido ocultado en lugares tan recónditos de la tierra

qui proterviret, minùs petulanter asserere, relata in locis adeò intimis ipsius terræ inclusa esse, ut nulli liceat præ immodica distantia ad ea adire, quàm illo mendacio de igneo situ hominibus imponere, cùm ob oculos sit locus ille, ubi ipse esse singitur, & minimè visitur, qui non præ magna distantia non conspectus dici posset, quòd multa excelsiora illo perspicuè conspiciantur. Stellæ enim, quæ Planetæ dicuntur, & cæteræ firmamenti, multò excelsiores ipso cavo Lunæ, ubi ignis esse perhibetur, sunt.

Quæ de igne sensit Aristoteles.

De hocce negotio Aristotelem hæsitasse existimo. Nam quarto Physicorum, textu comment. 46. inquit: [Et propter hoc quidem terra in aqua, ut in loco continente, hæc verò in aëre, hic verò in æthere, æther verò in cælo, cælum verò non ampliùs in alio.] Quam sententiam explicans doctor sanctus, æther, ignem exposuit. Quod si à nonnullis non reciperetur, cùm ab Aristotele non raro pro ipso cælo æther sumatur, ut libro de mundo ad Alexandrum, etiam nonnumquam aër ipse sic nuncupetur, Virgilio dicente, resonatquè fragoribus æther, indoctè tamen iis authoritatibus cavillaretur Beatus Thomas: quòd locus Aristotelis 4. Physicorum citatus, non aliam patitur expositionem, nisi ab eodem æditam, ut quivis facilè intelliget. Nam si aërem exposuissent, non esset verum, aërem esse locum aëris, sicut neque cælum esse locum cæli, si æther cælum explicassent. Idem decretum de situ ignis sub lunari cavitate secundo de cælo & mundo, textu commenti 30. etiam protulit, ac eodem text. comment. 93. & quarto cæli, text. comment. 27. ac inibi text. comment. 34. Et multis aliis locis idem voluisse palàm est. Verùm primo Meteorologiæ, cap. 3. & 4. expresè profert non longè à principio capitis quarti, prædictis contrarium, nisi non contrarium, sed expositio præcedentium appelletur quod subsequitur, Francisco Vatablo interprete, vetusta n. interpretatio adeò confusa est, ut Vatabli præferendam illi censeam. Series ergo literæ hæc est: [Nam statim sub ipsa cæli conversione situm est, quod calidum, aridumque est, quem nuncupamus ignem, siquidem nomine vacat, & cuilibet fumidæ secretioni competit: attamen quia quod tale est, ex omni corporum igne maximè succendi, ac conflagrare suaptè natura potest, ideo sic uti nominibus est necesse. Sub hac verò natura collocatus est aër. Nosse autem oportet hanc veluti succensionem, quam nunc ignem diximus, circa ejus sphæræ extremum, quæ terram ambit, extensam esse: quo fit, ut cùm exiguum sorte fortuna motum nacta fuerit, sæpè fumi modo inardescat, nam flamma servor est spiritus aridi.] A quo non dissident, quæ tertio cap. scripta fuere, in quibus locis expresè profert id, quod sub cavo cæli prioris, putà lunaris, continetur, calidum & siccum appellatum, esse idem cum nominata exhalatione.

Jacobi Fabri de igne improbatur expositio.

Miror quidem, & non immeritò, cum Jacobi Fabri Stapulensis paraphrasim prædicti loci lego, adeò manifestè audentem corrumpere litteram hanc palàm proferentem id, quod est statim, id est, sine medio, sub cæli conversione, id est, sub ultimo motu cæli, putà Lunæ, quid calidum & aridum esse, & nominari ignem, defectu alterius peculiaris nominis, & si non ignis sit, cùm sit interpretatus loco horum verborum calidum & aridum non, lunari circulo contiguum esse, sed igni, quem dicit esse cælo con-

–donde nadie, por la excesiva distancia, puede llegar–, no con menos petulancia hay que imponer a los hombres la gran mentira sobre la posición del fuego cuando, no estando a la vista, hay que suponer el lugar en el que se encuentra. Además, no se ve lo que, por causa de su gran lejanía, no se puede decir que ha sido visto. En efecto, las estrellas denominadas planetas, así como las restantes estrellas del firmamento –donde se dice que está el fuego–, están mucho más altas que la propia luna.

Qué pensó Aristóteles acerca del fuego.

Creo que Aristóteles tuvo dudas sobre este tema. En efecto, en el cuarto libro de De Physicorum, texto comentado 46, dice: "Y a causa de esto, sin duda, la tierra está, como en un lugar limítrofe, en el agua; ésta en el aire; éste en el fuego; éste (aether) en el cielo; y el cielo no está en otro más".

Ya Santo Tomás, al explicar esta opinión, expresó, por escrito, el fuego (ignis) como "aether". Y si esto no fuera admitido por algunos, diré que, aunque Aristóteles acepta algunas veces "aether" por cielo –como en el libro De Mundo ad Alexandrum–, también en alguna ocasión se denomina "aether" al propio aire (aër) –como, por ejemplo, ocurre con Virgilio: "resonatque fragoribus aether" (el aire resuena con los fragores). Sin embargo, Santo Tomás se alejaría de todos estos ejemplos. Y es que el citado pasaje de Aristóteles, en el libro cuarto de De Physicorum, no permite otro significado que no sea el expuesto por el Santo, como fácilmente podrá comprender cualquiera. En efecto, si se hubiera expresado "aire" (aërem), no sería verdad –porque "el aire" sería "el lugar del aire" (aër in aethere), así como tampoco sería verdadero si se hubiese querido significar el "cielo" con "aether" –ya que tampoco "el cielo" es el "lugar del cielo" (aether in caelo).

La misma opinión sobre la situación del fuego bajo la luna en menguante aparece en el segundo libro de De Caelo et Mundo, textos comentados 30 y 93, así como en el libro cuarto de la misma obra, textos comentados 27 y 34. También en otros muchos pasajes se expresa lo mismo. Pero en el libro primero, capítulos 3 y 4, de De Meteorologiae, no lejos del inicio del cuarto capítulo, dice expresamente lo contrario a lo anterior. Y, si no es todo lo opuesto, se cita la explicación de lo precedente, reproduciéndola a continuación, hecha por el comentarista Francisco Vatablo[13], aunque es tan confusa que opino que se debe preferir la otra a la de éste. El texto es el siguiente: "Ya que bajo el movimiento circular del cielo está inmediatamente situado lo que es cálido y árido, a lo que denominamos fuego, y, si acaso, no tiene nombre cualquier cosa que despida humo. Sin embargo, es necesario servirse de esta manera de los nombres, porque lo que es tal puede encenderse con todo tipo de fuegos de los cuerpos y abrasarse con su propia naturaleza. Y la naturaleza ha situado al aire por debajo de éste. Pero es conveniente saber que esto que ahora hemos denominado fuego, como una acción de calentar, se ha extendido cerca del límite extremo de la esfera que circunda la tierra. Donde quiera que esté, el azar ha querido que haya obtenido un exiguo movimiento para encenderse con frecuencia únicamente con humo, ya que la llama es el hervor del espíritu árido". Y esto no difiere de lo escrito en el capítulo tercero, en donde se dice expresamente lo anterior: que bajo la bóveda del cielo –es decir, lunar– está contenido lo denominado cálido y seco –que es lo mismo que la llamada exhalación.

Se rechaza la opinión de Jacobo Faber acerca del fuego.

Me admiro –y no sin razón– cuando, sobre el citado pasaje, leo la paráfrasis de Jacobo Faber Stapulense, dándome cuenta de que se atreve a corromper tan manifiestamente el espíritu de la letra. Y es que dice "lo que está inmediatamente" –esto es, sin nada en medio–, "bajo el movimiento circular del cielo" –es decir, bajo el último movimiento del cielo; o sea, de la luna– y "que es algo cálido y árido, y que se denomina fuego a falta de otro nombre peculiar" –y no es este fuego, puesto que ya se ha interpretado, en lugar de esto, que lo cálido y lo árido no es lo contiguo al círculo lunar,

13. Nacido en Picardía a mitad del s. XV, muere en París en 1547. Exegeta de renombre, fue catedrático de hebreo en el Colegio de Francia. No se conserva obra alguna suya, pero sus Notas sobre el A. T. fueron publicadas por su discípulo Roberto Etienne junto a su edición de la Biblia de León de Judá. Tales Notas alteradas con la incorporación de pasajes tomados de autores protestantes franceses y alemanes fueron condenadas por la Facultad de Teología de París. Pero los doctores de la Universidad de Salamanca juzgaron útil dicha obra para los católicos e hicieron de ella una edición expurgando y corrigiendo errores–, con aprobación de la Santa Sede, con varias impresiones. –Nicolás Henry profesor de hebreo en el Colegio Real preparó la última edición de la misma en dos volúmenes (1726 y 1745). En la Biblioteca General de la Universidad de Santiago se encuentra una de las ediciones de Salamanca. Vatable, Francisci Trad. –*Biblia sacra cum duplici translatione, et scholiis Francischi Vatabli, nunc denuo a plurimis, quibus scatebant erroribus repurgatis, doctissimorum theologorum, tam almae Universitatis Salmanticensis, quam Complutensis iudicio ac Santae et Generalis Inquisitionis iussu.* Salmanticae, Ildefonsus a Tarracona et Neylal, 1585–1585. –Vatablo es, además traductor de algunas obras griegas, como *Parva naturalia*, de Aristóteles, y *Opúsculos psicológicos*.

contiguum: adeò turpiter pervertens lucidam sententiam, ut si affirmativam pro negativa explicasset. Et plus admirari occurrit, eum aliam ejusdem Aristotelis sententiam septimi capitis ejusdem libri expresse idem quod relata proferentem. Nam hoc quod sequitur: [Supponimus enim mundi terræ circumfusi primam eam omnem partem, quæ orbiculari subest lationi, exhalationem esse calidam aridamque: eam autem & insuper aëris quem suo in sinu fovet, ac ambit, haud parum circularis latio, ac motus secum circa terram raptat versatque.] Non minori petulantia ausus sit vitiare, loco prædictorum verborum scribens: [Cum elevatur exhalationis calidæ & siccæ multitudo, usque ad illam supremam aëris regionem in ignis confinio existentem, circulari motu agitatam, quæ quidem compacta sit, & densa, benè inflammabilis, sic ut non multum exuratur, neque citò extinguatur, cometa generatur, &c.] Tripliciter his in locis ab eo, quod scripserat Aristoteles, devians primò, fingens ignem verum esse propè cælum, & eundem non esse idem cùm eo, quem Aristoteles appellat exhalationem calidam & siccam, quod negavit Aristoteles inibi, ubi ipse id fatetur. Secundò, quòd referat hanc exhalationem contentam in suprema regione aëris incendi ab igne vero superiore ipsa, cum Aristoteles ignitionem hanc motui cælesti, & non igni, simili huic infimo, quem ab eo loco abesse, pro certo credebat, tribuerit. Tertiò, quòd exhalationum locum esse opinatur supremum aëris, post has verò ignem superiorem arbitratur, cùm Aristoteles locis citatis, exhalationum locum ipsum Lunæ concavum clarissimè esse dixerit. Et tertio cap. hujus primi Meteorologiæ libri adeò expresse, ut dubitari non possit, retulerit, inquiens: [Quod enim superiori in loco consistit, & ad Lunæ globum usque porrigitur, corpus esse diversum ab igni & aëre dicimus. Verùm enim vero in eo alius magis alius minùs purum esse, ac sincerum, differentiasque sortiri.] Quibus verbis quid illustrius, ut mens Aristotelis noscatur, nolentis ignem alium sub cavo Lunæ contineri, quàm exhalationes quasdam puriores his inferioribus? Neque adeò miror hujus viri hoc in loco errores, cùm hos confero iis, quos in paraphrasi ejusdem in libris de Anima lego, qui quibusvis enormiores sunt, ac tales esse, quales profero (si Deus concesserit) explicabo, cùm commentaria super præfatos libros ædiderim. Nec livore ullo tabescens, aut odio exardens (meam conscientiam testor) adeò liberè in bonum virum suum invectus, sed ut lectoribus caveam, ne illius scriptis irretiantur.

Jacobum Fabrum multi errasse in paraphrasi librorum de anima.

His, quæ ex Aristotele audistis, adamussim exaratis, superest non exiguus labor, porrò explicare, an scilicet jam quòd in suprema illa regione cælo contigua nullus ignis similis huic infimo sit, ut neque visitur, hic ignis à nobis versatus, sit elementum illud quartum, quod mistorum compositionem ingreditur, an alius: ac si alius, an ignotus, vel visui subjacens: & si sic, quę accidentia conferentia magnam partem ad cognitionem substantiæ ferat. Quippè adhùc si relatis tantùm Aristotelis sententiis innitamur, majora dubia insurgunt. Nam jam quòd aliquis dicere vellet, illud aridum & siccum, quod sub cælo est, esse elementum ignis, ac ab isto infimo differre, quòd sit mistus hic, ille verò simplex, qui alio nomine exhalatio ab Aris-

Quæ igni attinent explicantur & Aristotelis contrariæ sententiæ proponuntur.

sino que se refiere al otro fuego del que se dice que está contiguo al cielo. Y, así, pervierte una lúcida opinión –como si hubiera explicado una afirmativa en lugar de la negativa.

Y más digna de admiración es la que éste presenta sobre otra opinión de Aristóteles que aparece del el capítulo séptimo del mismo libro antes citado, y que es la siguiente: "Suponemos, pues, que toda la primera parte del mundo que rodea la tierra, y que está debajo de la extensión orbicular, es la exhalación cálida y árida. Y, por otra parte, la que está sobre el aire, al que calienta y abraza en su seno, es una no insignificante extensión circular que arrastra y hace girar consigo los movimientos alrededor de la tierra".

No con menor petulancia se atrevió a corromper esta opinión, al escribir, en lugar de las mencionadas palabras, lo siguiente: "Cuando se eleva una gran cantidad de exhalación cálida y seca hasta la suprema región del aire, que está en el confín del fuego, agitada por un movimiento circular, y que, sin duda, es compacta, densa y muy inflamable, aunque no se queme mucho, tampoco se apaga de inmediato".

Este pasaje se desvía por tres veces de lo escrito por Aristóteles.

Primero: dando por supuesto que es verdad que el fuego está cerca del cielo, y que no es lo mismo a lo que Aristóteles denomina exhalación cálida y árida. Además, Aristóteles negó lo que Faber dice.

Segundo: porque refiere que la exhalación está contenida en la esfera más alta del cielo que se enciende con un fuego verdadero superior a ésta. Y Aristóteles atribuyó la ignición al movimiento celeste, y no a un fuego similar al de más abajo –que sabía estaba lejos del lugar mencionado.

Tercero: porque Faber opina que el lugar de las exhalaciones es el más alto del cielo, aunque considera que después de éstas está el fuego superior. Y Aristóteles dijo claramente, en este pasaje, que el lugar de las exhalaciones era lo cóncavo de la luna. Y no se puede dudar que lo explicó con claridad en el libro primero, capítulo 3, de De Meteorologia, cuando dice: "Decimos, pues, que este cuerpo, que se sitúa en el lugar superior y que se extiende hasta el globo lunar, es diferente del fuego y del aire. Pero, el uno más puro y sin mezcla, el otro menos, compartiendo con aquél las diferencias".

¿Y qué más claro que estas palabras de Aristóteles, que no desea otro fuego distinto a ciertas exhalaciones más puras que las inferiores, estando contenido bajo el cuarto menguante de la luna?

Jacobo Faber cometió muchos errores en la paráfrasis sobre los libros de De Anima.

No me sorprenden los errores de este hombre en el pasaje anteriormente comentado. Pero es que los que cometió en su paráfrasis sobre los libros de De Anima, que estoy leyendo, son más grandes que otros.

Los que voy a dar a conocer (si Dios me lo permite) son semejantes a los anteriores comentarios acerca de los libros mencionados. Y no me consume envidia alguna, ni estoy inflamado por el odio, al haber increpado tan francamente a un hombre honrado, sino que me preocupo por los lectores –no vaya a ser que se vean enredados por sus escritos.

Se explica lo que concierne al fuego y se proponen las opiniones opuestas de Aristóteles.

Una vez aclarado perfectamente lo que se ha leído sobre Aristóteles, queda aún por realizar un gran esfuerzo –esto es: explicar si –ya que en la región más alta contigua al cielo no hay ningún fuego similar al de más abajo, que no se ve– este fuego imaginado por nosotros es el cuarto elemento que entra en la formación de los compuestos, o es algo diferente. Y, de ser otra cosa diferente, si se desconoce o se conoce. Y, de ser lo último (que se conoce), que accidentes presenta que contribuyan más al conocimiento de la substancia.

Pero si, además, nos apoyamos sólo en las opiniones de Aristóteles, surgen algunas dudas. En efecto, si alguien quisiera decir que lo árido y lo seco que subyace bajo el cielo es el elemento fuego –y que difiere del de más abajo porque éste es más compacto, siendo el otro, al que Aristóteles llamó, con otro nombre, exhalación,

Aristotele nominatur, mox dubitare convenit, an hic inferior ignis calidior illo supremo sit, an minùs calidus. Esse enim calidiorem hunc infimum, verba Aristotelis dicere videntur, cùm per ulteriorem calorem genitum à motu cœlestium rotarum, exhalationes contiguæ cælo, quas improprio nomine ignes vocaverat, in gyrum actæ incendantur, ut ipse refert. Ergo si incensionem similem ignibus nostris patiuntur exhalationis, ignes appellatæ (utroque enim nomine fruitur illud, quod orbi lunari contiguum est) non summè calidæ, erant, imò quid simile fumali evaporationi exeunti à candela nuper extincta dicendæ, quæ manifestè flamma ipsa minùs calidæ sunt. Ex alia parte cùm unum ex elementis Ignem posuerit Aristoteles, ipsumque calidum, in summo esse dixerit multis in locis, præsertim 3. Phys. text. comm. 16. & eodem libro, text. comm. 23. & libro de Sen. & sensato, cap. 4. Et 2. Metaphys. text. comm. 23. videtur si hic ignis infimus non est purum elementum, quod ipsius purum sejunctumque à natura terrea, aërea, aqueaque fuerit, calidiùs necessariò hoc futurum, cum hæc potiùs hebetare calorem, quàm acuere sint nata. Nisi machinatus fueris, esse aliquod elementum calidius omnibus elementis, quod à misto aliquo calore superatur, vinciturque. Ut plumbum videmus gravitate superare terram summè inter elementa gravem.

Dubitatur utrum corporum cœlestium motu ista infima corpora calefiant ac in ignem vertantur.

Nec minùs dubium relato aliud occurrit, an verum sit, quòd ipsa corpora cœlestia suo agilissimo motu subdita corpora elementorum calefaciant adeò, ut flagrare nonnulla compellant, unde illæ, quas cometas appellant, proveniunt minimè enim simplicium corpora motu calere conspicimus, cùm flumina rapidissimis cursibus acta, per præcipitia loca irruentia accendi non videamus. Si enim contingisset, quòd me expertum fuisse non memoror, aquam sic actam minùs frigidam dijudicari seipsa quiescente, potiùs aëri subintranti partes ejusdem aquæ, indeque ampullas & spumam elevante, tribuerem ego mitiorem frigiditatem, quàm motui. Boreas enim ac Aquilo vi ingenti commoti, aërem ipsum adeò citissimè movent, ut velocissimos sagittarum cursus superent: qui tamen & ipse aër agitatur frigidissimi à nobis sentiuntur. Cum enim liquescunt sagittarum plumbei cuspides à ballistis in aëra immissi, non calore aëreo, sed vi proprii motus sagittæ & suæ cuspidis accenduntur.

Solvuntur dubia.

Si solutionem horum de igne dubiorum reddere conarer, Aristotelis verbis adstrictus, non facilè me extricaturum à tot fermè contrariis sententiis expectarem, ideò quàm breviùs possim, quòd verum esse reor, in medium proponam. Vos, qui legitis id, pensate, ac quorumvis sententiis conserte. Spero enim idem judicium de negotio hoc vos edituros, quod ego. Est ergo meum decretum, in supera regione cælo contermina, substantiam quamdam calidam, siccamque esse, sua consistentia non dissimilem aëri, & si accidentibus tactui pertinentibus judicari valdè differens possit, quòd calidior sicciorque, multò aëre isto à nobis versato sit, quin ipso, quem vocamus non ignem calidiorem esse certè reor. An exhalatio illud sit vocandum, an ignis, an alio nomine frui valeat, non nostra interest: hoc tantùm nobis scire expedit, sua substantia distare ab aëre, ut aër ab aqua, vel terra. Hunc æstatis temporibus suam ditionem,

más simple–, enseguida hay que dudar si el fuego inferior es más, o menos, cálido que el superior. Aunque, en verdad parece que las palabras de Aristóteles dicen que el inferior es más calido, si se tiene en cuenta lo dicho por él en cuanto a que, por el calor originado por el movimiento de los discos celestes, las exhalaciones contiguas al cielo –a las que impropiamente había dado el nombre de "fuegos"–, y que son llevadas en círculo, se incendian, y añadiendo, a continuación, que no son muy cálidas en extremo. Por consiguiente, si las exhalaciones –llamadas "fuegos" (ya que se sirve de uno u otro nombre para lo que es contiguo al globo lunar)– soportan un incendio similar al de nuestros fuegos, podrán ser consideradas como algo parecido a la evaporación del humo que sale de una candela recientemente apagada –que es menos cálida que la propia llama.

Por otra parte, cuando Aristóteles estableció el fuego como uno de los elementos –y, además, cálido–, dijo que estaba en lo más alto. Esta afirmación puede verse en muchos pasajes de sus obras –entre ellos, en el capítulo tercero del libro De Physicorun, texto comentado 23, y en el capítulo 4 del libro De Sensu et Sensato. Y en el libro segundo De Metaphysica, texto comentado 23, parece decir que si el fuego ínfimo no es el elemento simple –ya que lo simple estaría separado de la naturaleza de la tierra, de la del aire y de la del agua–, sería necesariamente más cálido –pues estas cosas avivan el calor más que lo impiden–, excepto que se creyera que existe un elemento más cálido que todos los otros, y que supere y sobrepase en algún calor al compuesto –como, por ejemplo, cuando vemos que el plomo supera en pesadez a la tierra (la más pesada de todos los elementos).

Se duda sobre si los cuerpos de la parte inferior se calientan y se convierten en fuego por el movimiento de los cuerpos celestes.

Se plantea otra duda de no menor importancia que la referida anteriormente: si es verdad que los cuerpos celestes calientan a los cuerpos colocados debajo de ellos, y, además, con un movimiento tan veloz que, por fuerza, se queman. Y de ahí que observemos como los denominados cometas son los que menos se dejan ver de entre los cuerpos simples que se calientan con el movimiento. También cuando, por ejemplo, no vemos que las aguas de los ríos se calientan al precipitarse en su velocísimo curso –de manera que arrollan todo a su paso. Y es que si así ocurriera, cosa que yo no recuerdo haber comprobado, que el agua arrastrada de esta manera fuera menos fría que cuando está en reposo, yo atribuiría la menor frialdad más al aire que penetra en las partes del agua –y de ahí las burbujas y la espuma– que al movimiento. En efecto, el Bóreas o el Aquilón, vientos movidos con gran violencia, mueven al propio aire con tal rapidez que superan a la de las más velocísimas saetas. Y a éstos, sin embargo, así como al propio aire agitado, los sentimos frísimos. Y es que ocurre como cuando, por ejemplo, las puntas de plomo de las flechas, que han sido lanzadas al aire por las ballestas, se ablandan –no por el calor del aire, sino porque se enciendan las saetas y sus puntas por la fuerza del propio movimiento.

Se resuelven las dudas.

Si, ciñéndome a las palabras de Aristóteles, intentara dar una explicación a las dudas sobre el fuego, no me resultaría fácil aclarar tantas opiniones opuestas. Por ello, voy a explicar brevemente lo que pienso es la verdad.

Vosotros, lectores, juzgad y comparad mis palabras con cualquiera de las otras sentencias. Espero que, sobre este tema, penséis lo mismo que yo.

Así pues, mi opinión es la siguiente:

En la región superior que confina con el cielo hay cierta substancia cálida y seca –con una consistencia igual a la del aire– que se podría considerar muy diferente a los accidentes del tacto –porque es mucho más calida y seca que el aire (del que, sin duda, creo que no es más cálido que al que denominamos fuego). Y si a esto hay que llamarle exhalación, o fuego, o darle otro nombre, no es cosa que me interese. Sólo conviene que sepamos que su substancia es diferente a la del aire –como la del aire lo es de la del agua, o de la de la tierra.

ac imperium magis propagatum, ac nobis propinquiùs habere existimo, vi solis, aliorumque syderum foventium ejusdem calorem, ac siccitatem, ut hyemis in magis arctum locum retractum puto, vi aliorum syderum oppositorum faventium frigiditati; neque propter illam ejusdem ingentem propagationem æstatis tempore duo corpora penetrativè esse coguntur. Quod & si aër, qui in ignem illum syncerum vertitur, plusculùm quàm aër prior distendatur (non enim illam decuplam proportionem acquirere credo) non deest quid cedat: nam, & ejusdem aëris alia portio, quæ oppositum situm habet, ubi tunc rigores hyemis in Antipodis versantur, densatus, huic cedere potest. Et aqua, & terra, quæ minorem molem quàm hyeme, & autumno habent, etiam locum exhibent. Quò facilè solvitur illa, quæ videbatur ingens objectio, quomodo scilicèt omnia non flagrabant igne, si ipse aëris portione vicere poterat. Nam nos dicimus, quòd ignis, & constellationes calidæ, & siccæ paulatim, ac paulatim aëris partes calefaciendo, ac exiccando calidas, & siccas reddunt, formam illam synceram ignis inducendo per totum æstatis tempus, donec autumnus vergit, ubi oppositum accidere incipit, aliis syderibus oppositum procurantibus, quæ paulatim extinguentia ardoris ariditatisque; excessum per frigiditatis, ac humiditatis, vel siccitatis inductionem ignem corrumpunt, & aquæ, ac terræ generationem augent.

Solvitur antecedens objectio, probare nitens omnia incendenda esse si ex aere ignis gignerentur.

Quippè non depascit ignis ille syncerus sic aërem conjunctum, ut flagrare eum cogat: quin cum in sui naturam eum vertit, non alia ejus accidentia variat, quàm calorem modicum, ac humiditatem immodicam in calorem extremum, & siccitatem mediocrem, ad quæ sequitur major raritas, indeque minor visui objectio. Flamma enim non ignis syncerus est, & si potiorem ejus portionem in sui compositione recipiat, immò mistum quoddam aëre densius; non enim adeò flamma diaphana est, ut aër immò flamma vitris, crystallo, ac aliis multis mistis minus tranlucens conspicitur. Nempè si ignem ingredientem compositionem mistorum experiri cupiveris, in visceribus animalium semimortuorum manum immite, præsertim in præcipuo illo viscere, cor, nuncupato, ibique paululùm manum detine, ubi eximium calorem, & fermè flammeum ardorem senties Aly Rodoano 2. Techni; dicente periculum de hoc fecisse, & minimè valuisse sufferre cordis incendium.

Eundem ignem mista ingredientem etiam in putredine lanarum, aut stercorum, vel consimilium mistorum senties. Urunt enim nonnulla stercora cùm putrent non minus flamma ipsa, quæ à nullo inductore, calorem potuisse suscipere, constat, præterquàm ab igne ipso, quem in sua compositione patiebantur, omnibus relatis ignibus à flamma, quàm maximè dissidentibus, præterquàm in calore: nam neque viscerum animalium semimortuorum, neque stercorum, & aliarum rerum putrescentium ignis lucidus est, ut eo tenebræ illuminari valeant, ut neque supremæ spheræ, neque ut ignis hic impurus, flamma appellatus, à se fumum ejicit, ullus prædictorum excernit, sed tantum calorem in aërem, & in res admotas eorum quilibet infert, in quem difflatus exhalans vertitur. Sed de his plus, quàm huic loco expediebat, diximus: alibì enim mediis haud facilibus, & quæ nullam solutionem patiantur,

Ignem compositionem mistorum intrantem in visceribus animalium nuper interemptorũ, & putredinibus stercorum, & aliarũ rerũ tactu percipies.

Creo que éste manifiesta su potencia y dominio más extenso y más próximo a nosotros –en las épocas de calor estival por la influencia del sol y de otras estrellas que favorecen su calor y sequedad, sin tener por qué mezclarse los cuerpos (sol y estrellas) a causa de su enorme extensión; en la época invernal se retira a un lugar estrecho por el influjo de otras estrellas contrarias que favorecen la frialdad. Pero si el aire que se mueve en aquel fuego se extiende un poco más que el aire primero (ya que no creo que alcance una proporción décupla), no necesita ceder nada –puesto que la otra porción de su aire más denso, que ocupa la posición opuesta en las Antípodas, donde, en ese momento, transcurren los fríos del invierno, pueden ceder el paso a éste, ocurriendo, además, que el agua y la tierra, que tienen menor masa que en invierno y en otoño, también ocupen su lugar.

Se resuelve la objeción anterior que se esfuerza en demostrar que, si el fuego se originara por el aire, todas las cosas se quemarían.

Y para resolver con facilidad la objeción que parecía tan complicada –es decir, por qué no se quemaba todo con el fuego, si éste es superior al aire–, nosotros respondemos que es debido a que el fuego y las constelaciones cada vez más cálidas y secas, que van calentando y secando poco a poco las partes del aire –hasta hacerlas, a la vez, cálidas y secas–, inducen en éste la forma pura del fuego durante todo el verano, pero cuando declina el otoño empieza a ocurrir lo opuesto. Entonces, otras estrellas se ocupan de hacer lo contrario y, lentamente, van extinguiendo el exceso de calor y sequedad –o, bien, corrompen la inducción de sequedad del sol mediante el exceso de frialdad y de humedad (aumentando, así, la generación del agua y de la tierra).

En efecto, el fuego puro no devora el aire de manera que lo obligue a quemarse –ya que, cuando lo transforma en su naturaleza, no varía sus accidentes (salvo que el calor módico y la humedad excesiva pasan a un calor extremo y a una sequedad mediocre, a la que sigue una mayor porosidad y, como consecuencia, una menor densidad). De ahí que la objeción parezca menor. Y es que la llama no es el fuego puro, aunque recibe una mayor porción de éste en su composición –o, mejor dicho, cierto compuesto más denso que el aire, ya que ésta no es tan diáfana como éste (el aire); es decir, la llama se observa menos translúcida que los vidrios, el cristal, u otros muchos compuestos.

Evidentemente, si se deseara comprobar que el fuego entra en la formación de los elementos, bastaría con meter la mano en las vísceras de los animales medio muertos –especialmente en la víscera principal, denominada corazón–, y, deteniéndose allí un momento, se sentiría un notable calor y casi el ardor del fuego –tal como manifiesta Alí Rodoano[14], Technica 2, cuando habla del riesgo de realizar este experimento, pues él no había podido soportar el calor del corazón.

Se sentiría que el fuego entra en la composición de los compuestos (mezclas) al tocar las vísceras de los animales recién muertos, los excrementos putrefactos, y otras cosas.

Se podrá percibir, también, el mismo fuego que entra en la composición de las lanas y de los estiércoles putrefactos, así como de otros compuestos similares.

En efecto, algunos estiércoles, cuando se pudren, queman no menos que la propia llama –y, de éstos, consta que no han podido recibir el calor de ningún inductor que no sea el propio fuego que padecen en su composición (y que se diferencia en todo de la llama, salvo en el calor). Y es que ni el fuego de las vísceras de los animales medio muertos, ni el del estiércol, ni el de las otras cosas putrefactas, es lúcido –de modo que con él no se pueden iluminar las tinieblas. Como tampoco se ve que el de la región más alta, ni el fuego impuro –llamado llama–, ni ninguno de los mencionados anteriormente, arroje humo fuera de sí –y es que sólo infiere calor en el aire y en cualquier cosa que se le acerque, exhalando su soplo que se extiende sobre ella.

Pero ya hemos explicado este pasaje más de lo conveniente, ya que hemos probado en otro lugar –y no de manera fácil, según creo– cosas que no permiten solución,

14. Alí Rodoan (en p. 281 –texto original– figura como Haly Rhodoam) corresponde a Alí ben Rodhuam, que nace en Djizah a mediados del s. XII, de familia humilde, y llega a conseguir el favor del califa El–Hakem como médico de cámara. Es autor de notables obras de medicina y de filosofía, algunas de las cuales fueron traducidas al latín. Parte de ellas se conservan el El Escorial.

ut credimus, probavimus ea, quæ hic ut vera ſuppoſuimus, talia eſſe. Exiſtentiam quippè formalem elementorum in miſtis, & putrefactionem ſejunctionem elementorum eſſe; & nonnulla alia, de quibus, ſi Deus concesserit, poſt loquemur.

Hic infimus ignis, non ſimplex, ſed miſtus eſt.

Redeamus ergo ad unguem, hoc, quod igni attinet, explicare, ut quod de principiis rerum incœperamus ſcribere, in totum finiatur. Ignem ergo hunc infimum flammam appellatum (non enim de flagantibus carbonibus, quos prunas vocamus, hic agimus, ſed de flammeo igne) eſſe miſtum, ut diximus, multis rationibus probari poteſt, & quòd aëre denſior ſit, ut retulimus, quod minimè futurum erat, calidior exiſtens, cui calefactio conceſſa eſt, etiam quòd propriam ſpheram, ut locum adæquatum eſſet inhabitaturus, qui nullibi viſitur, niſi aliquos terræ hiatus flammas reddentes, putaveris ignis locum eſſe, à quo per quaſvis rimas diſcedere ignis, procurat, aliis rebus nitentibus in ſua loca tendere. Et quòd eſſe ſine ſovente hic ignis non poſſit, ac quòd incenſantèr excrementoſum ſumum à ſe mittere non deſinat, etiam quod id excrementum terreum, ac aëreum ſit, ut tactus fumus hærens caminorum parietibus oſtendit, quorum nullum accidiſſet, ſi ut cætera elementa ſimplici ſubſtantia conſtaret, quæ nullis ex dictis incommodis obnoxia ſunt. Verum enim vero potiorem ejus partem ignem ſyncerum eſſe, vel ex hoc docetur, quòd ſursùm petere nitatur, quòd cùm non ratione terræ, neque aquæ ſibi convenire poſſe certi ſumus, neque ratione aëris competere ratio ſuadeat, quòd ipſum aërem tranſcendere nitatur, aëre non aſcendente neque deſcendente, dum propriam ſpheram inhabitat, reliquum eſt ingenti ignis portione dotari, quòd probare niſi ſumus.

Ariſtoteles primo Meteorologiæ exhalationem, & vaporem totum quod intercipitur à cavo lunæ, & convexo aquæ nominare videtur.

Syncerum ignem primo Meteorologiæ locis citatis, ac aliis pluribus, exhalationem nominat Ariſtoteles, vivus ipſe inibi id totum quod à terræ, ac aquæ ſuperficiebus convexis ad Cælum uſque porrigitur, in duas partes dividendum: alteram quarum exhalationem appellandam cenſet, lunari globo conjunctam: aliam aridæ at aquæ contiguam, vaporem nominandam, quaſi hæc duo infima elementa parens, & origo ſuperiorum eſſent; & aër vapor, ac ignis exhalatio eſſent dicenda: quòd qualitèr à eodem ſit intellectum, divinare non poſſum. Unum tamen, quod ex nonnullis ejuſdem ſcriptis nanciſcor, liberè proferre non veteor: confuſè, indiſtinctèque, vel per quaſdam verborum tenues diſtinctiones, quæ re non diſſident, aut per nonnullas diſtinctiones Ariſtotelem multa dubia, & antiquorum argumenta ſolviſſe: & alia per quædam ſimilia non minùs poſcentia ſuæ cauſæ inveſtigationem, quàm primum quæſitum, ſoluta ab eodem ſuiſſe, ut problematum, & totius naturalis Philoſophiæ commentaria ejuſdem oſtendunt. Cujus ingenium aliàs perſpicax, in nonnullis ævis à me cenſetur. Fortaſsè, quòd oſcitans ego, non calleo ſui acris ingenii vires, vel quòd Interpretum, ac Librariorum, manus adeò depravaverint vetuſtorum codicum ejuſdem ſynceritatem, ut nunc nulli liceat dilucidè mentem conditoris eorum intelligere. Sed quidquid de hiſce rebus ſit, ac decreto Ariſtotelis in prædictis locis: & ſive illud, quod dixi, littera proferat, vel aliud velit (nam contrariæ ſententiæ ex eadem elici, aut benè, vel perperam poſſunt) ut certa habenda ſunt, quæ de igne retu-

Quid Author de Ariſtotele ſentiat.

tu-

y que en esta obra hemos considerado como verdaderas, tales como: la, sin duda, existencia formal de los elementos en los compuestos, así como que la putrefacción es la separación de los elementos. También, más tarde, trataremos sobre algunas otras cosas más, si Dios lo permite.

El fuego de más abajo no es simple, sino compuesto.

Volvemos, pues, a la explicación de lo que atañe al fuego, para terminar lo que habíamos comenzado a escribir sobre los principios de las cosas.

En efecto, el fuego ínfimo al que denominamos llama (aquí no tratamos sobre carbones ardientes, llamados brasas, sino del fuego de la llama), puede probarse con numerosos argumentos que, tal como ya hemos dicho, es una mezcla (compuesto). Y es que es más denso que el aire. Además, se le ha de admitir la acción de calentar, pudiendo, por otra parte, alcanzar mayor intensidad de calor. Incluso que ocupa su propia región –equiparable a un lugar que no se ve en ningún sitio, salvo en algunas rendijas de la tierra que expulsan llamas (pudiéndose pensar que es el lugar del que procura alejarse por cualquier hendidura, para dirigirse a otros sitios). Por otra parte, este fuego no puede existir sin algo que lo aliente, no dejando de enviar, sin cesar, un humo excrementoso que es térreo y aéreo –como lo muestra el que queda adherido en las paredes de los caminos. Y no acaecería ninguna de estas cosas si el fuego ínfimo –denominado llama– constara de una substancia simple –tal como ocurre con otros elementos, que no están sujetos a ninguno de los inconvenientes referidos.

Sin embargo, se muestra que la mayor parte del fuego es sin mezcla, ya que se esfuerza en dirigirse hacia arriba –cosa, ésta, que estamos seguros no es conforme con la naturaleza de la tierra, ni con la del agua. Tampoco su naturaleza puede competir con la del aire, ya que, sin ascender ni descender este último, el fuego ocupa su propia región. Para finalizar, diré que el fuego está dotado de numerosas partes –cuestión que nos hemos esforzado en demostrar.

Parece que Aristóteles, en el libro primero de De Meteorologiae, denomina exhalación y vapor a todo lo que está entre lo cóncavo de la Luna y lo convexo del agua.

En los pasajes que se han citado con anterioridad y en otros muchos del libro primero de De Meteorologiae, Aristóteles denomina exhalación al fuego puro que tiene vida en todo lo que se extiende entre la tierra y las superficies convexas del agua hasta el cielo. Opina que se pueden establecer dos partes. A la primera, unida al disco lunar, hay que llamarla exhalación; a la segunda, contigua a lo seco y al agua, hay que denominarla vapor. Dice que se debería denominar al aire, "vapor" y al fuego, "exhalación", como si estos dos elementos fueran los progenitores y el origen de los superiores. Pero, yo no puedo adivinar de qué manera él pudo deducir todo esto.

Opinión del autor de esta obra sobre Aristóteles.

Unicamente puedo hablar con franqueza de lo que he conocido por algunos de sus escritos.

Aristóteles resolvió muchas dudas y argumentos de los antiguos de manera confusa y poco clara –utilizando ciertas diferencias de palabras que no se oponen en el fondo, o con el uso de distintas denominaciones. Además, aclaró otras cuestiones similares que, no menos que la misma pregunta, reclamaban la investigación de sus causas –tal como lo demuestran los comentarios de los problemas y de toda la filosofía natural.

Sin embargo, yo soy del parecer que su talento es algunas veces perspicaz, aunque con algunos puntos oscuros. Quizás sea debido a que yo, indolente, no conozco a fondo las cualidades de su agudo talento, o porque las manos de los intérpretes y de los editores han corrompido la pureza de los antiguos códices de Aristóteles, de manera que ahora nadie puede entender con claridad el pensamiento de éste.

Cualquier cuestión que trate sobre lo comentado con anterioridad y sobre la opinión de Aristóteles que se contiene en los pasajes citados, dice lo que yo he dicho, o quiere decir otra cosa (ya que pueden deducirse, correcta o falsamente, criterios opuestos sobre la misma cuestión), o hay que dar como ciertas las que hemos referido acerca del fuego.

tulimus. Quibus veris existentibus, superest ignitarum impresionum caussam reddere: cùm si ille ignis syncerus cælo conterminus non est, qui in flammam cometarum vertitur, rapido cursu cælestis corporis agitatus, ut Aristoteles dixisse videtur, quòd neque motus simplicium corporum, ut diximus, calorem producat, neque ille ignis supremus in hunc infimum verti valeat, nisi adjunctis aliis portionibus terræ, atque aquæ, & aëris mistuum, flamma appellata fiat: ergo Cometæ, id est crinitæ stellæ, & pongalas, ac torris, & aliarum hujusmodi ignitarum apparitionum alia causa reddenda est.

Causa redditur cometarũ, & aliarum crinitarũ stellarum.

Hanc ergo esse fumalis evaporationis incendium, hoc est, caloris intensioris additionem in fumali evaporatione, necessariò existimare cogendus est quivis (cum ex relatis notum linquimus) hunc infimum ignem ex quatuor conflare elementis, qui cùm ejusdem speciei sit, illi non syncero in supera regione viso si accidentia cognitionem substantiæ exhibent, supremum illum ex tot constitui dicere tenemur.

Supposito ergo naturam crinitorum syderum esse, quæ relata est, quoad eorum materiam, superest duo exprimere. Alterum, quomodo trium elementorum, aëris, aquæ, & terræ portiones fursùm in ignis regionem ascendunt, si illic cometæ, quæ videntur, situm habent. Aliud, quod causa ignitionis illius materiæ sit, si motus velox cælorum id non efficiat, ut prædiximus. Utrique quorum breviùs quàm posim faciam satis, dicendo primùm altero ex duobus modis contingere posse, vel, quòd vi caloris solaris ex terra, ac aliis rebus aridis, siccisque, putà sulphure, sale, nitro, & consimilibus, exhalationes, quæ secum ferebant quatuor elementa, ex quibus constabant, sursum in locum illum ferantur, ubi post ardere conspiciuntur, aut quòd concursu diversarum cælestium influentiarum coëuntium in unum aëris locum (ut accidit reflecti in certum punctum radios à concavis speculis resilientes) ex aëris illius, ubi coëunt, portione, fiat terra per aridum, & frigidum influxum: & ex alia parte proximi aëris, aqua, & aëris propinqui nonnulla portio relatis admisceatur, igne syncero, vel vi aliorum syderum genito, vel ex proxima sphera fortè fortuna vi alicujus syderis descendere compulso aliis tribus elementis commisto, ut exhalationis constitutio ex prædictis quatuor elementorum portionibus confletur.

Qualitèr ci[...] tra exhalatio[...] nem à terr[...] elatam ipsa quæ sursùm gignitur, fiat

Neque immeritò expresi, cùm terra, vel aliud ex elementis ex aëre gignitur in aëris ipsius sphera, gigni elementa, & exhalationem ipsam ex illis constitutam, diversorum syderum influxibus in unum locum convenientibus, nam ut solverem objectionem, quæ mihi objici posset, additum est. Ea erat, si (exempli gratia) aëris versi in terram situs esset infra spheram ignis synceri per centupedalem distantiam, quomodo superior aër, per quem prius lata fuit influentia, non fuit etiam in terram versus, cùm major vis illi influxui inesset, cælo propinquior, quàm ab eo distantior. Nam huic respondetur per præmissa, quòd unicus influxus non id assequutus est, ut posset ex aëre terram efficere, sed multiplicem (in illum locum fortè ex motu cælestium corporum tunc concurrentium, ubi neque antea, neque post convenerant, & fortasè in æternum non convenient) fuisse causam generationis illorum elementorum constituentium exhalationem, quam ve-

Y si éstas no son verdaderas, sólo queda por explicar la causa de las impresiones ardientes –como, por ejemplo, si el fuego puro no está colindante con el cielo (y si este fuego, agitado por el rápido curso del cuerpo celeste, se convierte en la llama de los cometas, según parece que dijo Aristóteles). Y es que ni el movimiento de los cuerpos simples produce calor, tal como ya hemos comentado, ni el fuego más alto puede transformarse en el de más abajo –salvo que, unidas diferentes porciones de tierra, de aire, y de agua, se forme un compuesto denominado llama. Por consiguiente, hay que explicar la causa de las apariciones del cometa –es decir, de la estrella de larga cabellera–, del tizón, y de otras cosas del mismo género.

Se explica la causa de los cometas y de otras estrellas de larga cola.

Cualquiera se ve obligado a pensar que la adición de calor intenso en la evaporación del humo –esto es, el incendio de la evaporación del humo– es el fuego de la zona inferior –que consta de los cuatro elementos– y que, aunque de la misma clase, no es el fuego puro que se observa en la región superior. Y, aún suponiendo que en el fuego inferior se presentan los accidentes de su substancia, estamos obligados a decir que el fuego superior está constituido por cierta cantidad del otro (el inferior).

Así pues, dando por supuesto que la naturaleza de los cometas es la que ya se ha dicho, únicamente queda por explicar, en lo que respecta a la materia de éstos, dos cosas.

La primera, cómo ascienden a la región del fuego superior las porciones de estos tres elementos: aire, agua y tierra; así como si allí tienen su posición los cometas que se ven. La segunda, cuál es la causa de la ignición de la materia –si, como hemos dicho, no la produce el movimiento veloz de los cielos.

Explicaré ambas cosas con la mayor brevedad posible. Y contesto a la primera, diciendo que puede acontecer de dos modos: uno, cuando ocurre que, por la fuerza del calor solar y por otras cosas áridas y secas –como el sulfuro, la sal, el nitro, y otras similares–, las exhalaciones –que llevaban consigo los cuatro elementos de los que estaban compuestas– son llevadas desde la tierra hacia arriba –al lugar donde después se ven arder–; dos, porque, al concurrir diversas influencias celestes que se agrupan en un lugar del aire (como sucede cuando rebotan los rayos de luz reflejados en cierto punto de los espejos cóncavos), se forma tierra por una influencia árida y seca, además de que el agua del aire cercano, junto con una porción de éste, se mezcla con los anteriormente citados y con el fuego puro. También puede ocurrir que se genere una influencia de otras estrellas, o que, desde la región próxima, la fuerza de alguna estrella obligue, casualmente, a la mezcla del fuego con los otros tres elementos, para que se determine la constitución de la exhalación –con las porciones convenientes de los cuatro elementos.

De qué manera se consigue que la exhalación se produzca hacia arriba, sin ser elevada desde la propia tierra.

He dicho, con razón, que se generan los elementos cuando la tierra u otro de éstos se generan del aire, en la propia zona de éste. También he explicado que la exhalación ha sido constituida por elementos, cuando concurren, en un lugar, los influjos de diversas estrellas.

Se me podría objetar, por ejemplo, que, si la posición del aire movido hacia la tierra estuviese a una distancia de cien pies por debajo de la zona del fuego, como el aire de la región superior, a través del cual fue llevada la influencia, no sería posible trasladarlo hacia ella (la tierra) –y, especialmente, teniendo en cuenta que había una mayor fuerza en aquel influjo, que se encontraba más próximo, que distante, del cielo.

Contesto a ello por medio de unas premisas. Y es que un único influjo no ha conseguido hacer tierra del aire (por causa del movimiento casual de los cuerpos celestes que, en ese preciso momento, concurrían en el lugar donde no se encontraban –ni antes, ni después– y donde quizás no se encontrarán jamás), sino que el motivo de la generación de los elementos que constituyen la exhalación, que

verti in ignem, flagrareque cernimus: ac existimo quoque, ignis synceri calore, & siccitate introductis in eandem, cùm ipsa illi appropinquat, aut concurrentibus diversis aridis, & siccis influxibus in locum illum, ubi ipsa manebat, eamque illic urentibus ipsam ardere conspici, atque ad has diversas causas diversi situs ignitorum sydèrum conspiciuntur, igoitioque quævis non aliud est, quàm ut supra dixi, quoddam caloris tam insigne augmentum, ut nonnullas aëris, aquæ, & terræ partes constituentes fumidam exhalationem vertat in syncerum ignem, qui adjunctus repto in fumida exhalatione,& lursum petere procurans, partes alias aquæ, & terræ, & aëris ejusdem exhalationis nedum versas in ignem syncerum secum mistas, ac mutuò connexum non omninò sejunctas, dum flamma nominatur, etiam versus concavum lunæ trahere nititur: nisi cùm vi motus cælestium corporum in gyrum aliquæ ex illis ardentibus exhalationibus agitantur: & cùm ab his motibus desistit flamma ut aëris, vel alterius rei extinguentis illam frigiditate,& humiditate, vel altero illorum, cessat at pausat ipsa, quæ quandoque terræ portione gravitate prȩmente ignem, & alia duo elementa secum mista, terram versus currere cogitur, ut aliàs sursum versus, & non raro in gyrum, ut diximus. Constituitque flammam ex terreis partibus, probat eventus ille passim contingens, cùm, scilicèt, cooperculo ullo flamma hæc infima ascendere prohibetur: nam tunc terra portio illi cooperculo hærens, in fuliginis constitutione asservata, connexa duobus reliquis elementis tantùm percipitur: non quòd nonnihil ignis etiam in fuligine non manserit, sed quòd parum ignis respectu majoris portionis evanescentis ad extinctionem flammæ in fuligine manere dicatur, flamma ipsa in aërem versa, à tota sphera aëris victa, succumbereque coacta, esse quod erat desinens, & esse aër incipiens. Quippè accidit nonnumquam fuliginem aliquam, quæ mistum imperfectum est, calidam, & siccam esse, non ignea portione insigni intrante sui compositionem, ut diximus, sed elementis frigidis non naturali temperie, sed eximio calore affectis intrantibus talis fuliginosi misti consistentiam. Piper enim cernimus non parùm grave, quod redundare in eo elementa frigida testatur, ut verum est, tamen calidum esse, quia in constitutione ejusdem ingressa fuere frigida elementa calore eximio affecta: quam temperiem elementarem piperis forma poscens conservare semper curat. De quibus, si Deus concesserit, in proprio loco plura dicemus. Iis ambo solvisse dubia mox quæsita existimo, indeque ad solvendum secundum ex illis duobus, quæ retrò proposui (nam primum solutum relatum est) accingor.

Tractat nicnes nullorum densium sam extin nis flat non aiss

Dubium secundum erat, quæ esset causa extinctionis ignis non difflati, si ipsa flamma aërem in ignem vertere non valet, ut ego prædixeram? Cui facillima nunc est ex dictis responsio, nam aërem verti in ignem syncerum per ignis actionem, non negamus: verti tamen aërem solum in flammam, quæ mistum est, inficiabamur. Sed superest causam reddere illius extinctionis ignis, quæ contigit, flamma non aspirata. Quam obiter, quia quæstio tacta est, absolvam, quòd multa falsa de hac scripta reperio. Primò in medium ducendo, nonnullorum Medicorum in hoc negotio sententiam, quæ hucusque sub-

se convierte en fuego y que vemos arder, ha sido múltiple.

También creo que, introducidos el calor del fuego puro y la sequedad en la exhalación –puesto que está más próxima a aquel–, o concurriendo diversas influencias áridas y secas en el lugar donde ella estaba, se observa que, con las cosas que se queman, arde allí. También se pueden ver, según las diversas causas, las diferentes posiciones de las estrellas ardientes. Y cualquier ignición no es otra cosa que lo relatado con anterioridad –es decir, un cierto aumento tan notable de calor, que algunas partes de aire, de agua, y de tierra (que constituyen la exhalación) se transforman (vierten) en el fuego puro que, bajo la forma de exhalación humeante, procura dirigirse hacia arriba (aunque no se hayan convertido aún en fuego puro las partes de agua, de tierra, y de la exhalación del mismo aire), mezclándose con el otro fuego (y sin separarse el uno del otro). Incluso este fuego puro trata de dirigirse hacia lo cóncavo de la luna, salvo que algunas de las ardientes exhalaciones sean movidas en círculo por la influencia del movimiento de los cuerpos celestes. Y, precisamente por estos movimientos, se apaga la llama que se ha formado –ya que puede apagarse por la frialdad o por la humedad del aire, o por ambas cosas a la vez, o por otra causa que la pueda extinguir. Y, así, algunas veces, por el peso de una porción de tierra que oprime al fuego y a los otros dos elementos mezclados con él, ésta (la llama) se ve obligada a correr hacia la tierra, otras a dirigirse hacia arriba o, no raramente, en círculo.

Y este evento, que acontece por doquier, demuestra que la llama está formada por partes de tierra. Y es que, cuando la llama ínfima no puede ascender por alguna cosa que, cubriéndola, se lo impide, se observa que lo que se adhiere a la tapa se percibe sólo en la composición del hollín –y no porque haya quedado en éste algo de fuego, sino que se dice que queda en el hollín un poco de aquél (fuego), en relación a la mayor parte del mismo que desaparece al extinguirse la llama. Y ésta, movida hacia el aire, ha sido dominada por toda la zona de éste y, obligada a sucumbir, deja de ser lo que era, comenzando a ser aire.

En efecto, en ocasiones ocurre que algún hollín –que es una mezcla imperfecta (inacabada)– es cálido y seco –y no por entrar en su composición una porción notable de fuego, sino por una mezcla no natural de elementos fríos que han sido afectados por un considerable calor.

Creemos que la pimienta muy fuerte –de la que se afirma que se encuentra entre los elementos fríos, como así es– resulta, sin embargo, cálida, porque en su composición han entrado elementos fríos que son influidos por un notable calor. Y su forma exige que se procure conservar la composición elemental de la pimienta.

Si Dios lo permite, aún diremos más cosas acerca de todo esto, y en el lugar adecuado.

Pienso que se ha resuelto una de las dos dudas. A partir de ahora, me ciño a resolver la segunda de las propuestas anteriormente.

Sobre las opiniones de algunos que explican la causa de la extinción de la llama no aventada.

La segunda duda era: ¿cuál será la causa de la extinción del fuego no aventado, si la propia llama no puede transformar el aire en fuego, tal como yo había dicho?

Ahora, con lo que se lleva explicado, la respuesta es fácil. Y es que no negamos que, por acción del fuego, el aire se transforme en fuego puro. Sin embargo, negábamos que el aire sólo se transforme en llama –que es un compuesto. Pero, queda por explicar la causa de la extinción del fuego –que ocurre cuando la llama no es aventada. Voy a resolver la duda de manera superficial, porque esta cuestión ya ha sido tratada y, además, porque he encontrado muchas cosas falsas que han sido escritas sobre este tema.

En primer lugar, voy a presentar la opinión de algunos médicos sobre la cuestión –que, hasta el momento,

ſubtilis, & vera à neotericis eſſe putatur. Secundò aliam à nobis olim inſciè meditatam proponendo. Ultimoque quod verum eſſe opinamur, referendo.

Gentilis de Fulgineo extinctionis flammæ opinio refertur.

Gentilis de Fulgineo, Avicenæ expoſitor, ſimilem extinctionem flammæ prohibita exufflatione, eſſe putat hominum morti cohibita reſpiratione, atque utriuſque cauſſam eſſe opinatus eſt, calorem flammæ non exufflatæ, aut humani ſpiritus non reſpirari intenſiorem reddi, deffectu aëris refrigerantis, ac moderantis calorem eximium flammæ, aut ſpiritus, quòd remiſſa intenſiora moderantur, temperantque: ſolitum dici ab Scholaribus per alia verba. Remiſſum tale remittit intensè tale: acque illam caloris eximiam intenſionem cauſam eſſe, quòd citiſsimè converteretur in flammam illud humidum, à quo fovetur ipſa, priuſquàm aliud humidum præparetur ad ejuſdem flammæ reſumptionem, credit. Et ad eandem normam caloris ſpirituoſi augmentum ex cohibita aſpiratione anxia dare conſumptioni ſpirituum antequam materia alterius prædiſponatur, & præparetur ad ipſius genituram, ac indè defectus ſpirituum mortem humanam ſuffocatione contingere. Hoc uſque in præſentem diem adeò receptum à Medicis eſt, ut qui hoc noverit, indoctus non habeatur: quod quantum mendacii includat, haud difficultèr diſcendis noſcetis.

Improbatur cauſa reddita à Gentili de extinctione flammæ non aſpiratæ, & ſuffocatione animalis prohibita reſpiratione.

Quippè ſi relata vera eſſent, quomodo flammæ mediæ ingentium pyramidum flammarum non extinguntur, cùm (exempli gratia) digitales portiones earum ſitæ in medio centupedalis craſsitiei earundem, nequaquam afflari poſſunt, undique enim igne vaſtiſsimo ſepiuntur: qui aërem ad ſui medium niſi in ignem verſum tranſire non ſinet. Et ſi conſequens verum eſſe concedatur, eadem ratione probabitur, proximum ignem versùs circumferentiam illi igni extincto in medio pyramidis etiam extinguendum eſſe, & ſi alium atque alium, ut non liceret invenire ignem ullum, qui per univerſam ſui craſsitiem ignis ſit, quin univerſi inanes, vacuique, futuri erant, quod eventus non probant, ſed oppoſitum.

Secundò, neſcio qualitèr audent dicere, qui cum Gentile ſentiunt, ignem, quem ſummè calidum eſſe ipſi teſtantur, prohibito afflatu calidiorem fieri, non perpendentes ſi id ita accidiſſet, reperiri aliquid calidiſsimo calidiùs, quòd implicat.

Tertiò, non minus delirium eſſe reor, potuiſſe hos conſpicere ignem non afflatum intra quodvis vas, ac ſecum ſumum à ſe miſſum includentem, poſſe calidiorem eſſe, ſumo, qui includitur, neceſſariò refrigerante, cùm minùs calidus ſit ſumus flammæ, ex eo ulteriùs calefacto, quàm flamma genita.

Quartò, ſi vas vitreum, collum ob longum teres, & cavum habens, & infra rotundam cavitatem, ut vaſa iſta vitrea, quibus urinas Medici contemplantur, habere cernimus, ſuperponatur lucernæ infixæ candelabro in ſcaphio, vel ſitula aqua plena ſedenti, ſic, ut collum vaſis vitrei quicquid candelæ ſupereminet aquæ, includat, atque perpendicularitèr deſcendens, ſuperficiem aquæ pertingat, ut nullus ſit aditus aëri exteriori afflandi candelæ flammam intra rotundam cavitatem vitrei vaſis incluſam neque, exitus ſumo elevato ab eadem, eventus probat, flammam illam paulatim, ac paulatim minorem reddi, neque ſubitò extingui, ob defectum humidi præparandi, ut

los neotéricos consideran que es ingeniosa y real. En segundo, voy a proponer otra que, inconscientemente, pensamos hace tiempo. Por último, voy a explicar lo que opinamos que es la verdad.

Se relata la opinión de Gentil de Fulgíneo sobre la extinción de la llama.

Gentil de Fulgíneo, comentarista de Avicena, piensa que la extinción de la llama no aventada es semejante a lo que les ocurre a los hombres cuando mueren por falta de respiración, opinando que la causa de esto último es porque no se respira cuando se torna más difícil la respiración del hombre por falta de aire refrigerante y renovador. En lo que concierne a la llama, dice que la falta de este aire provoca la no moderación del notable calor de ésta. Y es que las cosas apacibles (moderadas) regulan y templan a las más intensas. Los estudiantes lo suelen decir con otras palabras: "lo apacible relaja intensamente".

Igualmente, opina que la notable extensión del calor es la causa de que lo húmedo se convierta rápidamente en llama, fermentando al calor de ésta, antes de que se prepare otro húmedo para restablecer a la misma llama.

Y, siguiendo la misma norma, cree que, a consecuencia del ansia provocada por la obstaculización de la respiración, se provoca el aumento del calor respirado con el agotamiento del aire antes de que se predisponga y prepare la ocasión de otra respiración –con la consiguiente regeneración. Y de ahí, precisamente, que, al faltar la respiración, se produzca la muerte del hombre por ahogo.

Lo comentado es lo que han sabido los médicos hasta el día de hoy, aunque no es necesario que se tenga por inculto el que no lo haya conocido –y es que, como fácilmente se conocerá, contiene toda la falsedad posible.

Se rechaza la causa que argumentó Gentil de Fulgíneo sobre la extinción de la llama no aventada y sobre el ahogo del animal cuando se le impide la respiración.

Primero:

Si fuera verdad lo referido, ¿cómo, por ejemplo, no se extinguen las llamas centrales de las gigantescas pirámides de éstas, cuando porciones de llamas de un espesor de un dedo, situadas en medio de otras de un grosor de cien pies, no pueden ser aventadas por estar rodeadas completamente por un vastísimo fuego que no deja pasar el aire hacia el centro de las pirámides, salvo que éste se convierta en fuego? Y si se admite que la consecuencia es verdadera, se demostrará, igualmente, que el fuego más próximo a la circunferencia de éste, ya que se ha extinguido el del centro de la pirámide, también se tiene que extinguir. Y, así, otro, y otro, ..., hasta que no se pudiera encontrar ningún fuego que estuviera entre el de la pirámide, puesto que todos estarían apagados e inactivos. Pero ocurre que los hechos no demuestran lo que se está diciendo, sino todo lo contrario.

Segundo:

Además, no sé cómo, los que piensan como Gentil, se atreven a decir que el fuego –que, según ellos mismos afirman, es muy cálido– se calienta aún mucho más cuando no le llega el viento. Y es que son incapaces de entender que, de ocurrir como ellos dicen, estaríamos ante algo más cálido que lo calidísimo que lo implica.

Tercero:

Por otra parte, pienso que aún es más insensato el que opinen sobre la existencia de un fuego no aventado que, introducido en cualquier vasija que contenga, además, el humo de éste, pueda ser más cálido que el citado humo. Y es que este último es, necesariamente, refrigerante, ya que el humo de la llama, aunque pueda parecer que ha sido calentado más que ésta, es menos cálido.

Cuarto:

Si se tiene una vasija de cristal de cuello cilíndrico y largo, hueca, y con la cavidad inferior redondeada (como esas que sabemos que tienen los médicos, en las que se examina la orina), y se introduce en ella una lámpara de llama fija, procediendo a sumergirla en un recipiente, o en un cubo, lleno de agua, de manera que una parte del cuello sobresalga de ésta, aunque esté en contacto con su superficie, se observará como –sin que se haya introducido ningún aire de fuera, que aliente la llama de la lámpara que está metida en la cavidad de la vasija, y sin que haya escapado ningún humo, por haber tapado el orificio superior de ésta–, digo que se observrá como la llama se va, lentamente, haciendo más débil –no extinguiéndose repentinamente por falta de lo húmedo que

in flammam vertatur: ergo non inde ortum traxit flammarum extinctio, unde Gentilis, & sui sequaces opinati sunt.

Quintò ratione Gentilis potiùs suadetur, sevum, aut ceram, vel alia unctuosa, quibus candelarum flammæ soventur, prohibita exufflatione, citiùs solito esse consumenda, quàm flammam esse extinguendam. Nam fieri ignem calidiorem, ipsi majorem activitatem respectu ejusdem pasi tribuit, à qua citior consumptio olei, vel aliorum liquorum emanaret, quàm quòd illa cita consumptione desit alia materia parari, ut in flammam vertatur. Si enim (verbi gratia) à flamma afflata, ac patens, in digitalem sevum suæ candelæ induxit dispositiones prærequisitas ad flammæ formam uniformitèr difformitèr in alias, ac alias partes digiti sevi (aliter enim non inducuntur) quòd quædam remotiores aliæ proximiores ipsi flammæ sunt; etiam uniformitèr difformitèr, hoc est, quædam tardiùs, aliæ citiùs, & quædam priùs, aliæ posteriùs inflammabuntur. Fiat ergo quòd cùm proximior incipit incendi, prohibeatur afflatus flammæ illius, quid inde accidet, opinante Gentili, nisi quædam cita aliarum partium in ignem transmutatio, quòd calor redditus est intensior? Sed quantum illud tempus breviùs esset, quàm futurum erat, si non exuflari prohiberetur flamma, tanto majoris activitatis reddenda esset ipsa per intensionem caloris, ad quam necessariò in eadem proportione velocitas motus cum majore activitate augenda erat: ergo post ignitionem digiti sevi non deesse poterit alius digitus sevi ejusdem prædispositus, ut igniatur,& sic flamma non deerit usque in universam sevi, vel materiæ ignis consumptionem.

Sextò, adhuc à Gentili neque ejus sequacibus redditur flammæ extinctor. Nam jam quòd illi deesset alimentum, flamma est ens,quod sui conservationem appetit, & si à nullo corrumperetur, durasset: ergo vel nullus est extinctor, & sic non extinguenda sed perpetuò mansura erat. Vel aliquis, & assignetur. Si aërem ambientem esse existimaveris, hunc eundem cogendus es dicere, esse, qui (cùm deest cera, vel oleum, vel aliquis liquor, quo sovetur flamma) ultimam extinguit; quòd si coactus fatearis, sequeretur flammam incensam ex stupis immissis in cucurbitulas, quæ ægris admoventur, & alias quasvis prohibita exufflatione extinctas, non æquè citò esse extinguendas, ut quæ defectu pabuli exterioris. Consequentia est nota. Utrisque deest alimentum, ut Gentilis testatur, & flamma libera ab aëre ambiente corrumpitur, remisso flammæ calore, à mitiore, & minus intenso aëris: sed ex hypothesi Gentilis flamma illa, quæ prohibita exufflari esse desinit, calidior est, quàm reliqua, ergo duplici causa magis est duratura. Primò, quòd magis resistet aëri intensiori calore, quàm remissiori. Secundò, quòd aër inclusus in quovis vase, ubi prohibetur afflatus flammæ,minus frigidus esset, quàm liber, qui in vase inclusus minore frigiditate tardiorem extinctionem esset facturus, cujus oppositum experta docent: nam statim ut cucurbitulæ figuntur carni, extinguitur flamma.

Supersedendum ab ulteriori improbatione hujus opinionis videtur: quòd qui his convictus non fuerit, non assentiet ulli probationi quamtumvis illustri.

Solutionem ergo, quam ego aliquando machinatus insciè sum, dicc-

que se transforme en llama. Y, con la demostración de este experimento, se concluye que no se produce la extinción por la causa que creyeron Gentil y sus seguidores.

Quinto:

El razonamiento de Gentil nos convence de que antes se suele consumir más rápidamente el sebo, la cera, o cualquier substancia aceitosa, con las que se suelen encender las lámparas, de lo que podría tardar en extinguirse la llama. Y es que el fuego sería más cálido si se le suministrara más actividad de la que tiene, derivándose de ésta una consumición más rápida del aceite o de otros líquidos, y no porque para el gasto de la substancia (aceite) faltara otra materia que estuviese preparada para transformarse en llama.

Y es que si, por ejemplo, desde la llama aventada se han inducido al sebo, de un espesor de un dedo, las disposiciones requeridas, según la forma de ésta, en unas y otras partes de éste (estén más o menos alejadas –o más o menos próximas– a la llama), resultará que, también, se quemarán de una u otra manera –esto es: unas más lentas, otras más rápidas, algunas antes, otras después. Así, sucedería que, cuando empezara a quemarse lo más próximo, no llegaría el aire a la llama. Y, ¿qué ocurriría, según la opinión de Gentil, puesto que el calor se ha hecho más extenso, salvo la citada transformación en fuego de las otras partes?

Pero, cuanto más breve fuese aquel momento –que existiría, de no impedirse que la llama recibiera el aire–, tanta mayor actividad habría –por concentración del calor–, y, de acuerdo con ella, tendría que aumentar proporcionalmente la velocidad del movimiento. Por consiguiente, después de la ignición del sebo de un dedo de espesor, no podrá faltar otro dedo de sebo preparado para ser quemado. Y, así, la llama no faltará hasta que se consuma todo el sebo –o cualquier otra materia inflamable.

Sexto:

Gentil, y sus seguidores, aún no han explicado el agente destructor de la llama. Y es que si ésta es un ente que busca su conservación, necesitará el alimento. Además, si no puede ser destruida por nada, permanecerá. Luego, o no hay ningún destructor –y, al no poder extinguirla, permanecerá eternamente– o se le deberá asignar alguno. Si se pensara que es el aire ambiente, estaríamos obligados a admitir (ya que falta la cera, el aceite, o algún líquido con el que se enciende la llama) que es el mismo que extingue la última de éstas. Y si, por obligación, se confesara esto, se deduciría que la llama ha sido encendida por estopas introducidas en pequeñas ventosas –como las que se aplican a los enfermos, y que se extinguen, aunque no se sople sobre ellas, de la misma manera, aunque no tan deprisa, a como ocurre con las que le falta el alimento exterior. La consecuencia es evidente. Y, según afirma Gentil, ambas necesitan su alimento –además de que la llama libre del aire ambiente se corrompe por haberse atenuado el calor de ésta por el aire más tenue o menos intenso. Por otra parte, siguiendo la hipótesis de Gentil, la llama que deja de existir por no recibir aire es más cálida que la otra. Luego, según su afirmación, debería durar más por dos motivos. Primero, porque opondría más resistencia al aire más intenso por el calor, que al más tenue. Segundo, porque el aire encerrado en cualquier vasija, donde se impide el soplo a la llama, sería menos frío que el libre –que se encuentra contenido en un recipiente con menor frialdad, lo que implica una extinción más lenta. Pero los experimentos demuestran lo contrario –y es que, tan pronto como se aplican las pequeñas ventosas sobre la carne, se va extinguiendo la llama.

Parece que hay que desistir de una ulterior desaprobación a esta opinión. Ya que el que no haya quedado convencido con estas explicaciones, no dará su asentimiento a ninguna otra demostración –por muy clara que sea.

En consecuencia, empiezo por comentar la solución que yo una vez, sin saber por qué, he pensado.

cere incipio: ne si nonnumquam quis commentus hoc fuerit, decipiatur, ut ego per nonnullum tempus fui.

Improbat Author quoddam propriū commentū de hujus extinctionis causa.

Opinatus ego sum extingui flammam prohibitam afflari, ne penetratio dimensionum sequeretur. Hanc illationem hoc modo probabam. Si flamma (verbi gratia) digitalis magnitudinis inclusa intra vas aliquod, nullum exitum habens, genuisset ex stupa, vel liquore ullo, à quo ipsa sovebatur, ignem: cùm flamma de novo genita, majorem locum esset occupatura, quàm stupa, vel liquor, à quibus genita fuit, sequi necessariò videbatur, aut vas esse rumpendum, ut cederet igni novo genito: aut ignem illum, qui nunc primò genitus est, non majorem locum occupaturum stupa, vel oleo, à quo fuit factus: vel si majorem locum occupasset esse simul in eodem loco illum, & stupam, vel oleum, vel aërem inclusa intra vas obturatum, quod erat consequens illud impossibile de penetratione dimensionum illatum à me.

Quippe minimè valeret dicere, ut solveretur hæc mea ratio, qua inferebam, simul in eodem loco flammam de novo genitam cum aliis corporibus incensis intra vas penetrativè mansuram, illud non sequi, quòd tanta moles flammæ extingueretur, quanta de novo gigneretur: quia jam quòd verum sit, flammam continuò, & continuò corrumpi, & in aërem verti, & aliam; ac aliam novam gigni ex liquore, vel rebus aridis, non vitabatur impossibile, quòd ignis extinctus vertitur in aërem satis rarum, & liquor, vel res arida densa vertuntur in flammam, quæ in multò majore proportione augeretur, quàm ignis extinctus in aërem versus minuatur.

Meam ignorantiam, ac rationis cavillum ostendit experimentum illud lucernæ inclusæ intra vas vitreum, quam non videmus prohibito afflatu, majore flamma fulgere, quàm priùs, quòd prohiberetur, & futurum erat, si mea ratio vera esset. Et aquæ ascensus sursum per vasis cavitatem versus flammam in minorem, ac minorem quantitatem semper, & semper imminutam, ne vacuum detur, eandem meam dementiam redarguit. Nam totum illud loci, quem minor, & minor flamma deperdit, aqua ascendens supplet. Cujus oppositum eventurum erat, si multitudine flammæ non valentis in tam adeò arcto loco contineri, flamma extingueretur: nam certè potiùs deorsùm versus decensura erat aqua impulsa à flamma, ut cederet illi, quàm sursùm ferenda. Et ultra hæc, quæ major ignorantia quàm mea? Cùm conspiciebam cucurbitulas ad trahendum ex aliquo loco succos impactos admoveri ægris, quas videbam carnem, cui impinguntur, sursùm versum trahere, quæ potius essent eandem versùs altum corporis impulsuræ.

Relatis ergo causis ut cassis, subtilibusque dimissis, accedo paucissimis verbis extinctionis ignium impurorum prohibita exufflatione causam reddere, quæ subsequens est, fumosæ superfluitatis prohibitus exitus: quæ cùm frigidior, ac siccior ipsa flamma sit, densiusque corpus quàm aër habeat, ipsam continuò, & continuò imminuit, quòd major portio flammæ vi fuliginosæ superfluitatis citiùs successivè extinguatur, quàm ex sevo, vel cera candelæ, vel ex alia re nutriente flammam ipsa restauretur. Fumus enim, qui ex candela nuper extincta exiit, non adeò siccus est, neque adeò adversus temperiei flam-

Y lo hago, porque si, en alguna ocasión, alguien lo explica, no se equivoque –como ocurrió conmigo durante cierto tiempo.

El autor rechaza un comentario propio sobre la causa de la extinción.

Yo he opinado que la llama se extinguía por habérsele impedido el ser aventada –aunque sin deducir la penetración de las dimensiones. Lo demostraba del modo que relato a continuación.

Si, por ejemplo, una llama de un dedo de dimensión, encerrada en una vasija sin ningún orificio de salida, hubiera producido un fuego con una estopa, o con cualquier otro líquido, que la encendía, la llama generada de nuevo ocuparía un lugar mayor que la estopa, o el líquido, con la que fue causada. Según esto, parecía que, necesariamente, se deduciría que, o bien la vasija se tendría que romper para ceder paso al nuevo fuego generado, o que el fuego producido en ese momento por primera vez no ocuparía un espacio mayor que la estopa, o el aceite, con el que fue originado. También se podría pensar que, de haber ocupado un mayor lugar, estarían en éste, a la vez, el fuego, la estopa, o el aceite, e, incluso, el aire contenido en la vasija. Pero resultaba que todo esto, en relación con la consecuencia de la penetración de las dimensiones, no era posible. Así, no se podría afirmar que se resolviese mi argumento –por el que deducía que la llama generada de nuevo permanecería, a la vez y en el mismo espacio, con los otros cuerpos dentro de la vasija. Tampoco se derivaría la extinción de una masa tan grande de llama, como la que se originaba. Y es que aunque fuera verdad que ésta (la llama) se corrompe sin interrupción, transformándose en aire, y se genera otra nueva del líquido, o de las cosas áridas, no se podrá evitar lo imposible –esto es: que el fuego apagado se transforme en aire poco denso y que el líquido, o lo árido denso, se convierta en llama, que crecería en mucha mayor proporción, con la consiguiente reducción del fuego apagado y transformado en aire.

El experimento de la lámpara encerrada en una vasija de cristal es una prueba de mi ignorancia y del sofisma de mi razonamiento. Y es que, si éste fuese verdadero, ocurriría que tendríamos que ver una llama mayor que antes del momento en que se le impidió la llegada de aire. Y el ascenso del agua por la cavidad de la vasija, siempre en menor cantidad y en disminución progresiva, para evitar que se produzca el vacío, demuestra mi insensatez –porque ocurriría todo lo contrario, es decir, que la llama se apagaría, ya que, sin duda, el agua, más que ascender, descendería. ¿Y qué mayor ignorancia que la mía no sólo en esto, sino, también, cuando he considerado que las pequeñas ventosas, usadas para extraer los humores de las carnes de los enfermos, podían provocar el ascenso de los mismos hacia fuera, cuando, más bien, los empujan hacia el interior del cuerpo?

Así pues, dejadas de lado las causas consideradas como inútiles –aunque ingeniosas–, voy a explicar muy brevemente la causa de la extinción de los fuegos impuros, cuando se les ha privado de la insuflación del aire. Y es la que sigue a continuación.

Al haberse impedido la salida de la superfluidad humeante –ya que ésta es más fría y más seca que la propia llama y, además, tiene una masa más densa que el aire–, la va disminuyendo sin interrupción –porque la mayor porción de la llama, por causa de la superfluidad fuliginosa, se va, sucesivamente, extinguiendo con más rapidez que el sebo, o la cera, o cualquier otro elemento nutriente renovador de la llama. En efecto, el humo que ha salido de la lámpara recién apagada, no es tan seco, ni tan opuesto, a la composición de la llama,

mæ, in quam ſtatim ut flamma ei admovetur, vertitur, ut ille, qui à flamma ipſa non extincta excernitur: & jam quòd ejuſdem temperiei cum illo eſſet, ignitus ipſe ſubitò, reliquum aridiſsimum relinquiſſet, & ineptum recipere igneam formam, quam miſtam eſſe, dixi, ut ſupra objecimus. Putari enim non poteſt defectum aëris intrantis conſtitutionem flammæ, quam miſtum eſſe prædiximus, eſſe cauſam extinctionis ejuſdem, opinantes ex eo flammam nutriri ut homines alimentis: quod ſi ita eſſet, ingentium ignium partes intimæ omnes eſſent extinguendæ, in quas aër deferri non poterat.

Si quæſieris, quæ ſit cauſa ſi fumoſa exhalatio incluſa intra vas extinguit flammam, quòd ipſa admota flammæ flagret? Dico, quòd non omnis fumoſa exhalatio id habet, ut vertatur in flammam. Nam quæ uſta eſt valdè, ut potior pars, quæ à flamma non extincta excernitur, hæc minimè in flammam verti eſt habilis, imò ignem extinguere ut contrarium procurat, præſertim ſi per clauſuram ipſa adjuritur, ut retulimus. Si iterum ſciſcitatus fueris, ſi modò relato flammæ incluſæ extinguuntur: quid eſt in cauſa, quod ſtatim ut admovetur cucurbitula carni, extinguitur flamma, quæ eſſet duratura per illud tempus, in quo reſiſteret ipſa fumo extinctori ſui? & cur non ſtatim ut prohibetur afflatus candelæ, quæ includitur intra relatum vitreum vas urinarium extinguitur ejuſdem flamma. Dico verum eſſe, quod flammula cucurbitulæ duret per nonnullum ſpatium temporis, quo reſiſtit contrario, ſed eſſe adeò exiguum, ut diſcernit non valeat: quia vas eſt arctum valdè, ubi ab ingenti fumo flammula incluſa obruitur: ſed quòd in vaſibus illis vitreis eſt adeò major capacitas, ut poſsit fumus ſejungi à flamma per ſenſibile temporis ſpatium, in quo durat ipſa, donec etiam, ut retuli, paulatim & paulatim deſinit, durationis majoris occaſio eſt. Hæc ad præſens ſufficiant, nam obitèr tam ipſa, quàm quæ de principiis naturalium rerum egimus, ducta ſunt. Quibus finem imponere decerno, ut reddam noſtrum præcipuum inſtitutum abſolvere.

Deſivi de principiis rerum naturalium agere tunc, cùm dictabam illam contrariam Ariſtotelico placito concluſionem, elementa ſcilicet mutuò ſe corrumpere, ac adinvicem ex ſe gigni, non ullius materiæ primæ exiſtentia machinata, quæ novæ formæ, priore corrupta, nuberet, ac ſolutionem exhibui objectioni uni contra hanc concluſionem illatæ. Ad alia ergo, quæ objici poſſunt adverſus eandem, abſolvendum tranſire conſentaneum eſt, quorum primum hoc erit.

Alia ratio cõtra Authoris decretum teſtantis in elementis non eſſe primã materiam.

Si noſtra aſſertio vera eſſet ſequeretur nihilo differre creationem à generatione, & corruptionem ab anihilatione. Conſequentia patula apparet. Quòd creatio novi entis generatio nulla materia ſuppoſita ſit, & anihilatio deſitio ac corruptio entis abſque ullius materiæ reliquia dicatur: quæ ambo in elementis mutuò corruptis & genitis (ſi vera ſunt, quæ fateor) viſuntur. Quod argumentum non multis, ſed paucis ſolvi poſſe in promptu eſt, conſequentiam negando. Non enim tantùm relatis ab adverſo differt generatio & corruptio ab anihilatione, & creatione, ſed alio, putà, quòd nulla generatio fieri valet ſine alterius entis naturali corruptione: neque ulla corruptio abſque alicujus entis nova naturali generatione ob cauſam relatam, quæ

am-

como para que éste se aleje de ella –es más, tiende a aproximarse.

Por otro lado, si fueran de idéntica composición, ocurriría que, al haberse encendido súbitamente, no intervendría lo aridísimo y, en consecuencia, no se recibiría la forma ígnea –que, como ya dije en su momento, es compuesta. Por consiguiente, no se puede pensar que la falta de aire, que entra en la composición de la llama, sea la causa de su extinción –como es el parecer de los que opinan que la llama se nutre de él, como el hombre del alimento. Y es que, de ocurrir como lo que dicen éstos, resultaría que todas las partes interiores de los grandes fuegos se extinguirían por falta de aire.

Si me preguntan, ¿cuál es la causa por la que la humeante exhalación, contenida dentro de la vasija, apaga la llama, si aquella arde cuando se acerca a ésta?, yo respondo que no toda la exhalación del humo se transforma en llama. Y es que la porción de éste que se ha quemado mucho, como ocurre con la parte que se separa de la llama no apagada, no es apropiada para convertirse en parte de ésta. Al contrario, intenta extinguir el fuego, especialmente si éste, tal como ya se explicó, está encerrado.

Y si me preguntaran: si sólo se apagan las llamas encerradas, ¿cuál es el motivo por el que, tan pronto como se aplican las ventosas sobre las carnes de los enfermos, se va extinguiendo la llama, cuando ésta podría resistir durante un tiempo al humo destructor? y ¿por qué no se extingue la llama de la lámpara, encerrada en la vasija, inmediatamente a la acción de impedir el paso del soplo de aire?, yo respondería que ambas interrogantes tienen su verdad. En cuanto a la llama en la ventosa, diré que puede durar algún tiempo –en el que resiste al contrario–, pero es tan breve que no se puede discernir. Por lo que respecta a la llama encerrada en la vasija, hay que decir que, cuanto más grande sea esta última, más posibilidades de resistencia al humo tiene la llama –disponiendo, por lo tanto, de más tiempo para su permanencia–, aunque también acaba por cesar.

Lo hasta ahora tratado sobre estas cuestiones –aunque superficialmente, tal como también se hizo cuando ya hablamos de los principios de las cosas naturales–, son suficientes por el momento.

Había dejado la explicación sobre los principios de las cosas naturales en el momento justo en que escribía la conclusión opuesta a la opinión de Aristóteles –es decir, que los elementos se corrompían y se generaban mútuamente unos de otros sin la existencia de materia prima alguna que se uniera a la nueva forma, por haberse corrompido la anterior. También había presentado la solución a la única objeción formulada contra esta conclusión.

Por consiguiente, se ha de resolver convenientemente, antes de pasar a las otras, la primera de las objeciones que se puede realizar.

Otro razonamiento en contra de la opinión manifestada por el autor de esta obra, al afirmar que no existe la materia prima en los elementos.

Si nuestra aserción fuera verdad, se deduciría que no podría haber diferencia entre la creación y la generación, y entre la corrupción y la aniquilación. La consecuencia es evidente.

La creación de un ente nuevo no es ninguna generación a partir de una supuesta materia. Y la aniquilación y la corrupción sería la cesación del ente, sin que éste deje materia alguna. Y, de ser verdad lo que afirmo, ambas cosas se deben observar en los elementos corrompidos y generados mútuamente.

Es evidente que este razonamiento puede ser resuelto no con muchas, sino con pocas palabras. Es decir, negando la consecuencia. Y es que no sólo la generación y la corrupción son diferentes de la creación y la aniquilación en lo que hemos dicho, sino que, también, lo son en otra cosa –esto es: que ninguna generación se puede hacer sin la corrupción de ningún otro ente natural, como tampoco ninguna corrupción se produce sin que haya existido algún nuevo ente natural.

ambo desunt creationi, ac anihilationi.

Secundò, si adversus iterùm objiceret, si nihil quod esse posit subjectum præviarum dispositionum formæ, quæ inducenda est, maneret, cum ipsa inducitur, ergo vel illæ præviæ dispositiones transeunt de ente corrupto in ens nuper genitum, variando subjectum, quod est impossibile, ut suximus, aut aliæ noviter cum elemento tunc genito etiam gignuntur: quòd ultimum si verum esse credideris, incassum videtur, naturæ placuisse, induci dispositiones in primum elementum corrumpendum, quæ nulli usui futuræ enti novo gignendo.

Hujus argumenti haud difficilior est solutio, quàm præteriti. Consitemur enim, nullas dispositiones inductas in elemento corrumpendo manere, neque transire in recenter genitum: quin ipsas cùm novo genito simul generari. Neque ob id opinandum est, frustra inductas in præteritum: cùm jam quòd in nullum alium usum, ut corrumpant ipsum, ens, quod malè afficiunt, contulisse, ne (ut diximus) multiplicatis entibus, sine aliorum corruptione, deesset in universo locus, qui tot capere valeret: quanto magis quòd ex ordine, ac naturæ instituto, ad illarum corruptionem simul cùm elemento subjecto, earumdem, sequitur entis eas prærequirentis generatio.

Dubitabis fortasse, an reddi ulla ratio posit, cur potiùs gignatur ens requirens similes dispositiones inductas in ens corrumpendum post præteriti corruptionem vi illorum accidentium adeò malè afficientium ens, in quod inducuntur, ut non esse illud cogant, quàm aliud ens optans alias diversas qualitates ab inductis, nam cùm nihil præteritorum maneat in novo genito, non potior ratio videtur unum elementum, quàm aliud gignendum.

Huic interrogationi ne dumtaxàt ego respondere teneor, sed omnes beati Thomæ æmuli, (qui in cujusvis entis compositi ex materia & forma corruptione autumant, ipsam nudam ab omnibus accidentibus transire in alterius novi entis generationem) etiam solutionem dare coguntur. Sed quamvis sciam ab illis conferri prædictam parum ante à me, scilicet ordinem universi illius eventus causam esse, quod aliis planioribus verbis diceretur, sic placuisse rerum conditori, huic etiam non insciè addi possunt, non immeritò sic institutum. Nam cùm præcipuè, ut præcedens ens corrumpatur, ut cedat gignendo contrariæ illi dispositiones in elementum inducantur, & necessarium sit aliud gigni, ne per assiduam corruptionem absque nobis genituris, universa entia in nihilum redigerentur, magis consentaneum fuit ac rationi conformiùs, novum gigni cum dispositionibus similibus abjicentibus, quæ vel ut victrices, ac ovantes in novo genito apparent, quàm cum aliis dissimilibus oscitantibus, & nullo honore dignis.

Restat adhuc solvere rationem, quæ non exigui momenti esse videtur. Hæc est, quam plura accidentia, quæ in corrupto præfuerunt, nosci in novo genito. Nam cicatrices vivorum in cadaveribus mortuorum visuntur, & calor inductus ab igne in stupas ignitas tactu percipitur. Et etiam caliditas illata ab igne in aërem igniendum post ignis generationem sentitur: quæ omnia (si sensibus adhibenda fides est in physicis rationibus, ut necessarium est) testantur, aut accidentia illa migrare de ente corrupto in ens novè genitum, quod esse impos-

Y es que ambas, para su creación y aniquilación, están necesitadas de la causa que ya se mencionó con anterioridad.

Segundo, si, a lo que vengo diciendo, se objetara con que nada que pueda existir permanecería como sujeto de una forma que, cuando es originada, ha de ser inducida por disposiciones previas, yo respondería que, entonces, o éstas pasan del ente corrupto al recién generado, variando el sujeto, y que ya hemos dicho que es imposible, o se producen nuevamente otras con el elemento que se genera. Pero, de creer que esto último es verdad, resultaría que la naturaleza habría introducido disposiciones en el primer elemento corruptible, y que no servirían para la generación del nuevo ente.

La solución a este argumento no es más difícil que la de la anterior. En efecto, debemos decir que no permanece ninguna disposición inducida en el elemento que se debe corromper, ni tampoco para el recién generado, ya que las disposiciones se producen al mismo tiempo que el elemento que se genera de nuevo. Pero, no por esto se ha de opinar que han sido inducidas sin razón en el pasado, ya que, en tanto, han contribuido a una utilidad no diferente a la de corromper al propio ente, en el que actúan funestamente, evitando, de esta manera, que se multipliquen los entes sin la corrupción de otros –ya que, de lo contrario, faltaría espacio en el universo para acoger a tantos–, y, atendiendo al orden establecido en la naturaleza al corromperse el elemento sujeto a ellas, se deduciría la generación del ente que antes las requiere.

Quizás se dudará sobre si se puede dar alguna explicación a por qué se genera preferentemente un ente que requiere disposiciones semejantes a las inducidas en el que se ha de corromper, después de la corrupción del anterior, por la influencia de los accidentes que afectan de tal modo al ente en el que son inducidos –que le obligan a no permanecer–, y no otro ente que reclama otras cualidades diferentes de las inducidas, ya que, puesto que nada de los pasados permanece en el recién engendrado, parece que no hay otra razón mejor para que se genere un elemento que otro distinto.

No sólo yo estoy obligado a responder a esta duda, sino que, también, lo están, para dar una solución, todos los émulos de Santo Tomás (que afirman que en la corrupción de cualquier ente compuesto de materia y forma, ésta, desnuda de todos los accidentes, pasa a la generación de otro nuevo ente).

Pero, aunque sé que lo que he dicho hace poco se aproxima a lo que ellos dicen –esto es: que la causa del evento es el orden del universo–, sí es cierto que aún se puede decir con mayor claridad –es decir, porque así lo determinó el Creador de las cosas. Y estoy seguro que ellos también pueden sumarse –ya que tienen suficiente conocimiento de causa– a esto último –puesto que, con razón, de esta manera ha sido establecido.

Así pues –como, ante todo, para que el ente precedente se corrompa, cediendo paso al que se va a generar, se inducen en el elemento las disposiciones contrarias, siendo necesario que se genere otro para evitar que, con una sucesiva corrupción de todos los entes, se llegue a la nada–, resulta más consecuente y más de acuerdo con la razón que el nuevo ente se genere con disposiciones similares a las afectadas –que, incluso, aparecen victoriosas y triunfantes en lo generado de nuevo–, y no con otras diferentes –que, además de no ser dignas de estimación, no sirven para nada.

Queda aún por resolver un argumento de no poca importancia. Es el que sigue. Numerosos accidentes que antes estuvieron en lo corrupto, se reconocen en lo nuevo. Y es que las cicatrices de los vivos se observan, cuando mueren, en los cadáveres; y el calor inducido en las estopas que se inflaman por el fuego, se percibe por el tacto; incluso, después que ha sido generado, se siente el calor que el fuego ha transmitido al aire que se ha de calentar. Y todo esto (si es que hay que dar crédito a los sentidos –cosa necesaria, ya que se trata de pruebas físicas) prueba que, o los accidentes emigran del ente corrupto al nuevo –y todos sabemos que es imposible–,

poſsibile omnibus compertum eſt, vel aliquid entis præteriti manere in novo genito: & cùm nihil præter materiam inveniri poſsit, reliquum eſt, hanc eſſe certiſsimè credendam.

Non majore difficultate hoc argumentum quàm præcedentia ſolvitur, quod triplex genus tranſmutationis eſſentialis tangit. Alterum cùm miſtum perfectius, amiſſa ultima & potiori forma, in minùs perfectum, quod in ſe includebat, tranſit. Aliud, cum miſtum perfectum in elementum tranſmutatur. Reliquum, cùm ſimplex elementum in ſimplex aliud transfertur: ac ad normam harum trium tranſmutationum, ſolutio triplex erit. Confitemur quippè verum eſſe, quod in exordio argumenti probabatur. Namque cùm tranſit vivens in cadaver, quòd non alitèr fit, quàm amiſſa anima, relinqui, idem corpus, cui ipſa ſuperaddita erat, citra ullius novæ formæ generationem, tunc accidentia univerſa, quæ ſentiuntur in demortuo eſſe eadem numero, quæ vivo inhærebant, ſubjecto priore manente, nos non inficiamur. Conſimili eventu etiam contingente, cùm ex miſto miſtum gignitur: niſi quòd in his forma miſti pullulat loco præteritæ corruptæ: quod non accidit, cùm anima abſente, corpus quod præfuerat, idem manet. Neminem enim ignorare exiſtimo, multas carnes comeſas, pabuli, quo altæ ſunt, ſaporem, odoremque referre. Quis enim agnos ortui proximos, & lacte tantùm nutritos comedit, qui non novit carnes ipſorum lac ſapere? Ac quis arietinas carnes thymo, & majorana, & aliquibus herbulis muſcum odore referentibus altas pranſit, qui redolere eas muſco, vel aliis plantis non ſenſit? Porrò teſtis ego ipſe ſum, non ſemel, ſed pluries oblatas mihi ad comedendum fuiſſe carnes, muſci odorem exilem referentes. Sed quid de carnibus mentionem ago, cùm tot plantarum genera nobis familiarſa paſsim edenda offeruntur, quæ ſi ex agro immodicè ſtercorato leguntur, redolentia ſtercus ipſum odorantur? Ac inter omnes (ſecundum meam ſententiam) braſſica plus omnibus aliis hunc putorem concipit. Quæ omnia alitèr fieri non poſſe certum eſt, quàm forma plantæ alentis carnes, vel ſtercoris nutrientis plantam amiſſam, accidentibuſque illis, quæ plus pollebant in miſcella elementorum, aſſervatis, cui miſturæ ſuperadditur carnis vel plantæ forma per actionem facultatum nutrientium eaſdem, in quibus priora accidentia inhærentia miſcellæ elementorum ſentiuntur.

Sed cùm per corruptionem miſti fit tranſitus in elementum, vi elementari inducta in miſto, omnia accidentia, quæ præfuerunt in miſto, abolentur, ac omninò eſſe deſinunt, (elemento novitèr incipiente eſſe) cùm etiam novis diſpoſitionibus eodem eventu in tertiis membro contingente, ſcilicet, cùm elementum vi contrarii in naturam elementi corrumpentis tranſit, nam tunc etiam quod præfuit, finitur, & novum elementum gignitur. Neque caliditas ſenſata in igne eſt eadem numero cum illa, quæ præfuit in ſtupa, aut in aëre: imò illæ cum propiis ſubjectis eſſe deſierunt, præſertim quæ aëri inherebat, ſecus quæ igni elemento conſtituenti ſtupam indita erat, hæc enim corrupta ſorma ſtupæ, & aliis elementis, adhuc manet in propio ſubjecto, putà igne, conſtituente ſtupam, quod igni recenter producto adjungitur. En prædictis tres modos tranſmutationum abſo-

o algo del anterior ente permanece en el siguiente. Y como esto último es lo que se observa en la materia, resulta que habrá que tenerlo por cierto.

Este argumento no se resuelve con mayor dificultad que los precedentes, y, además, aborda tres géneros de transmutación esencial. El primero, cuando el compuesto más perfecto pasa al menos perfecto –que estaba incluido en él. El segundo, cuando el compuesto perfecto se transmuta en elemento. El tercero, cuando el elemento simple se transfiere a otro simple. Así, resultará que, de acuerdo con estas tres transmutaciones, la solución será triple. Y confesamos que, sin duda, es verdad lo que se demostraba en el párrafo anterior. Puesto que cuando el ser vivo pasa a cadáver –que no es otra cosa que la pérdida del alma, queda el mismo cuerpo al que se le había sobreañadido ésta, sin la generación de ninguna nueva forma. Por consiguiente, todos los accidentes que se perciben en el muerto son los mismos, en número, que ya estaban inherentes en el ser vivo, permaneciendo el sujeto anterior, aunque nosotros no nos demos cuenta de ello.

También ocurre lo mismo cuando del compuesto se genera lo compuesto –salvo que se incremente la forma del compuesto en lugar de la corrupta anterior (lo que no suele suceder, ya que, aunque el alma esté ausente, el cuerpo que la protegía sigue siendo el mismo). En efecto, creo que nadie ignora que, una vez que se han catado muchas clases de carnes, se puede reconocer el olor y el sabor del forraje con el que han sido alimentados los animales. ¿Quién, si ha comido corderos de corta edad y alimentados únicamente con leche, no reconoce en la carne de éstos el sabor a este líquido alimento? Y, de haber probado las carnes de carneros que han pastado en campos de tomillo, mejorana, y otras hierbas, ¿quién no aprecia el olor a pradera, a musgo, y a otras plantas? Yo mismo puedo atestiguar que no una vez, sino muchas, se me han suministrado carnes que despedían el tenue olor herbáceo. Pero, ¿por qué menciono las carnes, cuando en la comida se nos ofrecen tantas clases de plantas que nos son familiares y que recogidas directamente del suelo, si éste ha sido muy estercolado, exhalan un fuerte olor a estiércol? Y entre todas, en mi opinión, es la col la que tiene el olor más persistente.

Y es cierto que todo lo comentado no se puede producir de otro modo que por la forma de la planta que nutre a las carnes, o del estiércol que alimenta a la planta, y por la gran eficacia que tienen los accidentes en la composición de los elementos. Y a todo esto se le debe sobreañadir la forma de la carne o de la planta por la acción de las facultades que las nutren –en las que se perciben los accidentes primeros inherentes a la composición de los elementos.

Pero, cuando, por la corrupción del compuesto, se transmuta en elemento, por la influencia elemental inducida en aquél, todos los accidentes, que antes estuvieron en el compuesto, se destruyen y dejan de existir por completo (cuando empieza a estar el elemento de nuevo), y nace un cuerpo con nuevas disposiciones –incluso con el mismo resultado en los tres tipos; es decir, cuando, por la influencia contraria, el elemento pasa a la naturaleza del que corrompe. Y es que, en ese momento, también finaliza lo que estuvo antes y se genera un nuevo elemento. Tampoco el calor sentido en el fuego es el mismo, en número, que el que estuvo antes en la estopa o en el aire. Más aún, aquellos dejaron de existir con sus propios sujetos, además del que estaba inherente en el aire y del que había estado en la estopa para constituir el elemento del fuego. Este último, pues, al haber sido corrompida la forma de la estopa y la de otros elementos, permanece, aún, en el propio sujeto –es decir, el fuego que constituye la estopa–, ya que se une al producido de nuevo.

Estos son los tres modos absolutos de transmutación.

solutos. Et quoniam dum præcedentem rationem, & eam, quæ antecedit, solvimus, non semel, sed pluries, diximus dispositiones inductas in passo corrumpendo maximè induci ab agente, ut passum corrumpant, quòd universæ Physicorum Scholæ adversum esse compertum est, ipsis opinantibus, pręcipuum scopum agentium naturalium potiùs esse similis generationem, quàm pasßi corruptionem, unde illud Aristotelis famatum axioma 2. de Anima textu comment. 34. naturalissimum est viventibus perfectis generare sibi simile in specie: non abs re erit, vel præcedentia verba nostra moderari, vel si nuda vera sunt, quid moverit adversam tantu Philosopho sententiam edere.

Opinio authoris de productore animarum vegetativarum & sensitivarum appellatarũ, ac quarumvis aliarum formarum.

Quod ut solvam, scitote mihi numquam quadrasse verum esse, viventia generare sibi similia in specie, sic ut à vulgo Physicorum opinatur. Quod etsi aliàs dicturus prolixius sum, hic sub epilogo, ut prius dictata defendam, dicere cogor. Et ut ab infima plantarum vita exordiat, minimè vero simile mihi videbatur, tritici, vel hordei, aut cujusvis alterius plantæ, vel arboris semen generare posse novam plantam vel arborem, quæ ex semine prius corrupto, quàm ipsæ esse incipiant, fiant. Nam jam quòd non negemus materiam elementarem seminum transire in materiam plantæ novæ, formam novæ genitæ plantæ quis conferre potuit? Si enim credideris, ut non pauci Medici ac Physici opinati sunt, semini esse inclusum spiritum genitivum tritici, vel hordei, qui formæ novæ conditor, ac genitor esset, quod voluisse Aristotelem existimo, lib. 2. de Generatione Animalium, cap. 3. sub his verbis: [Inest enim in semine omnium, quòd facit ut fœcunda sint semina, videlicet quod, calor vocatur, idque non ignis, non talis facultas aliqua est, sed spiritus est, qui in semine spumosoque corpore continetur, & natura, quæ in spiritu est, proportione respondens elemento stellarum: quam ob rem ignis nullum animal generat, neque constitui quicquam densis, vel humidis, vel siccis videtur, at vero solis calor & animalium, non modò qui semine continetur, verùm etiam si quid excrementi sit, quamquam diversum, tamen id quoque principium habet vitale, cæterum calorem in animalibus contentum neque ignem esse, nec ab igne originem ducere, apertum ex his est.] Mox sciscitor ego, an spiritus hic genitivus animam vegetativam habeat, an non. Si non, impos erit conferendi plantæ illam, qua ipse careret: agere quippè se perfectiùs, quod nulla mens, nisi delirantium capere potest, ut aliàs probavi. Verùm si animatum esse vegetativa anima opinatus fueris, dubium ingens est, qualiter adeò sopita ejus facultas fuerit, ut solo decenter elaborato immissum granum ipsum, non auctum fuerit ex terra sumens alimentum, ut cæterarum plantarum vel arborum vegetativæ animæ ali sunt assuetæ: quin dum pabulum semini esset vi illius altricis facultatis trahendum, semen alendum corrumpitur, quod factum, quantum dissideat à facultate nutriendi, quis non videat?

Nulla quippè est eorum responsio, qui dixerint, illi genitivo spiritui esse collatam vim commiscendi elementa constituentia tritici semen, ut expedit plantæ, quæ ex eo gignenda est. Cùm ipsum semen terra sepultum putrere incipit, quod opus non degenerat ab altrice vi, nec minoris perfectionis ea est,

Y como, a la vez que hemos resuelto el argumento precedente y el que le antecede, hemos dicho no una vez, sino muchas, que las disposiciones inducidas en el paso para corromper, lo son, principalmente, por un agente, resulta que se ha descubierto que lo dicho es lo opuesto a lo que predica toda la escuela de físicos –que opinan que el principal hito de los agentes naturales es más semejante a la generación que al resultado de la corrupción. Y, de ahí, el conocido axioma de Aristóteles en el libro segundo de De Anima, texto comentado 34: "Es lo más natural para todos los vivientes que son perfectos, el hacer otro viviente semejante en especie a sí mismo". Y esto no se aleja del contenido de nuestras precedentes palabras. Y, de no ser verdad, ¿qué es lo que ha impulsado a tanto filósofo a dar la opinión opuesta?

[X.– SOBRE EL PRODUCTOR DE LAS ALMAS VEGETATIVAS].

Opinión del autor de esta obra sobre el productor de las almas vegetativas, y de las denominadas sensitivas, y de otras cualesquiera formas.

Para resolver esta cuestión, es preciso que, antes de otra cosa, diga que yo nunca he estado de acuerdo con la opinión de la mayoría de los físicos sobre que los seres vivientes hacen otros seres semejantes a sí mismos.

Y, aunque alguna vez he sido más prolijo, me veo obligado, aquí y ahora, a decir lo anterior, a pesar de la brevedad, para defender lo que he escrito antes.

Comenzando por la vida ínfima de las plantas, me ha parecido que no guarda ninguna relación con la verdad el que la semilla del trigo, de la cebada, o de cualquier otra planta, incluso la del árbol, pueda hacer una nueva planta, ya que todas, antes de empezar a existir, se producen de la semilla corrupta. No vamos a negar que la materia elemental de las semillas pase a la materia de las nuevas plantas; pero, ¿quién ha podido otorgar la forma a la nueva planta que se ha producido?

Veamos lo que han opinado, y opinan, muchos médicos y físicos. Dicen que un espíritu (soplo) del trigo, o de la cebada, está contenido en la semilla, y que éste será el productor y creador de la nueva forma. Viene a ser lo mismo que, según creo, quiso decir Aristóteles en el libro segundo de De Generatione Animalium, capítulo tercero, cuando escribe:" Se encuentra, pues, en todas las semillas, lo que hace que éstas sean fecundas –es decir, lo que se denomina calor. Y no es el fuego, ni otra facultad semejante, sino un espíritu (soplo) contenido en la semilla y en un cuerpo espumoso (hinchado). Y la naturaleza del espíritu (soplo) está relacionado con el elemento de las estrellas. Y, por ello, el fuego no genera ningún animal. Y parece que no está constituido por nada denso, húmedo, o seco. Pero sí resulta que el calor del sol y el de los animales no sólo está contenido en las semillas, sino que también se encuentra en el excremento –aunque sea diferente. Sin embargo, también éste, como el restante calor que se encuentra en los animales, tiene el principio vital. Y no está en el fuego, ni se ha descubierto que este fuego sea el origen de estas cosas".

A continuación, yo me pregunto si este espíritu creador tiene, o no, alma vegetativa. Si no la tiene, resultará que será incapaz de otorgar a la planta un alma de la que él carece. Y, sin duda, ninguna mente, salvo la de los que deliran, puede concebir que haya algo más perfecto que sí mismo –como ya he demostrado alguna vez. Pero, si se opina que el referido espíritu creador tiene alma vegetativa, ocurre que, entonces, se suscita una gran duda: ¿cómo se ha podido adormecer tanto su facultad, para que el grano sembrado en un suelo trabajado convenientemente no haya crecido al tomar su alimento de la tierra, tal como suele ocurrir con la alimentación de las almas vegetativas de los árboles o de otras plantas? Y es que, si el alimento debe ser dado a la semilla por influencia de la facultad nutritiva, ¿quién es tan ciego para no ver que la semilla se corrompe, en vez de alimentarse –hecho que está muy en desacuerdo con la facultad de nutrir–?

La respuesta no será, sin duda, de los que han dicho que se ha otorgado al espíritu creador la facultad de mezclar los elementos que constituyen la semilla del trigo –como conviene a la planta que ha de generarse de ésta–, cuando la semilla introducida en la tierra empieza a corromperse.

eſt, indeque poſſe induci altricem animam ab hoc ſpiritu, nullum parere inconveniens per quàm certum eſſe autumaverint: nam falſum eſſe ab hac facultate ſpiritus genitivi, conſerri animam nutrientem, earum plantarum animæ, quæ ex ſemine fiunt, ac ſpontè è terra citra ſeminis germinationem etiam oriuntur, teſtantur. Quòd ſi intibum, vel borrago, aut acetoſa (exempli gratia) quæ utroque modo gigni ſunt apta, cùm è terra libenter gignuntur, conditorem ſui neceſſe habeant, qui terra ipſa, quæ multo planta imperfectior eſt, eſſe non valet, neque ullus ſeminis ſpiritus genitivus, ſequitur neceſſariò in illas ſuperas redeundum eſſe cauſas, à quibus planta genita eſt: quod cùm ita accidat, cur aliarum plantarum è ſeminibus productarum non eaſdem ſuperas eſſe autumas cauſas? Certè putare non valeo ex terra illa ſpontè plantam producente, prius genitum eſſe ſpirituum genitivum, ſimilem ſpecie invento in ſemine, illumque eſſe plantæ conditorem, & non cœleſtium ullam cauſam. Quòd enim hoc à vero alienum ſit, ratio ipſa probat. Nam quis alius ſpiritus genitivi facti ex terra conditor ſignari poterit, quàm ipſæ cœleſtes cauſæ? Terra enim minus ſpiritu genitivo perfecta, inferiores vires habens, id moliri non poterit. Ut ergo genitorem hujus ſpiritus, in Cælum ire cogeris. Ambagibus illis ſecluſis, ut natura perpetuò curat, ſatiùs erit dicere, cœleſtes cauſas hujuſmodi plantis animam indidiſſe, ut verum eſt. Quis enim ſpiritus genitivus adeò doctè fiſtulare poterit triticeos calamos, ut ipſi concavati conſpiciuntur? Et quis extimam terreſtrem ſuperficiem eorumdem levigare ſic valuit, ut ipſa tacta ſentitur? Ac quis in quadrangularem figuram ſemen tritici, adeo eleganter in ſpica compoſuit, ut ipſum cernitur? Certè nullum ſine intellectu agens id aſſequi poſſe exiſtimo. Quo Anaxagoras, ut reor, intellectum, ſeu mentem, conditorem rerum eſſe dicere compulſus eſt: ut Ariſtoteles primo Metaphyſ. cap. 9. refert.

Improbatur quædam ſolutio, quæ exhiberi poteſt.

Porrò ſi firmam hanc rationem diluere exiſtimas: referens illa entia, quæ duplicem generationis modum ſortita ſunt, cum ſponte citra ullius ſeminis injectionem gignuntur, à ſola ſupera cauſa fieri, ac eadem ſi ſemen adſit, illa cæleſti cauſſa non indigere, quin feriari, otioſamque ipſam eſſe putaveris, objiciam mox tibi, ſi ita accidiſſet, ſuperiorem ipſam cauſſam liberam neceſſariò futuram. Quæ enim cùm particularis cauſſa deeſt, operatur, & cùm adeſt, feriatur, libertatem habere cenſenda eſt. Quippè merè naturaliter agens utroque in tempore eſſet laboratura. Ignis enim, qui ſtupam incendit, & alteram ſibi admotam incendere poterat, præſente alio igne ſe vigoroſiore, vel imbecilliore, non deſiſtit ſimul cum novè admoto ignire ſtupam, utriuſque enim ignis actio, hujuſmodi ignitio eſt, & non dumtaxat unius. Ad cujus ſimilitudinem tam ſuperior, quam infima cauſa eſſent geniture plantam, ſi cœleſtis cauſſa neceſſitate compulſa, eſſet, ut ignis operatura.

Non poſſe d[…] ſuperam, ca[…] ſam concu[…] rentem imm[…] diatè ad g[…] nerationem […] nimæ libe[…] concurrere.

Si conſequens illud primum admittas, videtur adverſari tibi, numquam viſas prævias diſpoſitiones, quas ullum ens poſcit, ad ſui eſſe, ſine ejuſdem entis generatione, quod perpetuum futurum non erat, ſi liberum eſſet ſuperum agens, nonnumquam enim otiari ſibi gratum foret, abſente peculiari agente, etſi paſſum reperiſſet diſpoſitum, ut de-

Y lo dicho no desmiente la facultad nutriente, ni es de menor perfección que ella. Pero, a partir de aquí, se puede inducir el alma nutritiva por este espíritu, y sin que se plantee ningún inconveniente a los que afirmaron que era verdad –aunque aseguran que es falso que, por la facultad del espíritu creador, se atribuya el alma nutritiva al de las plantas que nacen de la semilla o surgen espontáneamente de la tierra, sin que germine aquella.

Y si la achicoria, la borraja, o la acedera, por poner unos ejemplos, que son aptas para producirse de ambos modos, tuvieran, por fuerza, su productor cuando salen de manera espontánea de la tierra –y que no puede ser ésta, que es mucho más imperfecta que la planta, ni ningún espíritu creador de la semilla–, habrá que deducir, necesariamente, que, para explicar por qué la planta ha sido creada, debemos volver a referirnos a causas superiores. Y, de ser así, ¿por qué no se afirma que existen las mismas en las demás plantas producidas por semillas? No puedo creer que de la tierra salga una planta espontáneamente, sin que antes se haya producido un espíritu creador semejante al encontrado en la semilla, y que, además, éste no sea debido a ninguna causa divina (celeste).

Y es que, en efecto, la propia razón prueba que lo contrario está alejado de la verdad. Pues, ¿qué otro productor, diferente al espíritu creador de la tierra, puede ser considerado, que no sean las causas divinas? Porque la tierra –que tiene virtudes inferiores, y, por lo tanto, es menos perfecta que este espíritu– no lo podrá realizar. Por consiguiente, estamos obligados a recurrir al cielo como el creador de este soplo (espíritu). Y, eliminados los subterfugios de que la naturaleza se ocupa siempre de todo, bastará decir, porque es verdad, que han sido causas divinas las que han otorgado a las plantas un alma de este género. Porque, ¿qué espíritu creador puede dar la forma de tubos ahuecados a las cañas del trigo? Y, ¿quién compuso tan primorosamente la cuadrangular semilla de trigo sobre la esbelta espiga? Ciertamente, considero que no ha podido conseguirlo ningún agente sin intelecto. Ya Anaxágoras, según creo, se vió obligado a decir que el creador de las cosas es una inteligencia o facultad intelectual –como también refiere Aristóteles en el libro primero de De Metaphysica, capítulo noveno.

Se rechaza cierta solución que se pueda presentar.

Pues bien, si se pensara que este razonamiento firme se puede resolver diciendo que a los entes a los que les ha correspondido un doble modo de generación –espontánea (sólo por causa divina) o por la semilla– les sobra, para su generación, la influencia del cielo (divina), ya que con la semilla es suficiente, yo me vería obligado a decir que, de ser así, necesariamente la causa divina estaría libre (ociosa).

Así pues, hay que pensar que se manifiesta la libertad cuando se actúa sin una causa particular, y, también, cuando, aún estando ésta presente, se está libre (ocioso). En efecto, un agente puro por naturaleza obraría en uno u otro momento. Y es que el fuego que enciende la estopa, y que podría encender otra que estuviera junto a él, no dejaría de quemar por el hecho de que estuviera presente otro fuego más vigoroso o más débil –ya que la ignición se produciría por la acción de ambos fuegos, y no sólo por la de uno. De manera similar, tanto la causa superior como la más ínfima –ambas a la vez– producirían la planta, en el caso de que la divina se hubiera visto obligada, como el fuego, a actuar por necesidad.

No se puede decir que la causa superior, que concurre inmediatamente en la generación del alma, lo haga libremente.

Si se admitiera la primera consecuencia, parecería que nos opondríamos a nosotros mismos. Nunca se han visto disposiciones previas, que reclamen agente alguno para su existencia, sin la generación del mismo ente –y que no existirá eternamente, aunque el agente superior actúe libremente cuando está ausente el agente particular.

decebat. Non enim ob aliud lapidis motum deorsum esse naturalem dicimus, nisi quòd numquam illum vidimus spontè sursum latum. Etiam aliud, quod non minus inconvenit, sequi videtur, animæ rationalis creationem parem futuram plantarum generationi, utræque enim à libera causa superna orirentur, & non alterum de potentia materiæ, aliud non, quod summis Theologis, & pietati ipsæ adversum est. Unum tamen manifestè constat, superam causam producentem (cùm abest particularis) ubique locorum hujus insimi mundi circunsepti ab orbe lunari reperiri, quòd ubicumque præviæ dispositiones adsunt, ipsa operatur. Non enim à cælo, ubi esse forsan credis, per aëra animas in embrionum corpora esset in fusura, quæ enim brutorum sic deferrentur, etiam post obitum sine corpore manere possent, cùm ante ortum animalis, etiam sine corpore fuerant delatæ per æthera, ex adversorum assertis. Neque ipsas effectrices causas mutare loca ad generationes diversas, exercendas opinari potest, quòd simul multæ, & diversæ in distantissimis locis contingant, quibus simul adesse erat necesse.

Probat Auther idem de formis, quæ non sunt animæ: quod de animabus ostenderat.

De vegetabilium formis agere desinens, accedo de his, quas sensitivas appellant, animabus discutere, ac paucissimis probare, neque has à parentibus esse genitas. Primò quòd non semel, sed millies, post seminis rejectionem in fœmineam vulvam ante embrionis constitutionem, quin statim à coitu parentem vita fungi accidat: qui non existens, minimè existentiam sensitrici animæ poterit conferre. Velut neque spiritus genitivus inclusus in semine paterno, animam generare poterit, quòd ipse multò imperfectior sensitrice anima sit, non enim præparare materiam, quam est anima sensatrix informatura (ut de plantarum spiritu genitivo instabamus) æquipollebit, perfectioni sentiendi, ut illo dumtaxat opere credi possit, spiritum genitivum assequi posse perfectionem illam sentiendi, vimque ipsum habere gignendi sensitricem animam credatur. Quippè necessariò spiritui genitivo insita futura erat vis sensifica, si ipse animam consimilem esset producturus. Sed eum hac privari cernimus. Nullus enim, tacto semine, novit id contrahi, ergo ab illo sensatrix anima conferri non valuit.

Maternam enim animam uterum fœminæ informantem, neque hoc efficere posse, ostendit aliquorum fœtuum major perfectio, quàm matrum. Mulus enim conceptus in utero asinæ equi coitu, etsi non æquè perfectus ut equus est, perfectiorem asina esse necessariò dicere compellimur. Si enim asinus ex asina asinum sibi æqualem procreat: ergo equus asino perfectior, aliquid asino perfectius gignere necessariò tenetur: & cum substantia non recipiat intensionem, & remissionem, immò species sint sicut numeri, ut Aristoteles 8. Metaph. text. comment. decimi refert, sequitur magis perfectum mulum asina parente fore, ac ab ea non potuisse gigni. Superest ergo à superna causa formam illam sensitricem inductam.

Improbatur solutio quædã ut nullius momenti.

Instaturum te, puto, quandam rationem ductam, qua probavi, animam sensitricem semini non inesse, quòd punctum semen quiescat, & non contrahatur, neque fugiat, inquiens non sugere ipsum, etsi anima sensitiva præditum sit, quòd desint sibi organa, quibus sentire, & moveri debet. Verum quòd nullius momenti solutio hæc sit, hoc inter cætera probat, quòd exhibet illa

En efecto, nosotros no decimos que el movimiento de la piedra hacia abajo sea natural, a no ser porque hayamos visto alguna vez que se ha movido libremente hacia arriba. Incluso, parece que se deduce otro inconveniente de no menor importancia: que la creación del alma racional será semejante a la generación de las plantas –ya que ambas surgirán de una causa divina libre, pero no una de ellas por acción de la materia, y la otra no–, lo que se opone al criterio de la totalidad de los teólogos y a la propia piedad. Sin embargo, consta muy claramente una cosa: que la causa divina creadora (cuando está ausente la particular) se encuentra en cualquier lugar de este mundo cercado por el orbe lunar –ya que ésta actúa por donde quiera que estén presentes las disposiciones previas. Y esta causa infundiría en los cuerpos de los embriones las almas por el aire, no por el cielo, donde, quizás, se cree que están, siendo diferentes de las de los brutos. También podrían permanecer después de la muerte sin el cuerpo, como antes del nacimiento. Asimismo, en opinión de los que se nos oponen, sin cuerpo habrían sido llevadas por el fuego.

Y no es posible opinar que las causas creadoras cambian los lugares para las diferentes generaciones, ya que acceden muchas y diferentes a la vez en sitios muy distantes –en los que es necesario que estén presentes al mismo tiempo.

Acerca de las formas que no son las almas, el autor de esta obra prueba lo mismo que había mostrado sobre las almas.

Ahora que he terminado de tratar sobre las formas de los vegetales, me dispongo a explicar las almas denominadas sensitivas y a demostrar, con brevedad, que éstas no han sido producidas por los padres. Primero, porque no una, sino muchísimas veces, después de introducirse el semen en la vulva de la hembra, y antes de que se forme el embrión, acaece la vida al instante de gozar del coito el padre. Pero, si éste no existe, no podrá conceder la existencia al alma sensitiva. Como tampoco el espíritu creador, contenido en el semen paterno, podrá generar el alma –ya que él mismo es mucho más imperfecto que el alma sensitiva. Y es que el disponer de la materia a la que el alma sensitiva va a dar forma, tal como ya insistimos cuando hablábamos acerca del espíritu creador de las plantas, no será equivalente a sentir la perfección –aunque pueda creerse que, sólo con aquella acción, el espíritu creador pueda alcanzar la perfección de sentir y, además, pueda darse por cierto que éste tiene la facultad de generar el alma sensitiva. Más aún, si el espíritu creador produjera tal alma, necesariamente la facultad sensitiva tendría que estar en él. Pero resulta que sabemos que carece de ella. En efecto, nadie que haya tocado el semen ha notado que éste se contraiga. Por lo tanto, el semen no puede conferir el alma sensitiva.

Tampoco la mayor perfección de algunos recién nacidos, en relación a sus madres, demuestra que el alma materna, que informa al útero de la hembra, pueda conseguir lo dicho anteriormente. En efecto, un mulo concebido en el útero de una burra por el coito de un caballo, aunque no es igual de perfecto que éste, si que hay que admitir, por fuerza, que tiene más perfección que la burra. Y si el burro procrea de la burra uno igual a él, resultará, entonces, que el caballo, que es más perfecto que el burro, tendrá, necesariamente, que producir algo con más perfección que este último. Y ya que la substancia no admite la intensión y la remisión, antes lo son las especies y los números –según refiere Aristóteles en el libro octavo de De Metaphysica, texto comentado décimo. De lo que habría que deducir que –siendo el mulo más perfecto que su madre, la burra– no ha podido ser engendrado por ésta. Por lo tanto, resulta que una causa superior ha inducido la facultad sensitiva a la forma.

Se rechaza cierta solución de poco peso.

Pienso que insistiréis en cierto razonamiento que ya ha sido presentado –y con el que yo he probado que el alma sensitiva no está en el semen, ya que éste permanece quieto, sin contraerse ni apartarse. Y digo que el semen no se aparta, aunque pueda estar dotado de alma sensitiva, porque carece de los órganos para sentir y moverse. Y, puesto que esta solución es de poco valor, sí hay que decir que, entre otras cosas,

illa ansam, ac modum dat dicendi, alimentum pransum, & sanguinem animari proximiorem, anima sensitrice esse affecta, sed quòd desint illis organa, ut semini. Ut enim tu ausus es fateri, semen habere sentiendi animam, quòd ex sui corruptione gignendum est animatum: ita mihi permissum erit dicere, alimento, & sanguini inesse animam sensitricem, quòd ipsis vi nutritice corruptis pars animata gignenda est: ergo vel utrumque verum, quo nihil absurdius, vel utrumque falsum, ut est.

Scio omnibus his meis rationibus solitum esse à Magistris Scholarum responderi, distinguendo quæsitum de spiritu genitivo. Cùm enim percontatur, an ipse animatus sit, an inanimatus, facilè quadam distinctione se absolvisse dubium existimant, dicentes, non esse animatum formalitèr, esse tamen animatum virtualitèr. Quod adeò sibi arridet, ut non sit ultra, quid quæri posit, existiment. Est enim hęc lues adeò in disputationibus admissa, sufficere scilicet, verborum distinctiones, quæ haud intelligi possunt, aut cùm intelliguntur, nihil faciunt ad Rhombum, ut proverbio inquiunt, ut potior dubiorum insignium pars illo sit solita ab indoctis absolvi. Et ne deinceps vera solutio relata habeatur, succinctè in præsentiarum eadem confutare volo, quærens, quid per illa verba (formalitèr animatum, & virtualitèr animatum) intelligant. Si dicant esse illud formalitèr animatum, quod formam, quæ anima est, habet, rectè dixisse existimo, sed semini hoc non tribuunt, neque tribuere (quia improbatum est) possunt, ergo de hoc membro non est, quid ulterius agi posit. Et de reliquo interrogo, an illud dicatur animatum virtualitèr, quod aliquam vim producendi animam contineat, etsi animam non sit informatum, hoc enim omnes dicere videntur, an aliud quid, nihil aliud omnibus certum est. Ergo an primum verum sit, discutiamus, sciscitantes, utrum illa virtus, seu facultas, quæ in semine reperitur, valens animam gignere, sit accidens, vel substantia. Si accidens, nihil absurdius, quàm existimare, id posse substantiam producere, qua in infinitum imperfectius est. Si substantia, iterum quæro, an minus perfecta anima sensitrice sit, an magis, an æquè. Id ultimum esse non potest, Aristotele 8. Metaphysic. text. comment. decim. dicente, esse similes species numeris, per hoc explicans, quòd velut unus numerus est alio perfectior, vel imperfectior, ita omnia diversarum specierum necessariò sunt adinvicem perfectiora, aut imperfectiora: ergo cùm seminis facultas specie differat à gignendo (si enim ejusdem speciei esset, eadem specie anima esset informatum, quod impossibile est: quia ad generationem novi animati, ipsum corrumpitur: quod non fieret, si idem specie cum gignendo esset: quia easdem dispositionem requireret. Et aliud quod inconvenit inferretur, scilicet, habitibus præsentibus in materia inchoari, & continuari motum) sine dubio elicitur æquè perfectam gignendo esse non posse. Neque imperfectior dici valet, quod statim ratione retro ducta colligitur aliquid se perfectius agere, quod, ut dixi, intellectus concipere non valet: illa enim excelsior, & illustrior perfectio non potius tribui potest à non habente, quàm aurum à non posidente. Sequeretur enim infinitè perfectum opere naturæ gigni posse. Consequentia nota est, quia si c.agens se perfectius per duo pro-

Nil posse se perfectius agere, palã monstratur.

du-

permite la oportunidad y la ocasión para poder considerar que son animados el alimento ingerido y la sangre del cuerpo, y que –aunque carecen de órganos, como el semen– han sido afectados por el alma sensitiva. Así pues, cuando os atrevéis a decir que la semilla, o el semen, tiene alma sensitiva, ya que lo animado se tiene que producir de su corrupción, también se me debe permitir que yo diga que el alma sensitiva se encuentra en el alimento y en la sangre –pues la parte animada se ha de ocasionar, una vez corrompidos éstos, por la facultad nutritiva. Entonces, resulta que las dos opiniones o son verdaderas, o son falsas –como así es.

Sé que los maestros de las escuelas, cuando aclaran la cuestión del espíritu creador, suelen responder a todos mis razonamientos. Así pues, cuando se les pregunta si éste es animado o inanimado, creen que la duda se resuelve con cierta distinción. Y dicen que no es animado formalmente, pero que sí lo es virtualmente. Y consideran que, con esta respuesta, todos se quedan tan satisfechos, y que ya no queda nada más que preguntar. Pero resulta que, en nuestro tiempo, esta moda ha sido aceptada en todos los debates –es decir, el establecer distinciones en las palabras que no se pueden entender; o bien, cuando se entienden, "no hacen nada junto al rodaballo" (según el conocido proverbio popular)–, y los ignorantes se aprovechan para resolver así la mayor parte de las dudas notables que se presentan.

Para no retrasar la verdadera solución a lo referido, deseo, en este momento, aclarar sucintamente la misma. Y, por ello, pregunto: ¿qué entienden por las palabras "formalmente animado" y "virtualmente animado"?

Si me contestan que lo "formalmente animado" es lo que tiene forma, y que es el alma, considero que han contestado correctamente. Sin embargo, no le es atribuido a la semilla –tampoco lo pueden hacer, ya que esta posibilidad ha sido rechazada. Por lo tanto, no se trata de la parte del cuerpo que pueda moverse.

Sobre lo restante, inquiero: lo que se dice que es "animado virtualmente", ¿contiene alguna facultad para producir el alma, aunque no haya sido modelado como ella? Parece que, en esta cuestión, todos afirman tanto una cosa como otra. Y, así, de ser verdad lo primero, se puede ir aclarando por medio de preguntas. Por ejemplo, ¿si el poder, o facultad, que se encuentra en el semen (semilla) y que puede generar al alma, es un accidente o una substancia? Si se trata de un accidente, no hay nada más absurdo que creer que éste pueda producir la substancia –ya que es infinitamente más imperfecto que ella. Si fuera una substancia, pregunto: ¿es menos, igual, o más perfecta que el alma sensitiva? Igual no puede ser –y es que Aristóteles, en el libro octavo de De Metaphysica, texto comentado décimo, dice: "que las especies son semejantes a los números", queriendo explicar con ésto que, así como el "número uno" es más perfecto, o más imperfecto, que otro, cada una de las diferentes especies son, a su vez, más perfectas o menos imperfectas. Luego, la facultad de la semilla (semen) es diferente de la especie que se va a producir (pues, de ser de la misma, el alma habría sido formada con ella –lo que es imposible, ya que, para la generación de lo animado de nuevo, el semen (semilla) se corrompe–; y, de no producirse así, resultaría la misma cosa junto con la especie que se genera –ya que requeriría las mismas disposiciones–, por lo que se deduciría otro inconveniente: que estarían presentes en la materia las disposiciones para iniciar y continuar el movimiento). De lo dicho, se deduce, sin duda, que lo generado no puede ser igual de perfecto que lo que genera.

Se demuestra claramente que nada se puede producir más perfecto que sí mismo.

Y aunque no se puede afirmar que ésta sea más imperfecta, tampoco se puede deducir, de acuerdo con el razonamiento antes presentado, lo de "hacer algo más perfecto que sí mismo" –ya que, como dije, no es admisible por el intelecto. Y es que la perfección más excelsa e ilustre no la puede otorgar el que no la tiene, como no puede dar oro el que no lo posee, puesto que, de ser así, se deduciría que en la naturaleza se podría producir lo infinitamente perfecto. La consecuencia es evidente. Porque si un agente produjera por duplicado otro más perfecto,

duceret, & ipsum genitum aliud per alia duo perfectius se genuisset, & sic consequenter, consequens, ut dixi, impossibile, & impium etiam inferretur. Nam dici non potest, secundum, quod majoris vis est quàm primum, non posse quod primum potuit. Reliquum ergo est, si facultas seminis, seu virtus illa est, quæ gignit animam, perfectiorem anima ipsa necessariò futuram, & per consequens semen bruti perfectissimi esse æquè homine perfectum, nam transiri non potest à perfectione ultima irrationalium ascendendo, nisi offendendo in rationalis perfectionem: quod quantam dementiam ostendat, nullus adeò rudis est, qui non videat.

Alia ratio qua probatur forinsecam causam animam fœtibus inducere.

Etiam est ratio, æquè ut præcedentes evidens, qua idem suadetur. Contingit reperiri quamplura animalia, quæ tàm propagatione, & coitu, quàm è putredine quadam ortum trahunt, ut mures: ergo cùm putrefacta terra, ut animam muris decet, supera causa inducit in illam materiam muris animam, ita conjectandum est, fuisse inductam ab eadem causa in utero muris fœminæ, & non à semine ullo. Semen enim esse necessarium, ut ex nonnulla sui parte materiam genituræ conferat, & alia ipsam sic disponat, ut convenit formæ inducendæ, rationi, ac veritati conforme existimo. Attingere tamen adeò insigne opus procreandi animam, ratione naturali innixus credere non possum: neque parentes, & matres plus fœtibus indere quàm relata, ut certum existimo. Si enim alicubi aliter scriptum reperiatur, quod exponi indigeat, ut retuli, explicandum est.

Neque in animata, & ipsa imperfecta, ac perfecta mista, atque syncera elementa frui facultate gignendi sibi simile in specie, consonum rationi est, cùm, & ipsa à superis causis passim esse genita necessariò asserere compellimur. Ignis enim, qui, reflexis solis radiis in concavis speculis, gignitur, nequaquam à calore, & siccitate inducta in aërem, vel stupam, quæ uritur, factus esse dici potest, cùm accidentia ignis substantiam non attingant, neque aër proximus, igne imperfectior, illum producere valet: restat ergo in cælum eundum esse, hoc est, in universalem causam producentem in prædispositam materiam solis radiis. Etiam aër in media æstate conspectus sincerissimus, ac ab omni nube expers, quandoque subitò cernitur nubilus, & pluviosus, ipso in nubem, & aquam verso: quod alitèr fieri non potest, quàm frigiditate aëre affecto, & humiditate ejusdem remissa, à superioribus illis influxibus, quibus accidentibus, natus est aër corrumpi, & aqua ab universali ulla causa gigni. Insanum porrò est, putare vapores in media aëris regione esse tunc congestos, & in aquam versos, parum ante pluviæ descensum, viso aëre à terra in cælum usque intercepto sincerissimo, & à nubibus mundissimo: maximè cùm mox post transactam pluviam per plurimos dies accidat iterum non pluere, simillimis caloribus præcedentibus, non intensioribus, neque remissioribus vigentibus: quod accidere non posset, si à vaporibus ortum aqua illa traxisset, nisi multò majorem, & diuturniorem successuram pluviam præcedente, quòd aqua irrorata terra esset suppeditatura majorem copiam vaporum, & ipsi in media regione essent cogendi, ut priores, cum ex hypothesi causa similis præcedenti sit futura, media enim regio non calidior neque frigidior, quàm cum pluebat, ex suppositione esset man-

lo producido podría, también, generar por duplicado otro más perfecto que sí mismo. Y, así, sucesivamente. Lo que comportaría un consecuente imposible e impío. Y no se puede decir que, por ejemplo, el segundo no puede lo que pudo el primero –porque resulta que éste tiene mayor vigor que aquél. Así pues, habría que concluir que si la facultad, o el poder, de la semilla (semen) es lo que produce el alma, aquella sería necesariamente más perfecta que la propia alma. Y, en consecuencia, el semen de un bruto perfectísimo sería igual de perfecto que el del hombre. Pero no se puede concluir el ascenso progresivo en la perfección última de los irracionales, salvo que se ofenda a la del ser racional. Y esto último pone de manifiesto tanta insensatez, que no hay nadie tan necio que no lo vea.

Otro razonamiento con el que se demuestra que una causa extrínseca es la que induce el alma en los fetos.

También hay un razonamiento, tan evidente como los precedentes, con el que se convence de lo dicho.

Acontece que hay algunos animales que, para procrear y dar a luz, precisan, además del coito, de la presencia de lo putrefacto. Es el caso de los ratones.

Así pues, ya que estos brutos tienen una muy acusada tendencia a habitar y desarrollar su vida entre la tierra sucia, putrefacta, y que una causa superior induce en el alma de éstos la preferencia por este ambiente, habrá que considerar que la predisposición que se comenta ha sido inducida, por la misma causa, y no por ningún semen, en el útero de las madres.

Yo considero que el semen es necesario para que se atribuya alguna porción de éste a la materia que se va a producir, y, de esta manera, ésta disponga de una parte de aquél –tal como es conveniente para, conforme a la razón y a la verdad, inducir la forma. Sin embargo, si me baso en lo que es lógico y razonable desde el punto de vista natural, no puedo creer que se pueda alcanzar la notable obra de la procreación del alma. Como tampoco creo que sea verdad el que los padres y las madres la introduzcan en los hijos, tal como algunos han comentado. Y, de encontrarse algún escrito diferente a los mios y que no carezca de nada de lo que yo expongo, tal como lo refiero, hay que darlo a conocer. Además, no sigue siendo razonable que lo animado –tanto lo imperfecto como lo perfecto compuesto, y, también, los elementos puros– disfrute de la facultad de generar algo semejante en especie a sí mismo, cuando resulta que estamos obligados a aseverar que, necesariamente, han sido producidos indistintamente por causas superiores.

Y es que, en efecto, el fuego que se produce por la acción de los rayos solares que se reflejan en espejos cóncavos, no puede ser considerado, en modo alguno, como provocado por el calor y la sequedad causada en el aire o en la estopa que se quema –puesto que los accidentes del fuego no alcanzan a la substancia, y, además, el aire próximo, más imperfecto que el fuego, no lo puede causar. ¿Qué ocurre, entonces? Simplemente, que el causante está en el cielo –es decir, se trata de una causa universal que lo produce sobre una materia predispuesta por los rayos solares. También acontece que, a mediados del verano, se observa el aire muy puro y libre de cualquier nube, y, en ocasiones, de repente se torna nublado y lluvioso. Y esto se ha producido porque el aire ha sido afectado por la frialdad, al haberse atenuado su humedad. Y, por alguna causa universal, las influencias superiores en los accidentes han originado la corrupción del aire y la consiguiente producción de agua.

Porque, en relación a lo dicho en el párrafo anterior, será de insensatos el creer que unos vapores se han concentrado en la zona central del aire y se han transformado en agua, poco antes de que ésta caiga, si se tiene en cuenta que el aire contenido entre la tierra y el cielo se ha visto, hasta aquel momento, muy puro y limpio de nubes. Y, más aún, cuando, tan pronto como ha cesado la lluvia, no vuelve a llover durante muchos días –aunque sigan vigentes similares calores a los precedentes (ni más intensos, ni más suaves). Y es que esto no ocurriría si el agua hubiera atraído hacia sí a lo generado de los vapores, salvo que acaeciera una lluvia mucho más abundante y duradera que la precedente –ya que para que el agua se transforme en el rocío del suelo, es suficiente una mayor abundancia de vapor, aunque éste se tenga que agrupar en la región central del aire, como ocurre con los anteriores, puesto que la causa será similar a la que antecede (pues, de acuerdo con lo que se ha planteado, la zona central del aire no será ni más cálida, ni más fría).

fura. Ergo cùm non pluere cernamus, in consimilibus eventibus, & prius sic, cælestes causas infrigidantes aërem, & moderantes ejus humiditatem vigere opinandum est: quibus prædisposito aëre ut convenit aquæ gignendæ, aqua producitur ab illa universali causa, cui munus generandi aquam collatum est. Ignes quoque, qui visuntur in fulgetris, non aliter factos existimo, cùm repente ortos sæpè ipsos videam, aëre priùs sincerissimo conspecto: quæ fulgura citra ullam controversiam in media regione gignuntur. Quo tollitur solutio illa, quæ meæ rationi dari posset, fulgura à supremo igne comburi. Adeò enim distat media aëris regio ab ignis sinceri sphera, ut minimè ab ipsa calefieri valeat, undè esse genita fulgetra à facultatibus syderum calefacientium rationabile est, universali causa illum ignem ex aëre, ut dixi, gignente. Et ut relata elementa ab universali causa gignuntur, verosimile est etiam hæc, quæ putantur à suis similibus gigni, ab ea, quàm retuli universali causa fieri, & tantùm ab his, quas particulares causas vocant, materiam disponi, quod Augustinus lib. 3. de Trinitate parum post principium, per duo tantum folia sensit, scribens.

[Jam verò hujus etiam grani semen quamvis oculis videre nequeamus, ratione tamen conjicere possumus. Quia nisi talis aliqua vis esset in istis elementis, non plerumque nascerentur ex terra, quæ ibi seminata non essent. Neque animalia tam multa, nulla marium fœminarumque commixtione præcedente sive in terra, sive in aqua, quæ tamen crescunt, & coëundo alia pariunt, cùm illa, nullis coëuntibus parentibus, orta sint. Et certè apes semina filiorum non coëundo concipiunt, sed tamquàm sparsa per terras ore colligunt. Invisibilium enim seminum creator ipse creator est omnium rerum. Quoniam quæcumque nascendo, ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, & incrementa debitæ magnitudinis, distinctionesque formarum ab originalibus tamquàm regulis sumunt. Sicut ergo neque parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ista creandi Dei virtus interius operetur, ita non solùm malos, sed neque bonos angelos fas est, putare creatores, si pro subtilitate sui sensus, & corporis semina rerum istarum nobis occultiora noverunt, & ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt, atque ita gignendarum rerum, & accelerandorum incrementorum præbent occasiones. Sed neque boni hæc nisi quantum Deus jubet, nec mali hæc injustè faciunt, nisi quantum justè ipse permittit.] Expressiusque idem columna sequenti testatur, dicens: [Verùm propterea factum Jacob de pecoribus commemorandum arbitratus sum, ut intelligeretur, si homo, qui virgas illas sic posuit, dici non potest creator colorum in agnis, & hœdis, neque ipsæ matrum animæ, quæ conceptam per oculos corporis phantasiam varietatis seminibus carne conceptis quantum natura passa est asperserunt: multo minus dici posse ranarum serpentiumque creatores angelos malos, per quos magi Pharaonis tunc illa fecerunt. Aliud est enim ex intimo, ac summo causarum cardine condere atque administrare creaturam, quod qui facit, solus creator est Deus: aliud autem pro distributis ab illo viribus, &

fa-

Por consiguiente, si no vemos llover en eventos parecidos, cuando antes sí lo hemos observado, hay que opinar que siguen vigentes las causas celestes que enfrían el aire y moderan su humedad, para que, una vez ha sido predispuesto éste por aquellas, se produzca el agua –originándose ésta por la causa universal a la que se le ha encomendado la generación de la misma.

Creo, también, que los fuegos que se contemplan en los relámpagos no han sido causados de manera diferente. Porque yo observo que, con frecuencia, éstos han surgido antes de que se haya contemplado un aire purísimo. Y, sin que se pueda admitir controversia alguna, estos fuegos se producen en la región central del aire. Con ello, se elimina la objeción que se podría atribuir a mi argumento –cuando algunos dijeran que los relámpagos se queman con el aire de las zonas superiores. En efecto, la región central del aire está tan distante de la zona del fuego puro que, forzosamente, ésta no lo puede calentar. Por lo tanto, es razonable pensar que los fuegos hayan sido causados por la fuerza de las estrellas que dan calor por acción de la causa universal que produce el fuego del aire. Y así como estos elementos son debidos a esta causa universal, también será verosímil considerar que los que se estiman producidos por los semejantes a ellos se generen por la causa mencionada. Y únicamente las denominadas causas particulares distribuyen la materia –tal como el Agustino explica, en sólo dos hojas, poco después del principio del libro tercero De Trinitate. Dice:

"Pero, a pesar de que no podamos ver la semilla de este grano con nuestros propios ojos, sí podemos, sin embargo, imaginarla con la razón. Y si en estos elementos no hubiera una facultad semejante, por lo común no nacerían de la tierra las cosas que no hubieran sido sembradas allí. Y numerosos animales, sin que haya ninguna unión precedente de los mares y de las hembras, sin haber copulado unos con otros, dan a luz. Y las crías, aunque han nacido sin que se unan sus padres, crecen en el agua o en la tierra. Y las abejas, sin duda, conciben las semillas de sus hijos sin unión, ya que las recogen con su boca, tal como si estuvieran esparcidas por la tierra. El propio Creador, pues, es el productor de todas las cosas invisibles. Y es que cualquier cosa que nace, surge ante nuestros ojos, recibiendo sus semillas los principios del desarrollo y crecimiento apropiados a su tamaño, y asumiendo, como si se tratara de reglas establecidas, las diferencias de su forma con respecto a las originales. Por consiguiente, así como decimos que los padres no son los creadores de los hombres, ni los agricultores lo son de los frutos de la tierra, aunque todos hayan empleado sus esfuerzos y movimientos, la facultad de crear de Dios actúa ocultamente. Pero tampoco se pueden considerar creadores los ángeles malos, ni los buenos, aunque por la sutileza de su sentido y de su cuerpo hayan podido conocer las semillas que están muy ocultas para nosotros y, en secreto, las puedan esparcer mediante combinaciones adecuadas de los elementos, propiciando, así, ocasiones para que se engendren las cosas y se aceleren los movimientos de las mismas. Pero, ni los buenos hacen todo esto, salvo cuando Dios lo ordena, ni los malos lo hacen injustamente, excepto cuando Dios lo permite justamente".

Y de manera muy clara afirma lo mismo en la columna siguiente, cuando añade:

"Sin embargo, precisamente por todo esto, he creído que se debe recordar lo hecho por Jacob con los rebaños –para que se entienda que el hombre que pintó aquellas rayas no puede ser considerado como el creador de los colores en los corderos y en los cabritos; también para que se comprenda que las propias almas de las madres, a pesar de la diversidad que la naturaleza permite, no pudieron esparcir sobre la carne la fantasía que ha sido concebida por los ojos del cuerpo. Mucho menos se puede afirmar que unos ángeles malos fueron los creadores de las ranas y de las serpientes, mediante las cuales los magos del Faraón hicieron, en su tiempo, todas aquellas cosas. Y es que, en efecto, una cosa es el crear y el administrar la creación desde el más profundo y más elevado punto cardinal de las causas –cosa que sólo la hace Dios creador– y otra, en cambio, es promover algún trabajo por las virtudes y

facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc, vel tunc, sic, vel sic exeat, quod creatur. Ista quippè originaliter, ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium, quæ in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur, neque moritur aliquid, neque incipit esse, neque desinit.] Relatis omnibus sententiis nihil aliud, quam id, quod aliis verbis nos prædiximus, attestans. Gravidum enim mundum dicit causis nascentium, quia abundet materia mistorum disposita ad suscipiendum formas ipsas, quarum aliquæ animæ nomen non adipiscuntur, aliæ autem animæ appellantur: ipsasque animas, & formas alias à summa causa creari (largè loquendo de creatione, ut includat generationem) expresse testatus est, cùm dixit. [Quæ in illo non creantur.] Ut tantum valeat, quòd nascentia in mundo non creantur ab infima ulla causa, sed tantùm ab illa summa essentia, putà, Deo, mediatè, vel immediatè fiant.

Explicantur duo Aristotelis decreta de Generatione animaliũ, ubi communis modus intelligendi illa improbatur.

Perlectis, quæ antecedunt, superest tantùm illa duo Aristotelica decreta in favorem eorum, qui oppositum nostris exaratis placitis adduxere, dissolvere: quorum primum fuit secundo de Anima, text. comment. 34. & de Generatione animalium, cap. 1. Naturalissimum esse viventibus perfectis generare sibi simile in specie. Secundum, illud secundi de Generatione animalium, cap. 3. [Inest enim in semine omnium, quod facit ut fœcunda sint semina, &c.] Quorum utrumque, ut à plurimis intelligitur (salva reverentia tanti Authoris, qualis est Aristoteles) falsum esse credo. Primum enim (id nempè discutere nunc placet) ab omnibus, quos novi, expositoribus sic explicatur, ut valeat assertio illa uni exclusivæ, quæ hoc significet. Perfectis viventibus tantum naturalissimum est, gignere sibi simile in specie. Quam propositionem falsam esse, frequentissimi eventus testantur. Primò, quòd omnibus imperfectis eadem vis insita sit. Secundò, quòd, & non viventia ipsa participent. Itaque non tantùm illa, quæ Aristoteles dixerat. Primum verùm esse, vel ex hoc certum evadit, quòd cum quæcumque vivunt, alenda sint, & quæcumque alta dicuntur, alimentum corruperint, & sibi simile in specie reddiderint, certum erit, nullis de futuram vim illam generandi sibi simile in specie. Porrò si dicant adversi, hoc non nominari ab Aristotele generare sibi simile in specie; quia idem individuum manet post nutritionem, quod præfuit ante. Illud primò hac ratione improbabitur, quòd in omnibus animalibus, præter hominem, possit accidere per plures nutritiones, quod primò incœpit nutriri, corruptum fuisse ab intrinseca, & mutua elementorum actione, & reactione, & aliud de novo ex iteratis nutricationibus fuisse genitum. Cùm enim tàm anima brutalis, quæ nominatur forma sensitiva, quàm corpus eorundem brutorum vi nativi caloris continuò difflentur, non est quod prohibeat verè opinari, brutum idem non esse, quod in lucem æditur, & quod in senecta conspicitur. Secundò, quòd etiam non viventibus eadem vis collata sit. (quod probare promiseram) Ignis enim habet vim generandi alium ignem distinctum à se, similem tamen in specie (ut Aristoteles, & cæteri Physici credunt) & aqua

aquam

facultades distribuidas por aquél –para que, de esta manera, en un momento concreto, o después de éste, surja lo que se crea. Sin duda, todas estas cosas creadas, original y primordialmente, en una sucesión de elementos, nacen, sin embargo, una vez que se han recibido las oportunidades. Y así como las madres están grávidas de sus hijos, también el mundo está grávido de las causas de los que nacen –las cuales no se crean en aquél, sino por la esencia más alta, donde nada nace, ni muere, ni empieza a existir, ni deja de existir".

Y estas opiniones no afirman nada diferente a lo que nosotros hemos dicho con otras palabras. Dice, pues, que el mundo está lleno de causas de lo que nace, porque abunda en materia de compuestos dispuesta a recibir sus propias formas –de las cuales algunas no alcanzan el nombre de alma y otras, en cambio, se denominan así. Y afirma con claridad que las almas, así como también las otras formas, son creadas por la más elevada causa (cuando habla ampliamente de la creación, para incluir la generación), cuando dice: "... las cuales no son creadas en aquél ...", aunque lo que sólo quiere dar a entender, muy claramente, es que las cosas que nacen en el mundo no son creadas por cualquier causa inferior a la de la esencia más alta –es decir, que acaecen mediata o inmediatamente por obra de Dios.

Se explican los dos principios de Aristóteles que aparecen en De Generatione, rechazando el modo común de entenderlos.

Una vez leído lo anterior, únicamente queda por resolver la cuestión sobre los dos principios de Aristóteles, teniendo en cuenta a los que presentan opiniones contrarias a las expuestas por nosotros.

Los dos principios son:

El primero, contenido en el libro segundo de De Anima, texto comentado 34, y en el capítulo primero de De Generatione Animalium: "Lo más natural para los seres vivientes que son perfectos es generar otro semejante a sí mismo en la especie".

El segundo se encuentra el el capítulo tercero, libro segundo, de De Generatione Animalium: "Se encuentra, pues, en todas las semillas, lo que hace que éstas sean fecundas, etc., etc. ".

Creo, al igual que otros, que ambos son falsos (eso sí, dejando a salvo el respeto debido a un autor tan importante como Aristóteles).

Aunque a continuación voy a exponer mi opinión, digo, en primer lugar, que casi todos los comentaristas que he conocido explican el primer principio de manera que la aserción tenga un sólo significado: que únicamente para los seres vivientes perfectos sea lo más natural el producir lo semejante a sí mismos en la especie. Pero, numerosos eventos prueban que la proposición es falsa.

Primero: porque la misma facultad ha sido instaurada en todos los imperfectos. Segundo: porque también los no vivientes participan de la misma, y no sólo los que nombró Aristóteles.

Lo primero es verdad, y se demuestra por lo que sigue. Todo lo que vive se ha de alimentar, denominándose alimentado a lo que ha corrompido el alimento y lo ha restituido en lo semejante en especie a sí mismo. Luego, sería verdad que ninguno tendrá la facultad de producir lo semejante en especie a sí mismo.

Pues bien, si los que se oponen a nosotros afirman que Aristóteles no llamaba a esto producir lo semejante a sí mismo en especie –ya que después de la nutrición permanece el mismo indivíduo que estuvo antes–, se rechazará lo que dicen con el siguiente razonamiento. En primer lugar, porque en todos los animales, excepto en el hombre, puede suceder que, por numerosas acciones de nutrición, lo primero que se empezó a tomar se haya corrompido en el interior, y, por la acción y la reacción mútua de los elementos, así como por reiteradas nutriciones, se haya producido otro nuevo. Y aunque ocurra que tanto el alma de los brutos –denominada forma sensisitiva–, como el cuerpo de los mismos, se dispersen continuamente por la fuerza del calor natural, no es lo que impide el opinar que, en la realidad, no es lo mismo el bruto que da a luz que el que se manifiesta en la vejez. En segundo, porque, incluso, se les ha conferido la misma facultad a los seres no vivientes (había prometido demostrar esto).

En efecto, el fuego tiene la facultad de generar otro distinto de sí, y, sin embargo, semejante en especie (según opinión de Aristóteles y los demás físicos), y el agua

aquam distinctam à se procreat, & aër aërem, & terra terram: quin & ipsæ rupes montium excelsorum non tantùm generandi alias rupes vim habere ratio & experimenta docent, imò & vim altricem ipsis inditam esse, duo ostendunt. Impossibile enim fuisset, durare celsitudinem montium per tam longum ævum, imbribus assiduis, ac nivibus, quæ eliquantur, & molliunt ipsas, semper infestantibus (cùm eventus monstrent, aquæ guttam semper cadentem comminuere quamvis lapidum duritiam) nisi ruinas, & imminutionem factam à prædictis imbribus, & nive ex aliquibus partibus aquæ & nivis penetrantibus porositates rupium restaurarentur. Roborat hoc idem experimentum istud, quòd conspiciuntur non rarò radicum arborum non exiguæ portiones inclusæ intra lapides cæsos à montibus, qui ibi includi non potuerunt, nisi quando ipsi lapides gignebantur, vel nutriebantur modo dicto. Tandem imperfectis viventibus, ac non viventibus esse connatam facultatem generandi sibi simile in specie, ex perlectis probatum adversus Aristotelem superest.

Contextus Arist. 2. de Generatione animalium.

Illudque ex secundo de Generatione Animalium, cap. secundo, in pauciora verba redactum, testatur semini inesse calorem, non tamen igneum, sed spirituosum, quem constare ex eodem principio ac elemento, ex quo stellæ constitutæ sunt, asseverat, quod etiam antecedente capite prædixerat, cum seminis naturam esse spumosam testatus est. Et hoc sic intellectum fuisse ab antiquis, qui fabulam finxerunt de Venere, quæ libidinis dea esse ferebatur, orta à maris spuma, ob idque Aphroditen appellatam retulit: quæ omnia tantùm in sensu, quem referam, vera esse possunt, in aliis hucusque expressis, falsa, scilicet, vim illam, quæ semini inest, qua disponitur materia fœtui gignendo, collatam esse à superis causis: quoniam ab elementis constituentibus materiam fœtus tribui non posse, rationi consonum erat. Nam facultas tanta commiscendi materiam prolis gignendæ, ut formam prolis decebat, inens, ullis elementis seorsum existentibus, nunquam conspiciebatur. Cumque hæc, quæ tam exigui momenti sunt, si conferantur inductioni & procreationi formæ ab aliqua superiore ipsis elementis causa, fieri sint nata: quomodo formæ ipsæ viventium & mistorum essentialiter perfectiores ipsis elementis, ab alia, quàm ab aliqua supera causa ortum trahere poterint, ut diximus? Præsertim, quod animæ ipsæ brutales sentiendi vi participes (ut omnes credebant) erant.

Quòd Aristoteles suffuratus sit ex Timæo Platonis nonnihil relati decreti.

Decreta ista Aristotelica suspicor ego subsurata fuisse ab eo ex Timæo Platonis: cujus sententiam & locum ubi nonnihil eorum, quæ retuli ex Aristotele scripta sint, ostendere placet. Primò, ut tanti Philosophi dogmata per quam imbecillis rationibus, quin nullis, sed mero placito, constare intelligatis. Secundò, ut animus laxetur, & recuperandi vires locus concedatur. Complura enim ex nostris scriptis ob difficultatem materiæ, de qua agunt, adeò attentum hominem & prospicuum requirere videntur, ut nulli oscitandi veniam concedant. Verba ergo Platonis loco signato hæc fuere: [Cæterorum verò qui

Sententia Platonis in Timæo de genitore animarum.

dœmones appellantur, & cognoscere & enuntiare ortum, majus est opus, quam ferre nostrum valeat ingenium. Priscis itaque viris hac in re credendum est, qui diis geniti, ut ipsi dicebant, parentes suos optimè noverant; impossi-

produce otra también distinta de sí, aunque semejante en especie. Y lo mismo ocurre con el aire y con la tierra. Y la razón, así como los experimentos, nos enseñan que las rocas de los más excelsos montes se dividen en dos, o más –y no sólo tienen la facultad de producir otras rocas, sino que, también, se les ha atribuido la facultad nutritiva. Y es que hubiera resultado imposible que, con los siglos transcurridos, la altura de los montes permaneciera resistiendo a la acción de las lluvias y de las nieves que son frecuentes –puesto que la funden y la ablandan por estar casi siempre sobre ellos, y, además, teniendo en cuenta que los hechos demuestran que la gota de agua, cayendo sucesivamente, disminuye la dureza de las piedras–, salvo que se restaurasen las ruinas y la disminución –causadas por las mencionadas lluvia y nieves, al penetrar las partes de éstas a través de la porosidad de las rocas. Así, queda probado, por fin, de acuerdo con lo leído, que, frente a lo que dice Aristóteles, la facultad de producir lo semejante en especie a sí mismo ha nacido con los seres vivientes imperfectos y con los no vivientes.

Contexto de Aristóteles en el libro segundo de De Generatione Animalium.

Y en lo redactado, brevemente, en el libro segundo de De Generatione Animalium –capítulo 2–, afirma que en la semilla hay calor –aunque no ígneo, sino espirituoso–, asegurando que éste consta del mismo principio, o elemento, del que han sido constituidas las estrellas –y que ya lo había mencionado en el capítulo anterior, cuando dijo que la naturaleza de la semilla era espumosa. Y esto fue entendido así por los antiguos –que inventaron la fábula de Venus, de la que se decía que era la diosa de la pasión, nacida de la espuma del mar, y que, por esto, se le llamó Afrodita. Y lo relatado sólo puede ser verdad en el sentido con el que yo me refiero, pero es falso en los otros expresados hasta hoy. Es decir, que la facultad que se encuentra en la semilla para generar lo nuevo ha sido atribuida a causas superiores, ya que era razonable que los elementos que constituyen la materia de lo nuevo no podían conferirla. Y es que nunca se ha visto que haya una facultad tan importante que pueda mezclar la materia de la descendencia que se va a producir, según conviene a la forma de la prole, en ningún elemento existente aquí abajo. Y puesto que estas cosas, aunque de exigua importancia, se han producido, en el caso de que se confiera a los propios elementos la inducción y la procreación de la forma por alguna causa superior, ¿cómo podrían surgir, por otra causa diferente a la mencionada, las formas de los seres vivientes y de los compuestos esencialmente más perfectos que los propios elementos, sobre todo si se tiene en cuenta que las almas de los brutos participaban de la facultad sensitiva (como casi todos creían)?

Algunos decretos relatados, de los que se apropió Aristóteles del Timeo de Platón.

Yo sospecho que estos decretos aristotélicos fueron robados del Timeo de Platón. Y me complace mostrar la opinión de éste y el lugar donde fueron escritos algunos de los que he referido como propios de Aristóteles. Lo voy a hacer, porque:

Primero, para que se entienda que los dogmas de un filósofo tan importante subsisten por deseo de todos, a pesar de que hay algunos razonamientos débiles y poco claros. Segundo, para descansar de la fatiga que el trabajo me acarrea y para que se me conceda un tiempo para recuperar fuerzas –ya que, por la dificultad de los temas que estoy tratando, y que no permiten la venia de poder estar con los brazos caídos, es necesario un hombre atento y previsor.

Opinión de Platón, en el Timeo, sobre el creador de las almas.

"Pero, de los demás –los que se denominan conocedores–, entender y explicar su origen es una tarea que sobrepasa nuestra fuerzas y en la que hay que dar un voto de confianza alos antiguos, que, como descendientes de los dioses –según ellos decían–, conocían exactamente a sus antepasados.

ſibile ſanè deorum filiis fidem non habere, licet nec neceſſariis, nec veriſimilibus rationibus eorum oratio confirmetur. Verùm quia de domeſticis rebus loqui ſe affirmabant, nos legem ſecuti, fidem præſtabimus. Sic igitur ut ab his eſt traditum, horum deorum generatio habeatur, atque dicatur. Terræ cælique filii, Oceanus & Tethys fuiſſe traduntur. Ab iis Phorcyn, Saturnus, & Rhea geniti, & reliqui horum fratres. Ex Saturno & Rhea Jupiter & Juno, & reliqui, quos eorum fratres quotidiè memorari audimus, nati dicuntur. Ex his deinceps, ut traditur, alii. Poſtquàm orti ſunt omnes, & qui cælo volvuntur, dii noſtris oculis manifeſti, & qui eatenus nobis conſpicui fiunt, quatenus ipſi volunt, tum ad eos mundi genitor ita fatur, dii deorum, quorum opifex ego & pater ſum, hæc attendite, quæ à me facta ſunt, me ita volente indiſſolubilia ſunt. Omne ſiquidem quod vinctum eſt, ſolvi poteſt, ſed mali eſt, quod pulchrè compoſitum eſt, ſeque habet benè, velle diſſolvere. Quapropter quia generati eſtis, immortales quidem & indiſſolubiles omnino non eſtis, tamen numquam diſſolvemini, nec mortis fatum ſubibitis. Nam voluntas mea majus præſtantiuſque vobis eſt vinculum ad vitæ cuſtodiam, quàm nexus illi, quibus eſtis tunc cùm gignebamini, colligati. Sed nunc quid jubeam, cognoſcite. Tria adhuc genera mortalium nobis generanda reſtant. Abſque horum generatione cælum imperfectum erit. Omnia enim animantium genera ambitu ſuo non continebit. Contineat autem oportet, ſi eſt mundus omnino perfectus futurus. Hæc verò ſi à me fiant ſolo, vitaque donentur, diis adæquabuntur. Quapropter accedite vos ſecundum naturam ad animalium generationem, ita ut vim imitemini meam, qua in ortu veſtro ſum uſus, atque ejus quidem animalis, quod in ipſis tale futurum eſt, ut cum immortalibus appellatione conveniat, divinumque vocetur, principatumque teneat, & juſtitiam ſimul ac vos ultrò colat. Ego vobis ſemen & initium tradam, vos cætera exequi par eſt: ut immortali naturæ mortalem attexentes, ſaciatis generetiſque animalia, ſubminiſtrantes alimenta augeatis, & conſumpta rurſum recipiatis. Hæc fatus, in eodem rurſus cratere, in quo mundi totius animam permiſcens temperaverat, ſuperioris temperationis reliquias miſcendo perſudit, modo quodam eodem, non tamen perfectas ſimiliter; ſed & ſecundo & tertio gradu à primis, deficientes. Denique cùm univerſum conſtituiſſet, aſtris parem numerum diſſtribuit animarum, ſingulis ſingulas adhibens.] In his nempè ultimis verbis palàm oſtendens, ex aſtrorum natura animas eſſe, quod Ariſtoteles etſi aliis verbis dixerat, ut audiſtis, quibus quomodo vera illa Ariſtotelis aſſertio & hæc Platonis exponi poſsint, docuimus.

Diſtinctio i Ariſt. anim ti impoten & actum i probatur.

Sed quoniam adhuc reſtat ex Ariſtotele alia ſententia de hac re non parum anceps, & quæ multorum errorum Phyſicis occaſio fuit, eam adducere, ac examinare in præſenti loco non parum utile futurum exiſtimo. Illa erat, quæ ſecundo de Anima, text. comment. decimi, non valdè expreſsè refertur, quæ expreſsius primo de partibus animalium, cap. primo, ſub his verbis legitur: [Semen enim biſariam accipitur, videlicet, ex quo, & cujus: nam & à quo diſceſsit, ejus ſemen eſt, ut equæ: & ejus, quod ex illo futurum eſt, ut muli: verùm non eodem modo, ſed ut dic-

Y resulta imposible no dar crédito a hijos de los dioses, aún cuando ellos no hablen con demostraciones rigurosas y verosímiles. Pero es necesario creerles, como se suele hacer, ya que ellos afirmaban que hablaban de cosas de familia. Veamos, pues, según ellos, la genealogía de aquellos dioses. Océano y Tetis fueron hijos de la Tierra y del Cielo. De aquellos nacieron Forco, Saturno, Rea, y los restantes hermanos de éstos. Se dice que de Saturno y de Rea nacieron Júpiter, Juno, y los restantes hermanos de éstos –que, con frecuencia, oímos nombrar–, y, finalmente, los otros, según se cuenta, descendientes de estos últimos.

Después que nacieron todos –tanto los que realizan revoluciones en el cielo, dioses que se manifiestan ante nuestros ojos, como los que se hacen visibles en la medida que ellos quieren–, el productor del mundo se dirigió a ellos de la siguiente manera: Dioses, hijos de dioses de quienes soy Autor y Padre, escuchad las cosas que han sido hechas por mí y que, por mi deseo, son indisolubles. Y aunque todo lo que está atado puede soltarse, es, sin embargo, obra de un ser maligno el querer romper lo que ha sido compuesto bellamente y presentado armónicamente. Así pues, y supuesto que nacísteis, no sois inmortales, ni totalmente incorruptibles. Pero, a pesar de todo, no experimentaréis nunca la corrupción ni os veréis sujetos a un destino mortal, puesto que mi voluntad es para vosotros un vínculo más fuerte y más poderoso para la salvaguarda de vuestra vida que aquellos con los que fuisteis formados en el momento de nacer. Pero, ahora, conoced lo que yo ordeno. Hay tres especies mortales que todavía no han nacido. Y, sin su nacimiento, el cielo quedará inacabado, pues no contendrá en sí mismo todas las especies de vivientes. Y, si debe ser absolutamente perfecto, es preciso que los contenga. Pero si éstas nacieran y tuvieran vida sólo por mi, serían iguales a los dioses. Por ello, aplicaos vosotros, según la naturaleza de cada uno, en la generación de seres vivos, de manera que imitéis mi poder –del que me serví en vuestro nacimiento. Y en lo que respecta al ser que será semejante a aquellos –y para que le corresponda la denominación de inmortal, y que se llame divino, y que gobierne y cultive la justicia al mismo tiempo que vosotros–, yo mismo os daré la semilla y su comienzo. Es conveniente que vosotros acabéis el resto, para que hagáis y generéis seres vivientes, uniendo a la naturaleza inmortal la mortal, y los hagáis crecer suministrándoles alimentos, acogiéndolos de nuevo cuando perezcan. Estas cosas fueron las que dijo. Y volviendo de nuevo al cráter en que había mezclado el alma de todo el mundo, la fundió misturando, de la misma manera, las primera substancias. Sin embargo, faltaban otras puras similares a las primeras, puesto que sólo había las de segundo y tercer grado. Finalmente, habiendo constituido el universo, lo dividió en un número de almas igual al de los astros, asignando una a cada uno de ellos".

Con estas últimas palabras, hemos enseñado, por lo tanto, como claramente se muestra que las almas son de la naturaleza de los astros, cosa que Aristóteles dijo –aunque con otros términos, como ya se ha leído. Y se puede decir que la aserción de Aristóteles, así como la de Platón, es verdadera.

Se rechaza la distinción que hizo Aristóteles entre lo animado en potencia y en acto.

Pero como todavía falta la otra opinión de Aristóteles, muy ambigua sobre este tema –y que fue la causa de muchos de los errores de los físicos–, considero que será útil presentarla y examinarla en el presente pasaje. Y es la que el filósofo refiere muy obscuramente en el segundo libro de De Anima, texto comentado 10, –aunque se lee con mayor claridad en el capítulo 1, libro primero, de De Partibus Animalium. Dice así: "Así pues, la semilla (el esperma) se percibe de dos maneras –es decir, de donde procede y a quién se dirige. Porque, al haberse separado de algo, es también su semilla (esperma) –ejemplos: la de la yegua y, también, la del que nacerá de ella; la del mulo, aunque no del mismo modo,

dictum jam est. Ad hæc semen non nisi potentia est.] Quæ quoque secundo de Generatione Animalium, cap. tertio in hunc modum refertur. [Animam igitur vegetalem in feminibus, conceptibus, scilicet, nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priùsque eo modo, quo conceptus, qui jam separantur, cibum trahant, & officio ejus animæ fungantur, principio enim hæc omnia vitam stirpis vivere videntur: de anima quoque sensuali pari modo dicendum est: ac etiam de intellectuali, omnes potentia prius haberi, quàm actu necesse est.] Tandem relatis locis in summa exprimit Aristoteles, quòd semen sit animatum potentia, non actu. Quæ verba adeò confusa sunt, ut nulla plus: quibus tamen indocti plures solvisse præfatum dubium nostrum existimant, ut illi, qui distinctione alia de semine animato formaliter vel virtualiter sufficientissimè respondisse crediderunt. Confutandi ergo sunt, qui æmulantes Aristotelis verba, quæ ex præfatis locis nunc adduxi, & quæ ex primo cap. ejusdem libri elici possunt, solvi relatum dubium de causa generante opinati sunt: ne deinceps qui caput illud primum legerint, decipiantur. Certè Aristoteles si alicubi confusè, & per similia inepta (ut à me est reprehensus anteà in hoc opere) scripsit, hic inter alios locos est, & ubi annotari dignus à quovis docto censebitur, perlectis, quæ mox legetis: cùm Aristotelicis placitis explosis consutati restabunt, qui eum sunt sequuti. Illum ergo annotare aggredior, ordines negotium ab ea parte primi capitis de generatione animalium, ubi nostram quæstionem de generante formam animalis proposuit, atque (ut ipse existimavit) solvit. Quam ad literam transcribo, quibusdam nostris additionibus interpositis. Verba Aristotelis fermè in medio illius capitis quæ sequuntur, sunt:

Sentētia Aristotelis ex 2. de Generatione animalium.

[Talis, id ex quo oriuntur, materia est. Sed hoc loco non ex quo oriantur quærimus, sed à quo partes corporis generentur. Aut enim extrinsecus aliquid, aut in genitura & semine insitum agit; idque aut pars aliqua animæ, aut anima, aut habens animam est. Partem animæ dicit, aliquam ex animæ virtutibus sive facultatibus, putà, vegetabilem, aut sensitricem, sive intellectricem, quam facultatem, aut ipsammet animam, aut animatum aliquod, necessariò supponit futurum, quod generet animal: nam imperfectiora prædictis non valebunt attingere generationem perfectioris.] Quæ omnia hucusque verissima sunt. Velimque, ut hujus decreti non oblitus fuisset tam citò Aristoteles, ut parum infra scripta ejusdem ostendunt. Quòd si fecisset, me à præsenti labore vindicasset.

Ulterius prosequitur Aristoteles, dicens: [Sed ab aliquo extrinsecus agente effici quæque, aut viscera, aut alia membra, remotum à ratione videtur: fieri enim non potest, ut moveat, quod non tangit, & cùm quævis genuissent, si extra uterum, & semota à semine fuissent, illud non valerent tangere, sequi videbatur, quod sit impossibile, quicquam ab eo quod non moveat, afficiatur, ut prædixeram: igitur in ipso conceptu, aliquid jam inest, quod aut pars ejus sit, aut seorsum, hoc est, fœtui non unitum contineatur. Hoc ultimum, putà aliud quicquam esse adjunctum, continerique intus fœtum vel uterum, irrationabile est: etenim generato jam animali, corrumpatur ne illud, aut maneat, esset necesse,

sino en el sentido que se ha dicho antes. Según todo esto, el semen sólo está en potencia". Y a lo relatado, también se refiere, en el segundo libro de De Generatione Animalium, con lo siguiente: "Tenemos que creer, pues, que el alma vegetativa se manifiesta en potencia, no en acto, en las semillas concebidas –aunque aún no separadas. Y, antes de la separación, toman el alimento de lo concebido, cumpliendo la función de su alma, ya que, en el inicio, parece que todas éstas se alimentan de su principio. También hay que decir lo mismo del alma sensitiva, e, incluso, de la intelectiva, ya que es necesario que todas se manifiesten antes en potencia que en acto".

Finalmente, en la totalidad de los pasajes citados, Aristóteles afirmó que, en la semilla, lo animado está en potencia y no en acto. Pero estas palabras aún son más confusas que cualesquiera otras. Sin embargo, muchos ignorantes consideran que con éstas se ha resuelto nuestra duda –como también ocurrió con los que creyeron que se había solucionado suficientemente otra sobre la semilla, al responder con la distinción formal o virtual de lo animado.

Y, para que no se equivoquen los que han leído el citado capítulo primero, es preciso refutar a los que emularon las palabras de Aristóteles, y que han sido referidas en los anteriores pasajes, ya que, en opinión de estos últimos, parece que se ha resuelto la duda sobre la causa creadora (productora). Porque si Aristóteles escribió confusamente y de manera incongruente (como yo ya le he reprochado en varias ocasiones a lo largo de esta obra), es precisamente aquí, y ahora, entre otros pasajes, cuando cualquier hombre docto agradecerá que lo haga notar. Y, después de la exposición de las opiniones aristotélicas, únicamente quedará por refutar a sus seguidores.

Empiezo, pues, ordenadamente, a poner observaciones al tema de la primera parte del mencionado capítulo de De Generatione Animalium, teniendo en cuenta que ya propuse la pregunta acerca de la producción de la forma del animal (como el mismo Aristóteles creyó) y que la resolví. Transcribo literalmente, intercalando algunas aclaraciones nuestras. Las palabras del filósofo, casi a la mitad del citado capítulo, son las que siguen a continuación.

Opinión de Aristóteles, extraída del libro segundo de Generatione Animalium.

"Esto de lo que nacen, es la materia. Pero ahora, y en este lugar, no tratamos de saber de qué nacen, sino de qué se generan las partes del cuerpo. Porque, o es algo extrínseco, o se trata de algo situado en la semilla productora. Y esto, o es alguna parte del alma, o el alma, o lo que tiene alma. Si se denomina parte del alma a alguna parte de las potencias o facultades de la misma –esto es: la vegetativa, la sensitiva, o la intelectiva ya sea esta facultad, o la propia alma, o algo animado, supone, por fuerza, que será lo que genere al animal. Porque lo más imperfecto no podrá alcanzar la producción de lo más perfecto".

Todo lo dicho hasta aquí es veracísimo. Y yo desearía que Aristóteles no se hubiera olvidado tan rápidamente de esta opinión, tal como muestran sus escritos un poco más abajo, pues, de haberlo hecho, me habría liberado del esfuerzo presente.

Más adelante, Aristóteles prosigue diciendo:

"Pero parece poco razonable que algún agente extrínseco produzca cualquier cosa, como las vísceras o cualquier otro miembro. Porque no puede ocurrir que ponga en movimiento lo que no toca. Y, aunque hubiera nacido cualquier cosa fuera del útero o alejada de lo parido, parece que se tendría que deducir que no podría estar en contacto con aquello. Pues es imposible que cualquier cosa sea afectada por lo que no puede mover, tal como ya había dicho antes. Por lo tanto, en lo mismo concebido ya se encuentra algo que es una parte de éste, o, por el contrario, está separado –esto es: no se mantiene unido al feto. Y en lo dicho hay mucho de irracional –es decir, que alguna otra cosa haya sido añadida y se encuentre en el interior del feto o del útero. Así pues, será necesario que, una vez generado el animal, éste se corrompa para que aquello permanezca.

at nihil inesse videtur, quod non totius pars sit, aut plantę, aut animalis genitorum, quin etiam aliud, putà corrumpi generans animal, vel plantam, postquam vel omnes, vel aliquas partes effecit, absurdum est: quid enim efficeret reliquas? Nam si genitor ille postquam jam effecerat cor exempli gratia, vel aliquod aliud membrum, quod reliqua membra formare valeret, diceretur, quod interiret. Ergo postquàm factum est illud, & genitor extinctus, & partem aliam effecerit, cor interiturum erat, illud cum ejusdem rationis esset futurum cum eo, qui illud genuit. Et per eandem normam pars genita à corde postquàm aliam genuisset, desutura erat. Ergo ut vel omnia intereant, vel omnia serventur, quod compellendi sumus dicere, apparet. Et cùm non omnia intereant (quia si sic esset, nihil in lucem proderetur) ergo servari necesse est, ut videtur: pars igitur ejusdem fœtus est, id quod protinus in semine inèst, ut generans. Sed si nihil animæ, hoc est, nulla animæ species est, quòd non aliqua in parte sit corporis, ut animata quoque pars aliqua seminis protinus sit, consequitur, quo dato, ut si verum esset, cætera, quæ ab illa parte gignuntur, quonam pacto efficiantur, dubitare conveniet. Aut enim simul omnes partes fœtus generabuntur, verbi gratia, cor, pulmo, jecur, oculus, & reliqua omnia, aut ordine deinceps, ut in his carminibus, quæ ad Orpheum authorem referuntur. Similiter enim ut retis implexum constitui animal ibi scribitur. Sed enim effici, si dicatur, ut ab Orpheo dictum est, quod vel sensu percipi potest, verum esse, cùm partes aliæ, jam inesse, aliæ nondum adesse, cùm fœtus fit, cernantur. Nec dici potest eas, quas non cernimus, præ sua exiguitate latere. Pulmo enim, qui amplioris, quàm cor, magnitudinis est, posterior corde in primo ortu conspicitur: neque propter hoc absoluta omnia dubia erunt, sed cùm aliud priùs, aliud posteriùs fiat, adhuc inquirere restabit, utrum alterum efficiat alterum, & sit quodlibet animatum propter proximum, & priùs genitum, an potiùs hoc animam suscipiat, verbi causa, non cor jam ortum efficiat jecur, idque aliud quippiam, sed hoc post hoc, ut postquàm puer factus est, vir efficiatur, non enim à puero agente virum, vir efficitur. Cujus ratio, quòd ita, ut ultimò dixi, & non ut primò dictum fuit, fiat, illa est, quòd ab eo quod actu est, id quod potentia est, efficiatur, tum in naturæ, tum in artis operibus, ita quòd speciem & formam esse in illo, quod aliud genuerit, esse oportebit, verbi gratia, in corde formam jecoris. Quo satis ostenditur, quòd illa opinio, quæ testatur unum membrum ab alio fieri, absurda, & commentitia est. Quamquam aliàs sursum, scilicet, in hoc capite, alio medio etiam hoc idem improbaverimus, & sequentibus improbatur. Nempè ut in semine protinus, ut semen est, pars aliqua animalis, aut plantæ facta contineatur, sive quæ cæteras efficere possit, sive quæ non possit, impossibile est, quando ex semine & genitura omnia generantur: ab eo enim qui semen fecerit, creatum id quod fœtum gignit proculdubio est: siquidem protinus ut semen est, vis gignendi inest: at verò semen priùs fiat oportet, idque officium generantis est: nulla igitur pars condita inesse potest: ergo quod agit quòd nullam in se habeat partem qua generet, at quòd nec extra quidem, probatum esse videtur, alterutrum au-

Sin embargo, parece que no existe nada que no forme parte de un todo –de la planta o del animal–, aunque aún es más absurda otra cosa –esto es, que lo que genera se corrompa después de haber producido al animal, o a la planta, o a todas las partes, o a alguna. Pues, ¿quién produciría las demás? Y es que al productor, después de, por ejemplo, haber hecho el corazón, o cualquier otro miembro, se le tendría que advertir que mataba a lo que podría formar los restantes miembros. Por consiguiente, después de haberse producido aquello, también el productor extrínseco produciría otra parte y destruiría el corazón –ya que estaría de la misma manera con lo que generó a la otra parte. Y, siguiendo esta misma norma, la parte generada por el corazón, después que, a su vez, hubiera producido a otra, se destruiría. Luego, parece que estamos obligados a decir que, o bien todas se destruyen, o todas se conservan. Y, puesto que no todas desaparecen (porque, de ser así, nada se daría a conocer), necesariamente se conservan todas para que puedan ser vistas. Una parte, pues, del propio feto es lo que está en sí mismo, en el semen, para que genere. Y si no hay alma –es decir, nada que tenga apariencia de ésta–, porque no se encuentra por parte alguna del cuerpo, para que, inmediatamente, sea animado algo del semen, habrá que dudar de la producción de las restantes partes y por causa de qué se producen. O, de otra manera, tendrán que generarse al mismo tiempo todas las partes del feto –por ejemplo, el corazón, el pulmón, el hígado, los ojos, y todas las demás en disposición ordenada, como en los versos que se atribuyen al autor Orfeo. Y es que, en efecto, en los poemas de éste se escribe que el animal está constituido de forma similar al trabazón de una red. Sin embargo, si se dijera que sucede como ha dicho Orfeo, cosa que puede percibirse incluso por el sentido común, se estaría diciendo la verdad –ya que, cuando el feto está presente, se discierne perfectamente que unas partes ya estaban presentes y otras todavía no, aunque no puede decirse que no discernimos las partes que, por su exigüidad, permanecen ocultas. Y ocurre que el pulmón, que es de mayor tamaño que el corazón, se percibe, al primer instante de nacer, después de éste. Pero no por eso se pondrán en duda todas las cosas completamente, sino que, al producirse una cosa primero y la otra después, habrá que preguntarse si una produce a la otra, y si cualquier ser viviente ha sido producido antes por el más inmediato, o, mejor, si recibe el alma. Por ejemplo, el corazón ya nacido no produce el hígado, ni éste a cualquier otro miembro, sino que se provoca uno, después de éste otro, ... Acontece como, después de haber sido niño, aparece el hombre –pero porque el niño de paso al hombre, éste no tiene por qué hacerse, aunque sea antes el niño. Y la razón de que suceda como he dicho ahora, al final, y no como se dijo al principio, es porque de lo que existe en acto se produce lo que está en potencia –sea en la naturaleza o en las obras de arte. Y, de la misma manera que la especie y la forma están en lo que ha generado a otra cosa, será preciso que, por ejemplo, la forma del hígado esté en el corazón. Y, con todo esto, se demuestra que la opinión que afirma que un miembro se produce por otro es absurda y falsa. Y aunque alguna vez, en este mismo capítulo, se ha refutado lo mismo, aunque de otra manera, también se hará en los siguientes.

De modo que es imposible que en la semilla (semen), tan pronto como existe, esté contenida parte alguna ya formada del animal o de la planta –y que, además, pueda, o no, producir las otras–, ya que de la semilla (semen), que es también generadora, se producen todas las cosas. El que haya creado la semilla (semen), ha producido, sin duda, lo que engendra el feto. Y es que, tan pronto como existe la semilla (semen), en ella se encuentra la facultad generadora. Pero ésta existe antes de que se produzca la semilla (semen). Así pues, no puede estar oculta en parte alguna. Por consiguiente, todo esto hace que no tenga en sí misma ninguna parte con la que genere –incluso parece que se ha demostrado que ni siquiera fuera de ella.

autem eorum, verum sit, est necesse. Hæc ergo solvere conandum est.] Hucusque quia nihil assertivè Aristoteles dixit, sed ut dubia, quæ pullulabant de generatione viventium ostenderet, non est de quo carpi possit, nisi de curta explicatione: quem defectum nos reparavimus. Cætera, quæ sequuntur, jam asserta & placita Aristotelis sunt: quorum primum est.

Prosequitur contextus Aristotelicus.

[Fortassis enim aliquid ex ijs, quæ diximus, non simpliciter & absolutè verum est: ut illud, ab extero nihil effici posse.] Nam & est, ut possit exterum efficere, & est ut non possit. Sed semen, an id, à quo semen, dicamus esse genitorem, nihilo refert: scilicet, qua motum, qui illud movebat, semen in seipsum continet, rejiciens semen motor dici potest. Fieri enim potest, ut hoc ab hoc moveatur, & hoc ab hoc. Sitque perinde motus quem recipit semen, & ille quem semen inducit in fœtum, quasi quem admirabilia illa spontinia efficiunt: partes enim illorum habent vim & potentiam motricem modo quodam, etiam cùm quiescunt, quarum primam ubi extrinsecus aliquid moverit, statim proxima actu mota efficietur. Ut igitur in spontinis illis, quæ sunt fabricata, ut nostrorum horologiorum rotæ includentes & moventes alias, quodammodo illud movet, quod nihil nunc tangit, sed ante tetigit. Ut quoque in horologiis qui pensile reddit pondus illud funibus dependens ab eisdem: motor rotarum dici potest, cùm non tangit, sed tetigit: sic id à quo semen, aut quod semen efficit, movet; cum aliquid tetigerit, quamquam non adhuc tangit. Et motus, qui inest semini à genitore, quodam efficit modo, ut ædificatio ædes. Igitur aliquid esse, quod efficiat, sed non ita, ut hoc quicquam, nec perfectum inesse primum agens apertum jam est. Quemadmodum autem unumquodque fiat, accipiendum hinc est hoc initio. Omnia quæcumque aut natura, aut arte efficiuntur, ab eo quod actu est, fiunt, ex eo quod potentia tale est, semen igitur tale est, motumque habet, & principium tale, ut motu peracto, pars existat quæque, eademque sit animata. Non est enim facies, nisi animam habeat, neque caro, sed corrupta æquivocè dicetur facies, aut caro, perinde quasi lapidea, aut lignea facta sit. Simul autem partes similares, & instrumentales, sive officiales efficiuntur. Et quemadmodum non securim, non aliud instrumentum dixerimus factum esse ab igne solo, sic non pedem, non manum, eodemque modo ne carnem quidem: nam ejus quoque aliquod officium est. Dura igitur, mollia, lenta, rigida, & quicumque alii affectus partibus insunt animatis, à caliditate, frigiditatevè effici possunt. At ratio, qua jam caro, aut os est, non potest, sed à motu proficiscente efficitur ab eo, quod genuit, quodque actu est id, quod potentia est id, ex quo gignitur, quomodo in iis quoque agitur, quæ arte efficiuntur. Ferrum enim durum, aut molle efficitur calore, vel frigore, at verò ensis à motu instrumentorum, qui artis obtinet rationem: ars enim principium, formaque ejus, quod efficitur, est, sed in alio: motus autem naturæ in ipso est, quod efficitur: ab altera profectus natura, quæ actu obtinet formam. Sed habeat ne semen animam, necne, ratio eadem atque de partibus reddenda est. Nec enim anima ulla esse potest in alio, nisi in eo cujus est: neque pars ulla esse potest, quòd particeps animæ non est, nisi æqui-

Pero es necesario que una de las dos cosas sea verdadera. Luego, hay que intentar resolver esta cuestión".

Hasta ahora, Aristóteles no ha probado nada. Lo único, poner de manifiesto las dudas que, en abundancia, tenía acerca de la generación de los seres vivos. Por lo tanto, no hay nada que censurarle, excepto la deficiente investigación –defecto que nosotros repararemos.

Las cosas que siguen a continuación ya son pruebas y opiniones. Y la primera, es la que comienzo a escribir.

Prosigue el contexto aristotélico.

"Quizás algo de lo que hemos dicho no es, simple y absolutamente, una verdad aislada. Como, por ejemplo, lo de que no se puede producir nada extrínsecamente. En efecto, ocurre, en verdad, que lo externo puede, o no, producir". Sin embargo, no dice nada del semen, o de lo que nos induce a decir que éste es productor. Es decir, en qué parte de sí mismo contiene el semen el movimiento que lo mueve –ya que puede denominarse motor a lo que impele al semen. Y puede ocurrir que el uno sea movido por el otro, o viceversa, del mismo modo que el movimiento puede ser el que recibe el semen y el que induce el semen en el feto –como el que producen los admirables espontáneos. Y es que las partes de éstos tienen fuerza –en cierto modo, potencia motriz–, incluso cuando están en reposo. Y cuando algo extrínseco mueve a la primera parte, al instante acaece que se ponen en movimiento las inmediatas.

Por consiguiente, así como se producen los movimientos espontáneos, como, por ejemplo, las ruedas de nuestros relojes –que inducen y mueven a otras–, del mismo modo se mueve lo que ahora no está en contacto con nada, pero que sí antes lo estuvo. También, en los relojes, lo que produce el péndulo, que está suspendido de las mismas cuerdas, puede ser considerado como el motor de las ruedas –aunque en un momento no estén en contacto, pero lo estuvieron con anterioridad. Del mismo modo ocurre con lo que el semen mueve, o con lo que el semen produce, aunque en un instante no esté en contacto con algo –pero sí lo estuvo antes. Y el movimiento que tiene el semen del productor, construye –como, por ejemplo, la acción de edificar una casa.

Así pues, existe algo que produce –pero no como este algo, ni como el primer agente que se ha hecho visible y que existe perfecto. Pero, de qué manera acaezca cada uno será siempre partiendo del siguiente principio: todas y cada una de las cosas que tienen lugar en la naturaleza, o en el arte, se producen por lo que está en acto, a partir de lo que existe en potencia. Por lo tanto, en el semen ocurre algo semejante, tiene el mismo principio y posee movimiento, para que, una vez ejecutado este último, exista cualquier parte y, ésta, sea animada. Además, todas las similares, ya sean instrumentales o que cumplan una determinada función, se producen al mismo tiempo. Y así como no afirmaremos que un hacha, ni otro instrumento parecido, ha sido hecho sólo por el fuego, tampoco podremos decirlo del pie, de la mano, y ni siquiera de la carne, ya que, también, tienen asignada alguna función. Pero ésta última no puede ser la razón por la que existe la carne o el hueso, sino que se produce por el movimiento que surge del que los ha creado. Y lo que está en acto es porque permanece en potencia en aquello por lo que se origina –del mismo modo que sucede en las cosas que se producen con arte. En efecto, el hierro se endurece, o se reblandece, por el calor o por el frío, pero la espada toma su forma por el movimiento de los instrumentos que consigue la destreza del oficio del arte. Este último, pues, es el principio, y su forma lo que se produce, aunque en otra cosa. Sin embargo, el movimiento de la naturaleza está en lo mismo que se origina, habiendo sido enviado desde otra que alcanza la forma en acto.

Pero si el semen tiene, o no, alma, lo ha de determinar la misma consideración de las partes. En efecto, no puede existir alma alguna en otro lugar, salvo en aquél del que forma parte;

æquivocè, ut mortui oculus. Semen igitur & habere animam, & esse potentia palàm est. Propius autem & remotius idem à seipso potentia esse potest: ut Geometra dormiens remotius quàm vigilans est, isque remotius, quàm qui jam contemplatur. Sed enim hujus nulla pars causa est generationis, sed quod primum extrinsecus movit, id causa est, nihil enim seipsum generat, sed postquàm generatum est, seipsum auget: quamobrem non simul omnes partes generantur, sed una primùm, eamque primùm oriri necesse est, quæ principium augendi contineat. Sive enim planta, sive animal est, quod tale alterum generet, quale ipsum est, hoc enim cujusque perfecti, tum animalis, tum stirpis secundum naturam officium est, necessitatis autem ratio est, quòd cùm aliquid est, augeri idem necesse est, generat igitur, quod est univocum, ut homo hominem, sed per seipsum augetur: ergo ipsum, cùm aliquid sit, auget, quod si unum quid, idque primum sit, id primum generari necesse est. Itaque si cor primum in nonnullis oritur animalibus, aut cordis proportionale in iis, quæ corde carent, ex corde principium illud est in iis, quæ cor habent, cæteris ex proportionali. Exposui jam ad ea, quæ ante quærebantur, quid causa sit, ut principium generationis cujusque movens primum & procreans.

Distinctiones quædam ac similia nonnulla Arist. improbantur.

Auderem porrò quemcumque quantumvis nobis inimicum, modo patienter audiat, & rectè sapiat, judicem dicendorum constituere: cui permitterem, ut hæc nostra commentaria, me alacri animo tolerante, contemneret, si non dilucidissimè Aristotelem in citato capite distinctiones inseias, & similia quædam dissimillima (ubi quàm maximè oportebat servari synonimiam) adduxisse probavero. Etiam meritissimè confusæ sententiæ authorem dignum dici liquidò monstravero, ac sibi contrarium esse ostendero: tandem quibusdam commentitiis rebus lectoribus omnibus hujus capitis hucusque imposuisse, palàm docuero. Ne ergo nostra commentaria eam patiantur pœnam, cui nostris modò scriptis obligata sunt, primum ostendere aggredior.

Nempè quæ distinctio ineptior, quàm illa, ubi (ut audistis) scripsit: [Fortassis enim aliquid ex iis quæ diximus, non simpliciter & absolutè verum est, ut illud, ab extero nihil effici posse, nam & est ut possit, & est ut non possit, &c.] Quo enim modo verè dici potest utrumque ex his contradictoriis simul posse accidere? Porrò si ita est, quòd aliquid semini extrinsecum animam fœtui confert, de quo est omnis difficultas & quæstio (nam dispositiones quæ sunt res accidentales, potuisse esse genitas à quavis infima substantia non inconveniebat) qualiter nisi insciè dici potuit, & est ut possit, & est ut non possit, cum alterum absolutè verum esset, putà, ab extrinseco fœtum gigni posse. Et si semen esset, quod generaret, distinctè dicturus erat, ab extrinseco gigni fœtum non posse.

Improb[...] quædam i[...] nis solutio[...] iterum os[...] ditur se[...] non esse [...] matum.

Si enim evadi objectionem hanc existimas, dicendo utrumque in generatione concurrere, putà, quòd semen disponendo, & semini extrinsecum animam inducendo, fœtus procreetur, hoc in genere dictum, Aristoteli contrarium esse, facilè ostenditur, qui cap. 3. de Generatione Animalium 2. soli rationali animæ concedit extrinsecum genitorem, cùm dixit: [Restat igitur ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit.] Sed venia data distinctioni increpatæ, quis tolera-

y no puede existir parte alguna que no esté dotada de alma, a no ser de manera equívoca –por ejemplo, la vista para un muerto. Así pues, se sabe claramente que el semen tiene alma y que es una potencia. Por otra parte, la misma cosa puede estar en potencia más cerca y más lejos de sí mismo –como el geómetra que duerme está más alejado que el que vigila, y éste último más lejos del que, en ese momento, observa atentamente.

Sin embargo, ninguna parte de éste es la causa de la generación, sino que ésta es lo primero que mueve exteriormente, ya que no hay nada que se genere a sí mismo, aunque, después de haber sido generado, sí se desarrolla así. Por esto, todas las partes no se generan a la vez, sino que, primero, una –y es necesario que ésta, que nace la primera, contenga el principio del crecimiento. En efecto, el animal, o la planta, es lo que genera otro ser semejante a como él mismo es, puesto que, ésta, es la función de cualquier ser perfecto, tanto del animal como de su prole, según su naturaleza. Por otra parte, es el motivo de la necesidad de que, cuando algo existe, es necesario que esto se desarrolle. Por consiguiente, produce lo que es unívoco –por ejemplo, el hombre al hombre–, aunque se acrecentará por sí mismo. Así pues, esto, ya que es algo, aumenta –dado que si alguna cosa es lo primero, es necesario que éste se genere. Por lo tanto, si el corazón es lo primero que está en algunos animales –o lo proporcional a éste en aquellos que carecen del mismo–, el principio procede de este órgano –en los que lo tienen– y de lo proporcional a él –en los que no lo tienen.

Ya he expuesto, de acuerdo con lo que se preguntaba antes, cual es la causa de que el principio de cualquier generación mueva y procree lo primero.

Se rechazan ciertas distinciones y algunos símiles de Aristóteles.

Pues bien, yo me atrevería a nombrar como juez de las palabras que se van a decir a cualquiera –aunque fuese mi enemigo–, con tal que escuchara pacientemente y supiera discernir rectamente, permitiéndole, además; que rechazase nuestros comentarios –en la seguridad de que yo sabría soportarlo con buen ánimo–, en el caso de que no pueda demostrar con gran claridad que, en el anteriormente citado capítulo, Aristóteles presentó distinciones desconocidas y ciertos símiles muy diversos (cuando hubiera sido muy conveniente conservar, lo más posible, la sinonimia). Incluso probaré claramente que el autor de todo ello merece, con muchísima razón, el calificativo de confuso en sus opiniones. Además, demostraré que se contradecía. Finalmente, explicaré con toda nitidez que, hasta el momento, ha engañado a todos con ciertas invenciones.

Por consiguiente, comienzo por demostrar lo primero –evitando, así, que nuestros comentarios tengan que soportar la pena del descrédito (al que están sujetos los escritos del otro).

¿Acaso hay una distinción más inútil que esta que escribió: "Quizás algo de lo que hemos dicho no es verdad simple y absolutamente, como aquello de que no se puede producir nada extrínsecamente. En efecto, ocurre que lo externo puede, o no, producir, ..., etc. "? Y es que, ¿como se puede decir que ocurren, a la vez, una y otra cosa de estos contradictorios? Puesto que, si es así –que algo extrínseco otorga el alma al feto–, es cuando aparece toda la dificultad, como también la pregunta, a no ser que se haya formulado falsamente la distinción (puesto que no es incongruente que las disposiciones –que son cosas accidentales– hayan podido ser producidas por cualquier substancia). Y en cuanto a que, como ya se ha dicho, puede, o no puede, producir, resulta que será verdad absolutamente una de las dos cosas –o que el feto se puede engendrar por algo extrínseco, o, por contra, de ser el semen el que lo genere, se dirá, de manera diferente, que el feto no puede ser producido por lo externo.

Se desaprueba cierta solución inútil y, nuevamente, se demuestra que el semen no está animado.

Si se pensara que esta objeción se resuelve diciendo que ambas cosas concurren en la generación –esto es: que el feto se procrearía al ser distribuido el semen cuando lo extrínseco induce el alma en él–, resultaría muy fácil demostrar que lo dicho es opuesto a la opinión de Aristóteles –que, en el capítulo tercero de libro segundo de De Generatione Animalium, concede únicamente al alma racional un productor externo, cuando dijo: "Así pues, únicamente falta que la mente acceda a lo extrínseco y que ésta sea solamente divina".

Pero, si se me permite la distinción censurada, ¿quién podrá tolerar

re poterit ſimilitudinem relatam de ſpontinis, quo ſimili putat dici poſſe ab homine genitum eſſe hominem, quia ipſe in fœminæ vulvam rejecit ſemen, ut qui movit aliquid, quod movet aliud, dicitur motor ultimi? Non enim tam illuſtriſsimi Philoſophi eſt, motus locales ubi res, quæ moventur, nihil aliud ſuſcipiunt à motore; quàm modum diverſum exiſtendi, conferre motui generationis, ubi fœtus, aut planta formam ſubſtantialem perfectiorem ſemine, à quo gignitur, ſuſcipit. Neque quia ars fabrilis inſtrumenta ferrariorum movit, & ipſa ferrum, ex quo factus eſt enſis, ubi fabricatum nullam formam ſubſtantialem adeptum eſt, & ars author fabricati enſis dicitur: ideò equus genitor equi dicendus erit, quia ſemen procreavit, & in æquæ vulvam rejecit, à quo ſemine ortus eſt equus, animam habens, quàm à ſemine imperfectiore ſuſcipere non potuit, nec ab equo æquè perfecto, quòd jam tunc ſortaſsis cùm animabatur fœtus in utero equæ, equus eſſe deſierat. Et quamquam viveret, & eſſet, inductor animæ dici non poterat, diſtans ab utero equæ, ubi equus gignebatur, & minimè potens per medium aërem inferre animam fœtui, de cujus animæ genitore eſt omnis, ut ſupra dixi, difficultas. Quæ inſoluta, ut cùm ſciſcitari dubium incepit, in fine capitis manſit, ſolis verbis nihil ad negotium agentibus, & ſimilitudinibus illis caſsis & futilibus Ariſtotele dubium ſolvente. Quod nos planis verbis, & non fucatis mendaciis abſolvimus. Ultima enim illa ſimilitudo Geometræ dormientis, & vigiliis, & actu contemplantis, enormior adhuc relatis eſt: cùm ex antedictis de animę intellectricis actibus oſtenderimus, animam non dici actu intelligentem per aliud à ſe diſtinctum, ſed tantùm per diverſum modum ſe habendi, anxiè quærentibus nobis productorem rei adeò perfectæ, ut eſt anima, ſive quæ appellari ſolet ſenſitiva, quòd æmuletur ſenſitivam noſtram, ſeu vegetabilem: quarum utraque quantum diſtet à corpore ſuſcipiente, quis non novit? Porrò quæ contradictio apertior, quàm, quæ relatam collationem geometræ in contextu ſequitur, ubi expreſsè inquit: [Semen igitur & habere animam, & eſſe potentia palam eſt.] Si enim habet animam, eſſe potentia animatum, ſcilicet, non poteſt, quia potentia, & habitus, ut poſitivum & privativum contrariantur. Et ut non poteſt dici cæcus, & videns, & tenebroſum & illuminatum: ita habens animam, & eſſe potentia animatum dicendum non eſt. Neque diverſis partibus ſeminis hoc competere verè dicere poſſumus, cum nulla actu animam habeat, quòd ultra rationes retroductas, ſequetur, ſi verum eſſet, ſemen animatum fore. Primò, quòd habitibus præſentibus in materia, non ceſſaſſet motus. Conſequentia eſt manifeſta, quòd poſt acquiſitam animam, non eſſet, ut quid fabricaretur corpus: cum potiùs corpus ob animam fabricetur, quàm è contra, anima acquiſita, corpus formetur. Nempè cùm certum ſit imperfectiùs eſſe propter ſe perfectius, & è diverſo minimè, ut Ariſtoteles primo Ethicorum, cap. 1. referebat, dicens, artem conficiendorum frænorum eſſe propter militarem, & non è contra: ergo anima poſt corporis fabricam inducenda erat, & non prius. Quod expreſsè dixit Ariſt. 2. de Anima, text. comment. ſeptimi, animam definiendo, per actum corporis phyſici organici in potentia vitam habentis. Secundò etiam liquidò colli-

ge-

la citada comparación de los movimientos espontáneos, símil con el que se considera que se puede decir que el hombre ha sido engendrado por el hombre –ya que éste ha arrojado el semen en la vulva de la mujer–, de tal modo que de quien mueve algo que, a su vez, da movimiento a otra cosa, se dice que es el motor último? Y es que para el ilustrísimo filósofo no son tanto los movimientos locales –cuando las cosas que se mueven no reciben ninguna otra cosa que el motor–, como el modo diverso de existir que confiere al movimiento la generación –cuando el feto o la planta reciben la forma substancial más perfecta que la semilla (semen) por la que son producidos. Tampoco porque el arte fabril mueve los instrumentos de los herreros y el hierro del que ha sido hecha la espada, cuando lo fabricado no ha alcanzado ninguna forma substancial, y, sin embargo, se dice que el arte es el autor de la espada fabricada.

Por el mismo motivo se tendría que decir que el caballo es el productor del caballo, ya que procreó el semen y lo introdujo en la vulva de la yegua –y de este semen nació aquel caballo–, aunque pudo ocurrir que, una vez que el feto recibía la vida en el útero de la yegua, el caballo productor ya había dejado de existir. Pero, aunque viviera y existiera, no podría ser el inductor del alma, puesto que estaba alejado del útero de aquella cuando se producía el nuevo caballo –y, además, no pudo inducir el alma en el feto por medio del aire.

Como ya he dicho anteriormente, todo son inconvenientes en lo que se refiere al productor del alma. Pero lo que quedó sin resolver al final del capítulo del texto aristotélico, como, también al principio, cuando se suscitó la duda, ya que Aristóteles no aportó con sus palabras nada al tema, ocupándose en comparaciones vanas y fútiles, lo hemos resuelto nosotros claramente y no con falsedades y mentiras. Así pues, la comparación del geómetra dormido y de los vigilantes y observadores en acto es aún más insólita que las ya relatadas. Y lo demostraremos por lo dicho anteriormente acerca del alma intelectiva en acto, y que no puede ser denominada por otro nombre distinto de sí misma, sino sólo por el modo diferente de manifestarse, cuando se busca con afán al productor de una cosa tan perfecta como el alma –a la que se le suele llamar sensitiva, o vegetativa, porque emula a nuestra facultad de sentir. Y, ¿quién no sabe cuánto se diferencian ambas del cuerpo que las acoge? Pues bien, qué contradicción más evidente que la que se deduce de la mencionada comparación del geómetra, cuando expresamente dice: "Es evidente, pues, que el semen tiene alma y que existe en potencia". En efecto, si tiene alma es animado en potencia –esto es: no puede, ya que la potencia y lo actuado, como lo positivo y lo negativo (privativo), son contrarios. Y como no se puede decir "ciego y vidente", "tenebroso e iluminado", tampoco se puede afirmar "tener alma y ser animado en potencia". Asimismo, no se dirá, en verdad, que todo esto compete a las diversas partes del semen –aunque no se manifieste ningún alma en acto–, porque, más allá de las razones aducidas, se deducirá que, de ser verdad, existiría el semen animado. Y es que, en primer lugar, porque estando presentes los estados de la materia, el movimiento no hubiera cesado. La consecuencia es manifiesta, ya que, después de conseguida el alma del bruto, ésta se arroja, juntamente con el semen, en el útero, y después se moldeará algo –y a esto no se le denominará generación, sino configuración (porque lo elaborado en el útero por el semen no difiere en nada de, por ejemplo, lo que el artesano en cera elabora en ésta). En efecto, así como éste moldea sólo una figura que no es realmente distinta de la cera, también el formador del feto, cualquiera que sea, no habrá otorgado nada, salvo la figura, al semen ya animado.

La consecuencia es evidente. Que después de haber alcanzado el alma, no habría necesidad de crear el cuerpo, ya que éste se produce más bien en razón de ella que al revés –es decir, primero el alma, a continuación el cuerpo. Ahora bien, puesto que es cierto que lo más imperfecto existe por lo más perfecto, y no al contrario, según ha referido Aris–tóteles en el libro primero De Etica, capítulo 1 –cuando dice que el arte de los fabricantes de frenos para los caballos existe a causa de la práctica militar, y no al revés–, el alma, por consiguiente, debería de inducirse después de la fabricación del cuerpo, y no antes. Esto lo dijo muy expresamente Aristóteles en el libro segundo De Anima en el I texto del comentario séptimo, al definir el alma como acto de un cuerpo físico orgánico que tiene vida en potencia.

Segundo. También habría que deducir

getur, si semen animam haberet, quòd in equo, vel asino, aut quovis alio mare brutali essent innumeri equi, vel asini, aut alia animalia. Consequentia probatur. Equi, aut asini admissarii, aut alia bruta ejusdem muneris in eadem die nonnumquam rejectant in diversas vulvas diversarum equarum, aut asinarum, prolificum semen, ex quo ejusdem speciei cum genitore animalia gignuntur, quorum utrumque includebatur in equo, vel asino, antequam fœminam impleret: sed post est animatum ex adversi confessis, ergo, & priùs. Nullus enim potuit animam conferre semini post rejectionem, ut suprà probavimus. Si ergo semen in vasis seminariis inclusum animam equinam habebat, & non quam equus (quòd sequetur eandem numero animam esse in parentem, & filio) sequitur seminis animam esse diversam ab anima implentis uterum. Ac ulterius, cum plures fœtus procreentur ab eodem equo in eadem die, vel saltim ab eodem ariete, tot animas arietinas esse inclusas in semine informantes semina corporis, indeque necessariò composita illa dicenda animalia intra animal inclusa, compellendi sunt testari, qui animatum esse semen fatentur. Ulterius sequetur aliud inconveniens non minùs præterito, quòd falsè diceretur in utero fieri generationes. Hæc consequentia etiam manifesta est. Nam si anima brutalis cum semine rejectatur in uterum: quicquid post fabricatum fuerit, non generatio appellanda erit, sed configuratio, ac in utero elaboratum in semine nihilo differret ab elaborato à Fabrocerario in cera. Ut enim hic tantùm effigiem non distinctam realitèr à cera effingit: sic fœtus formator, quicumque fuisset ille, non nisi tantùm effigiem semini jam animato indidisset.

Confusè scripsisse Arist. in hoc capite probatur.

Si confusam, ac incertam sententiam hujus capitis esse dixero, non ero mentiens, dum non libris ejusdem Aristotelis acroamaticis appellatis (ut sunt illi de physico auditu, & sibi germani) sed nonnullis exotericis nominatis (ut sunt naturalis historiæ, & alii ejusdem messis) conferantur. Quæ enim major confusio vulgaribus, ac Philosophis, quàm illa. [Semen igitur, & habere animam, & esse potentia palàm est.] Impropriè quippè, secundum meam sententiam, dicitur aliquid habere animam in potentia, ut hîc, & cap. 3. sequenti ab Aristotele fertur, scribens: [Animam igitur vegetabilem in seminibus, conceptibus, scilicèt nondum separatis, haberi potentia statuendum est, non actu, priusquam eo modo, quo conceptus, qui jam separantur, cibum trahant, & officio ejus animæ fungantur.] Nempè si illa, ex quibus alia fieri nata sunt, dicenda essent habere in potentia illud, quod gignendum est ex illis, liceret asseverare stupam in potentia habere ignem, & aquam in potentia habere aërem, & terram madidam in potentia habere omnes herbas, quæ ex eadem aluntur; & tandem quodlibet habere quodlibet. Quia per unam transmutationem, ut quæ relata sunt, aut per plures, omnia ex omnibus fieri possunt, quod non parum confusum est. Illa enim assertione nedum tyro initiatus physicæ facultati, sed exercitatus Philosophus, opinatur semen posse producere animam, credens aliquid animæ habere, quod in potentia animam habere dicitur: non prospiciens, non plus inesse animæ sensitivæ semini equi, etsi in potentia sit ad illam, quàm aëris aquæ,

con claridad que si el semen tuviese alma, existiría también en el caballo, en el asno, o en cualquier otro animal. Se demuestra la consecuencia. Los caballos, los asnos, u otros brutos, encargados de la misión de introducir en las diferentes hembras el prolífico semen –del que nacen los animales de la misma especie que el productor–, ya contenían la semilla (semen) antes de fecundar a aquellas. Sin embargo, en opinión de los que se oponen, lo animado está después. Luego, también lo estará antes. Y es que, como ya hemos dicho, ninguno ha podido otorgar el alma al semen después de que éste ha sido expulsado. Porque si el semen introducido en los vasos seminales tenía alma equina, pero no la del caballo (porque se admitirá que el alma es la misma en número en el padre y en el hijo), habrá que deducir que el alma del semen es diferente de alma introducida en el útero.

Además, los que afirman que el semen está dotado de vida están obligados a reconocer que al ser procreados muchos fetos en el mismo día por el mismo caballo o por el mismo carnero, otras tantas almas de caballo o de carnero han sido introducidas en el semen que informa al del cuerpo. En consecuencia, se deberá afirmar, necesariamente, que en el interior del animal se encuentran los compuestos animados.

Por otro lado, se deducirá otro inconveniente no menor que el anterior. Y es que falsamente se estaría afirmando que las generaciones se producen en el útero. La consecuencia también es evidente. Si el alma del bruto es introducida en el útero juntamente con el semen, todo lo que aparezca después de la fabricación no se tiene que llamar generación, sino configuración. Y es que resultaría que, por ejemplo, lo elaborado (producido) por el semen en el útero no se diferenciaría de lo moldeado con cera por el ceramista. Porque, así como este último sólo moldea una figura no distinta de la cera, también el que fuese formador del feto no habría otorgado nada, excepto la figura, al semen ya animado.

Sobre que Aristóteles ha escrito confusamente en este capítulo.

No mentiría si dijera que el contenido de este capítulo es confuso y obscuro, con tal que no lo comparemos con los libros, del mismo Aristóteles, llamados esotéricos (como son aquellos que tratan del oído físico y sus afines), sino con los denominados exotéricos (como son los de historia natural y otros del mismo tipo).

Pues, ¿qué mayor confusión para los incultos y para los filósofos que lo siguiente?: "Es evidente, pues, que el semen tiene alma y que existe en potencia". Porque, en mi opinión, es impropio el decir que algo tiene alma en potencia, como aquí, y en el capítulo siguiente, afirma Aristóteles cuando escribe: "Tenemos, pues, que creer que el alma vegetativa se manifiesta en potencia, no en acto en las semillas concebidas –es decir, todavía no separadas. Y antes de separarse toman el alimento y cumplen la función de su alma".

Y, de modo que si se dijese que aquellas de las que han nacido otras tienen en potencia lo que se ha de generar por éstas, habría que afirmar que la estopa en potencia tiene el fuego, y que el agua en potencia tiene el aire, y que la tierra húmeda en potencia tiene todas las hierbas que se alimentan de la misma, y, finalmente, que cualquier cosa tiene en potencia cualquier cosa. Y es que mediante una transmutación, o por muchas –como las que ya se han referido–, todas las cosas pueden producirse de todas, lo que no es poco confuso.

Así pues, con aquella aserción, el bisoño iniciado en física, pero capacitado filósofo, opina que el semen puede producir el alma, creyendo que posee alguna lo que se dice que tiene alma en potencia, sin darse cuenta que en el semen del caballo no hay alma sensitiva, aunque se manifieste en potencia en ella, más que en el aire,

quæ, quamquam in potentia ſit ad eam. Et quòd niſi ab aliquo perfectiore aqua fiat aër, ipſa perfectior, eſſet impoſsibile, quòd ab aqua imperfectiore, aër fieret. Et per conſequens à ſemine multo equo imperfectiore, equum gigni ſit impoſsibile, niſi ab aliquo ſemine perfectiore, & equo æquè, aut plus perfecto generetur.

Confuſio, vel nugæ Ariſtot.

Non etiam, quæ ex 2. de Generatione animalium, cap. 3. referuntur, putà. [Ineſt enim in ſemine omnium, quod facit, ut fœcunda ſint ſemina, &c.] Adeò perſpicua ſunt, ut moderatione non indigeant. Teſtari enim igneum calorem infœcundum eſſe, ſeminum autem, & adhuc excrementorum animalium eſſe prolificum, quòd conſpiciat Ariſtoteles ex ſemine, & excrementis animalia gigni, & ex igne, minimè, & iis quaſi differentiam ſpecificam inter hos calores innuat, à vero alienum eſt. Differre enim ſpecie calores, non dico corpora calida, demonſtratione phyſica verum non eſſe, alibi facilè oſtendimus. Etiam undè accidat, pauca igneo calore generari, (falſum enim eſt quòd nulla, ut eventus oſtendunt) rationem peculiarem habet, non quidem ſpecificam differentiam inter calores, ſed aliam, quam ſtatim exarabo, dùm priùs monſtrem, nonnulla animalia igneo calore gigni. Salamandræ enim igne aluntur, ex eoque gignuntur. Etiam vermes iſti, qui Bombyces appellantur, ignis calore fiunt, eorum ſemine incluſo linteis pendentibus in parietibus triclinii, ubi camini ignis ardent. Et quorumvis animalium terreſtrium ova ſi moderato ignis calore fota ſunt, etiam prolem reddere accidit. Nec ob aliud ignem non gignere ſæpè animalia cernimus, niſi quia ex quatuor conſtent elementis, quæ refractis ſuis ſummis qualitatibus, in miſtione concurrunt: & à tam eximio calore, ut ignis eſt, abhorrent, quem modeſtum amant. Quippè in corde nullius animalis animal gignitur, quòd viſcus illud immodico calore redundet, ubi plus ille cæleſtis calor animalis vigere debebat, quàm alibi corporis. In inteſtinis tamen, ubi excrementa continentur, quia temperato calore vigent, ſæpè vermes, & alia gigni animalia conſpicimus. Quæ manifeſtè oſtendunt, commentitia eſſe illa, quæ de cæleſti calore ſeminum relata ſunt, niſi, ut nos ſcripſimus, intelligantur.

Non ut conviciemur Ariſtot. ſcripi nõnulla ſun

Sufficere exiſtimo, quæ ſcripta ſunt. Quorum illa, quæ convitia in Ariſtotelem illata dici poſſunt, non ut alia à candore mei pectoris oriuntur. Tantùm enim illa ſcripta fuere, ne adeò præcipites omnes, qui philoſophantur, ſint, ut ſtatim quòd ullam ſententiam Ariſtotelis audiverint, ſic ſidem illi adhibeant, ut ſi è cælo nuntiatum ipſis eſſet. Homo enim fuit, & inter Philoſophos doctiſsimus, acerrimique ingenii vir, ſed qui potuit labi. De quo quàm parum miror. Plus enim mihi eſt moleſtus, quòd non expreſsius, illuſtriuſque ſcripſerit, quàm quòd nonnumquam fuerit deceptus. Ut enim uni Alexandro morem gereret, nobis poſteris tantam caliginem ſuis ſcriptis non eſſet relicturus. Philoponi ejuſdem Ariſtotelis Commentatoris, & Averrois, & multò his recentioris, & qui fortaſsis adhuc vivit, non pauca loca ſuper citato capite annotare poſſem, quæ omnia miſſa facio, ut inceptis finem imponam. Hiſque miſsis, moderemur illud, quod nobis objecimus, cùm diximus, diſpoſitiones prævias induci ab agentibus potiùs ut paſſa corrumpant, quàm ut formam, quam non attingunt,

aunque éste esté en potencia. Y, puesto que a no ser que por algo más perfecto que el agua se produzca el aire, será imposible esa cosa más perfecta, ya que el aire se produciría por el agua, que es mucho más imperfecta. Y, en consecuencia, sería imposible que el caballo naciera del semen, que es más imperfecto, salvo que hubiera algo más perfecto que el semen y que el caballo, no generándose lo más perfecto.

Confusión, o simplezas, de Aristóteles.

No más que las que se refieren en el capítulo tercero, libro segundo, de De Generatione Animalium. Por ejemplo:

"Se encuentra, pues, en el semen de todas las cosas lo que hace que las semillas sean fecundas".

Son tan evidentes que no cabe moderación. Y es que, en efecto, es falso el afirmar –porque Aristóteles observó que los animales se generan por el semen y por los excrementos, y, en cambio, no por el fuego– que el calor ígneo es infecundo y, sin embargo, el de las semillas e, incluso, el de los excrementos de los animales es prolífico. Y, al decir esto, indica que hay una diferencia específica, por decirlo así, entre estos calores. Porque no es verdad que se pueda demostrar experimentalmente que éstos sean de diferentes especies, ya no digo los cuerpos cálidos, y lo demostraremos fácilmente en otro lugar de esta obra. Por otra parte, ¿dónde acaece que se generen algunas pocas cosas por el calor ígneo –y que es falso que, como los eventos demuestran, le ocurra a ninguna–, porque tienen una diferencia peculiar, cuando ni siquiera hay una específica entre los calores, sino otra que de seguido voy a explicar? Pero, mientras tanto, antes voy a demostrar que sí algún animal se genera por el calor ígneo.

En efecto, las salamandras se alimentan de calor y se generan por él. Incluso esos gusanos que se llaman bómbices (gusanos de seda) se producen por el calor del fuego introducido en su semen por las telas que cuelgan en las paredes del comedor donde arden los hornillos. Y los huevos de cualquier animal terrestre se calientan con un calor moderado, transmitiéndolo, incluso, a su prole. Sin embargo, no creemos que ningún otro fuego genere a los animales, a no ser el resultante de la combinación de las mejores cualidades de los cuatro elementos –aunque los que prefieren el moderado huyen de tal eximio calor, como es el fuego. Más aún, el animal no se produce en el corazón de ningún ser viviente, aunque esta víscera posea un gran calor, y donde el del animal debería ser más notable que en ninguna otra parte del cuerpo. Sin embargo, vemos que en los intestinos, donde están contenidos los excrementos que tienen un calor moderado, con frecuencia se producen gusanos y otros animales. Y todas estas cosas demuestran con claridad que es falso lo que se ha relatado sobre el calor del sol de las semillas, salvo que se entiendan tal como nosotros hemos escrito.

Algunas cosas que escribió Aristóteles no merecen desprecio.

Considero que es suficiente lo que se ha escrito. Y los reproches que se le han hecho a Aristóteles han sido con toda la franqueza de mi corazón, no como otros. Porque los he relatado para que todos los que filosofan no se precipiten de tal modo que, tan pronto como oyen una opinión de éste, parece que se les hubiera comunicado desde el cielo. Fue, pues, el hombre más sabio de todos los filósofos y de agudísimo talento, pero que pudo equivocarse –de lo cual me asombro algo, ya que me incomoda mucho que no escribiera más expresamente y con mayor claridad. Y es que alguna vez se equivocó, pues, de lo contrario, no habría dejado a nuestros descendientes tanta oscuridad en sus escritos, para complacer a Alejandro.

Podría citar abundantes pasajes sobre el ya citado capítulo del comentarista de Aristóteles, Filopón[15], y de Averroes, y de alguno más reciente que éstos –que, quizás, todavía vive–, pero que dejo de lado para poner fin a lo empezado. Y, omitidos todos ellos, paso a moderar la objeción que nos hicimos cuando afirmamos que las disposiciones previas son inducidas por los agentes –más para que se corrompan las que se ban abierto paso, que para inducir la forma que no alcanzan.

15. Filipón, Juan Filósolo cristiano de la primera milad del s. VI comentarista de Aristóteles. Sus escritos serán conocidos tardiamente en la Edad Media. G. de Moerbecke traduce algunas partes esenciales de su *De Anima*. Escribió, además, un tratado sobre el astrolabio, con puntos de vista muy originales en Física y Mecánica. Explica, en oposición a Aristóteles, la continuación del movimiento en el móvil por una especie de impulso o *impetus*, que el motor imprime al cuerpo movido. Dicha teoría del *impetus*, será desarrollada principalmente en la Edad Media por los nominalistas de París

gunt, inducant. Nam illud ſicubi verum eſt, in alteratione ſacta ab elemento in elementum eſſe poſſet, & non in ea, quæ fit, cùm miſtum gignitur, ibi enim agens particulare omne præparat materiam. Et adhuc in elementorum illa mutua alteratione, etſi priùs non natura, ſed tempore intendatur corruptio patientis elementi, fortaſsis præcipuè generatio ſimilis vincenti eſt intenta.

De principiis rerum naturalium iterū agitur.

Sufficiant quæ duximus, ut id de quo obiter tractavimus, dilucidatum maneat, & ad proſequendum negotium de principiis naturalium rerum iterum redeamus.

Rationes quibus materiam primam non eſſe tenendum eſt.

Solutæ ſunt rationes, quæ materiam primam omnibus ineſſe entibus teſtabantur: deſunt ergo illæ, quibus ipſam eſſe abolendam ſum perſuaſus, quarum prima hæc ſit: Omnes entium generationes, ac corruptiones modò à nobis recenſito fieri poſſe ſine ejuſdem exiſtentia, antecedentibus probavimus: fruſtra ergo fingeret natura entitates diverſas, valens paucioribus abſolvere entia.

2. Ratio.

Secundò ſic argumentor. Si materia illa prima eſſet, neceſſariò haberet proprium eſſe ſejunctum ab eſſe formæ, & totius compoſiti: ergo per ſe ſubſiſtere poſſet, cùm quodvis priùs à poſteriori abſolvi poſsit, ut inductione facilè probari poteſt, præſertim in materialibus cauſis, de quibus præſens negotium agit. Etiam forma, putà anima rationalis, per ſe ſola eſſe poſſet; ergo non majus miraculum eſſet materiam eſſe ſine forma, quàm è contra, maximè cùm dicantur formæ educi de potentia materiæ. Et ultra, valet ipſa ſine forma eſſe, ut totum compoſitum, ergo generabilis, & corruptibilis erit. Ulterius, generabilis, & corruptibilis eſt, ergo alteram materiam, & ſubjectum ſupponet: & eadem ratione illa alteram, & ſic ſubindè in infinitum procedendo, infinitæ materiæ eſſent conſtituendæ, ſi una prima eſſe fateatur. Conſequentiam primam, ſcilicèt, ſi materia prima eſſet, neceſſariò haberet proprium eſſe ut totum compoſitum, probare nitor. Si enim hanc bonam eſſe probavero, reliquas bonas eſſe, certum erit, & inconveniens illatum ſequi, dubitari non poterit. Et ut illationem eſſe neceſſariam probem, ſingamus aliquem ex Peripateticis reſpondere, illam eſſe malam collectionem, quòd oppoſitum conſequentis ſtat cum antecedente, nam etſi ipſa materia ſit, non neceſſarium eſt illam habere proprium eſſe, ut totum compoſitum, quin ſuum eſſe pendere à forma, & ipſam puram potentiam eſſe. Peripateticus aſſeverabit, ex illa enim, & forma conflatur totum compoſitum, quod verè per ſe eſſe valet, nullam partium eſſentialium ejuſdem per ſe eſſe valente, ubi forma educitur de potentia materiæ.

Increpat quiddam modus, quo aliquis reſpondere poſſet noſtræ interrogationi de modo eſſendi materiæ.

Hanc reſponſionem Ariſtotelem recepturum ut propriam, probat ſententia ejuſdem primo Phyſicorum, text. comment. 69. Hanc enim tantùm inter multas illius, loco huic inſerere placet. [Subjecta autem natura ſcibilis eſt ſecundum analogiam. Sicut enim ad ſtatuam æs, aut ad lectum lignum, aut ad aliorum aliquod habentium formam in materia, & informe ſe habet, priuſquam accipiat formam: ſic ipſa materia ſe ad ſubſtantiam habet: & hoc aliquid, & quod eſt.] Id eſt ad quòd quid per ſe corpus eſt. [Unum quidem igitur principium eſt, non ſicut unum exiſtens: neque ſic unum: ſicut hoc aliquid, unum autem ſecundum quòd ratio.] Id eſt, ſic una materia eſt, ut

Pues, si aquello fuera verdad en alguna parte, podría estar en la alteración producida por el elemento en el elemento y no en la que está cuando se produce el compuesto –ya que, allí, cada agente particular prepara de antemano la materia–, incluso en la mútua alteración de los elementos, aunque no sea antes naturaleza (substancia), sino que la corrupción del elemento paciente se extiende en el tiempo –quizás porque se ha extendido la generación similar a la que queda atrás.

Nuevamente se trata sobre los principios de las cosas naturales.

Es suficiente lo que hemos dicho para que quede aclarado lo que hemos tratado de pasada. Así, volvemos, de nuevo, a proseguir con el tema de los principios de las cosas naturales.

Argumentos con los que se mantiene que no existe la materia prima.

Ya se han resuelto las razones que afirmaban que la materia prima se encontraba en todos los entes. Faltan, pues, aquellas con las que yo me llegué a convencer de que ésta debe ser abolida.

La primera es la que sigue. Todas las generaciones y corrupciones de los entes, que hace poco hemos reseñado, pueden producirse sin la existencia de la materia prima –y lo hemos probado con los antecedentes. Por consiguiente, en vano se podría imaginar en la naturaleza diferentes entidades, pudiendo despachar los entes con pocas palabras.

Segunda razón.

Argumento así la segunda. De existir la materia prima, ésta tendría, por fuerza, un ser propio separado del ser de la forma y de todo compuesto. Luego, podría subsistir por sí misma. Por lo tanto, puede dirimirse antes cualquier razonamiento, para que fácilmente pueda demostrarse con la inducción, además de con los ejemplos de las causas naturales –de las que trata el presente trabajo.

Incluso la forma –es decir, el alma racional– podría existir por sí sola. Por consiguiente, no sería mayor el milagro de que la materia exista sin forma, que al revés –máxime cuando se dice que las formas se obtienen de la potencia de la materia, y, además, ésta puede existir sin forma como un todo compuesto, siendo, por lo tanto, generable y corruptible. Y, aún más, por ser generable y corruptible habrá que suponer otra materia y otro sujeto. Y, de la misma manera, ésta, otra, y así, sucesivamente, hasta el infinito, se han de constituir infinitas materias, de afirmarse que existe una materia prima.

Me esfuerzo en probar la primera consecuencia –esto es: que, de existir la materia prima, ésta tendría su propio ser como un todo compuesto. Así pues, si pruebo que esta consecuencia es correcta, será verdad que las restantes son aceptables, no pudiendo poner en duda que el inconveniente deducido sigue en pie.

Y para probar que la conclusión es necesaria, supongamos que alguno de los peripatéticos responde que la deducción es falsa porque lo opuesto al consecuente está con el antecedente –ya que, aunque exista la materia prima, no es necesario que ésta tenga su propio ser como un todo compuesto para que su ser dependa de la forma, y ésta sea una potencia pura. El peripatético afirmará, pues, que se forma un todo compuesto con aquella y con la forma, porque, sin duda, puede existir por sí misma, aunque no lo puedan hacer del mismo modo ninguna de las partes esenciales de ésta cuando la forma se extrae de la potencia de la materia.

Se increpa la manera con la que alguno podría responder a nuestra pregunta sobre el modo "essendi" de la materia.

La opinión de Aristóteles en el libro primero De Physica, texto comentado 69, demuestra que él admitiría como propia esta respuesta. Me complace intercalar, entre otras muchas, en este pasaje lo que sigue.

"Es cognoscible la substancia por analogía. En efecto, así como se manifiesta el bronce en la estatua, o la madera en el lecho, o algo de otras cosas que tienen la forma en la materia, y lo informe se muestra antes de recibir la forma, así también la materia se manifiesta en la substancia, que no sólo este algo, sino también lo que es". Es decir, aquello por lo que el cuerpo es por sí mismo. "Sin duda es, pues, un principio, no como una sola cosa que existe, ni si es una cosa, sino como este algo. Esto es, si la materia es una, según la razón, se dice tambien que la

ut ratio, id est, forma dicitur una esse. [Amplius autem contrarium huic.] Scilicèt, formæ. [Privatio est.]

Sed quòd prædicta solutio nulla sit (non enim in præsens discutere volo, an Aristoteles in sensu peripatetico expresso, vel in alio contextum citatum protulerit) validioribus quam posim rationibus probabo. Quarum prima hæc sit. Si materia nihil aliud quam mera potentia est, ergo, vel formæ potentia, vel totius compositi, vel alterius entitatis à materia, & forma, & toto composito, constituentis tamen hoc aliquid, vel nullius rei componentis ens naturale futura necessariò est. Hoc ultimum dicere, absurdum palam est. Non enim ipsa esse principium rei naturalis dici poterit, si jam quòd sit mera potentia, non entis naturalis, neque ullius partis ejusdem, potentia sit. Ac aliud, esse, scilicet, potentiam alterius entis à composito, & materia, & forma, non minùs delirium præterito est. Nam si ita esset, non tantùm materia, & forma, & privatio, sed & illud aliud ens, cujus materia potentia esset, ingrederetur compositionem naturalis entis, quo nihil enormius. Nam substantia, vel pars substantiæ illud esset, & secluso ente constituto, & materia, & forma, nulla alia pars essentialis assignari potest, intentum, ergo verum. Neque etiam totius compositi potentia dicenda est materia, quòd ad corruptionem totius, ipsa corrumpenda esset. Cujus oppositum explicuit Aristoteles, qui ipsam rebus post Platonem indidit, dicens primo Physicorum, text. comment. 82. ipsam perpetuam esse, ingenerabilemque, ac incorruptibilem. Reliquum ergo est, ipsam puram potentiam formæ esse. Quòd si confiteatur adversus, quæro, an potentia formæ dicenda est, ut facultas, vel potentia videndi, aut tangendi dicuntur animalium facultates: aut potentia formæ sit, quòd ipsa suscipere eam, ut subjectum prompta est, aut potentia formæ appelletur, quòd ipsa nata sit transmutari in formam. Sed nullo prædictorum modorum potentia formæ nominari necesse potest, ergo vel alio modo mera potentia dicitur: vel si nullus præter relatos est, & iis, vel ullo illorum modorum ea dicta formæ potentia proprium esse, ut totum compositum, est necessariò habitura, fictam, & non veram materiam invenisse Aristotelem, & ejus sectatores dicere tenemur, cùm ipsa proprium esse habente, sequitur impossibile supra illatum.

Membra diversa digeruntur increpanturque.

Incipiamus ergo membra divisionis præfatæ discutere, ut appareat, an ullo illorum modorum verum sit, materiam dici formæ potentiam. Et quòd in primo sensu nequaquam appelletur materia potentia formæ, probat manifestè, quòd illius modi potentiæ posteriores sunt suis subjectis. Prior enim tempore, vel natura est homo, quam facultas, vel potentia videndi ejusdem. Et priùs est animal, quàm facultas tangendi ejus: ergo prior esset forma, quàm materia, quod eidem Aristoteli adversum est, ipsa enim est principium, ex quo alia fiunt, & in quod ipsa resolvuntur, ut primo Physicorum, text. comment. octuagesimi secundi, inquit. Ergo non posterior forma dicenda.

Authoritati Arist. increpatur quoqu quoddam modus essēdi materiæ.

Item per universum primum Physicorum fermè passim offenditur materiam primam esse subjectum formæ, implicat ergo ipsam esse facultatem formæ, quod forma esset subjectum ejusdem.

Tertiò, facultas cujusvis entis est,

forma es una. "En cambio, lo contrario a esto, es decir, a la forma, es la privación".

Pero dado que lo anterior no es ninguna solución (no deseo discutir, en este momento presente, si Aristóteles, al presentar el contexto citado, lo hizo en sentido peripatético o en otro), lo voy a demostrar con las razones más válidas que pueda.

Y la primera es la siguiente. Si la materia no es otra cosa que la mera potencia, entonces será, necesariamente, la potencia de la forma, o del compuesto completo, o de otra entidad diferente de la materia de la forma y de todo el compuesto –pero que constituye este algo–, o de ninguna cosa que componga el ente natural. Pero afirmar esto último es claramente absurdo. No podrá decirse, pues, que ésta es un principio de la cosa natural, si lo que es ya mera potencia no es potencia del ente natural, ni de ninguna parte de éste. Y no menos insensato que lo anterior es otra cosa; esto es, que es la potencia de otro ente diferente del compuesto, de la materia, y de la forma. Pues, de ser así, no sólo la materia, la forma, y la privación, sino también aquel otro ente, cuya materia sería la potencia, ingresarían en la composición del ente natural. Y nada más insólito que esto. Porque la substancia, o parte de ella, sería aquello, y, una vez separado el ente constituido, no se puede atribuir ni la materia, ni la forma, ni parte alguna esencial. Por lo tanto, el intento de demostración es verdadero.

Tampoco se ha de decir que la materia es la potencia del compuesto, ya que, en la corrupción del todo, ésta se tiene que corromper. Y Aristóteles explicó lo contrario –siendo él, después de Platón, quien la atribuyó a las cosas–, cuando, en el primer libro De Física, texto comentado 82, dice que ésta es eterna, ingenerable, e incorruptible. Así pues, resulta que ella es la pura potencia de la forma. Pero si se afirma lo opuesto, yo pregunto: ¿hay que denominar potencia de la forma a la facultad, o potencia de la vista, o a la del tacto, que son facultades de los animales?, o ¿la potencia de la forma es lo que ésta recibe de aquella, cuando se manifiesta al sujeto?, o ¿se denominará potencia de la forma porque ésta ha nacido para transmutarse en forma? Sin embargo, no se puede llamar potencia de la forma a ninguno de los modos mencionados. Luego, o se denomina mera potencia a otro modo, o si no es ninguno fuera de los mencionados, o si la citada potencia de la forma no es lo propio de alguno de aquellos modos, como, por ejemplo, el todo compuesto, necesariamente ha sido una invención y nos vemos obligados a decir que Aristóteles y sus seguidores no han encontrado la verdadera materia, y, puesto que ésta tiene propio ser, se deduce que lo expuesto anteriormente es imposible.

[XI.- CONCEPTOS DE CANTIDAD, MATERIA, FORMA, RELACIÓN].

Se dividen y desaprueban las diversas partes.

Comenzaremos, pues, a discutir las partes de la mencionada división, para que resulte evidente si, con alguno de los modos mencionados, es verdad que la materia se denomina potencia de la forma.

Claramente se prueba que, en el primer sentido, la materia no se puede denominar potencia de la forma, ya que las potencias de aquel modo son posteriores a sus sujetos. En efecto, en el tiempo, es antes el hombre que la potencia, o facultad, de su vista. Y el animal es anterior que su facultad del tacto. Por consiguiente, la forma sería antes que la materia, lo que es opuesto a lo dicho por Aristóteles.

El autor de esta obra censura, también, la opinión de Aristóteles sobre cierto modo "essendi" de la materia.

"Así pues, ésta es el principio por el que se producen otras y en el que éstas se dispersan", como Aristóteles dice en el libro primero De Física, texto comentado 82. Luego, no hay que afirmar que la forma es posterior.

De la misma manera se equivoca en casi todo el libro primero De Física, al decir que la materia prima es el sujeto de la forma. Y es que, por consiguiente, implica que ésta es la potencia de la forma, porque la forma sería el sujeto de ésta.

En tercer lugar, es la potencia de cualquier

à qua velut à causa tota, vel particulari producitur effectus: sed materia nullius est activitatis, ut expressè Aristot. 2. de Generatione, & Corruptione, text. comment. 53. refert, & primo ejusdem text. comment. 8. ergo in prædicto sensu nullo modo materia dici potest formæ potentia.

Examinatur secundum membrum.

Superest ergo secundum membrum examini subjicere, scilicèt dici materiam sinceram potentiam formę, ut quæ eam suscipere prompta, & nata est. Velut dicimus aquam potentiam susceptivam frigiditatis, quòd ipsam est nata suscipere, ac quod velut frigiditas suscepta efficit aquam frigidam, quæ sine frigore frigida esse non potest: ita forma in materia recepta, dat esse materiæ, quæ sine forma esse non habet. Quod membrum ut universi Peripatetici, exponunt Aristotelem ipsum voluisse, tàm 1. & 2. Physicorum, quàm in duobus libris de Generatione, & Corruptione, ac aliis diversis locis, qui commentaria, quæ hac nostra tempestate extant, legit, facilè intelliget. Sed neque sic posse materiam dici potentiam formæ, exarare auspicor. Primò collationem illam, quam Aristotelis partes agentes introducunt, examini subjiciendo. An, scilicèt, sic materia formæ substantialis subjectum fit, & recipiens ab illa esse, quod habet, ut aqua frigiditate dicitur frigida, & homo albedine albus, sine quibus accidentibus impossibile est aquam esse frigidam, neque hominem esse album. Et videor mihi statim in foribus istos delinquere, quod nemini eventurum Aristoteles 2. Metaphysic. text. comment. primi proclamat. Nam si similitudo illa ullius momenti esset, paritas esset servanda: qua servata, sic collecturi erant, ut ex frigiditate, & aqua aggregatum est, & dicitur frigidum, & ex albedine, & subjecto albo conjunctum nominatur, & est album: sic ex materia, & forma compositum substantiale est, & dici debet existens. Ac ulterius collatio processura erat. Et ut aqua sola, aut frigiditas tantum non est frigida, neque homo tantum, aut albedo tantum est albus, sed homo, & albedo, & aqua, & frigiditas dicuntur, & sunt frigida, & alba, sic materia non ens dicenda esset, & forma quoque, & ex ea, & forma aggregatum ens appellandum, qua paritate servata, non infertur materiam suscipere esse à forma: sicut neque aqua seclusa frigiditate, qua afficitur, animadversa, est frigida: neque homo seclusa albedine, qua alteratur, est albus, sed utrumque.

Solvuntur nulla à nobis dicta quam dam falsa assertione.

Si objicias falsum esse, quod ultimis illis verbis protuli, hominem, seclusa per animadversionem albedine, non esse album, & aquam eodem modo perpensa frigiditate, non esse frigidam, quia si quis tantùm hominem albedine affectum, ipsa manente, considerat, non contemplato colore albo, album esse dicet: & aquam, eadem consideratione facta, frigidam nominabit, mendacium impossibile dixisse statim probo. Quia Aristoteles dicebat album præcipuè albedinem significare, & sive ita sit, quòd dictione connotativa connotatio præcipuè significetur, sive subjectum, tàm Aristoteles, quàm universi Logici pro comperto habent, terminis connotativis substantiam, & accidens simul significari, & per consequens impossibile esse album sine albedine verè dici posse. Et quòd negotium præsens de denominatione concretorum compellit parum desistere ab eo de quo agebamus, patientèr legentes tolerent, ex-

ente por la que se produce el efecto, bien sea por todas las causas o por una en particular. Sin embargo, la materia no es propia de ninguna actividad, como refiere con claridad Aristóteles en el libro segundo De Generatione et Corruptione, texto comentado 53, y en el primer libro del mismo título, texto comentado 8. Por lo tanto, de ningún modo, con el mencionado sentido, puede decirse que la materia es la potencia de la forma.

Se examina la **segunda** parte.

Falta por someter a examen la segunda parte –esto es: que se denomina a la materia mera potencia de la forma, cuando ésta está dispuesta a asumirla y la ha alcanzado, como, por ejemplo, decimos que el agua es una potencia capaz de recibir la frialdad, ya que ha conseguido recibirla, y porque así como la frialdad recibida hace al agua fría –que no puede ser fría sin la frialdad–, también la forma recibida en la materia da a ésta el ser –que no tiene sin la forma. Y, según exponen todos los peripatéticos, Aristóteles dispuso esta división, tanto en el primer libro de los dos de los Físicos, como en los dos De Generatione et Corruptione, y en otros diversos pasajes, como fácilmente podrá entender quien lea los comentarios de los que disponemos en nuestros tiempos.

Sin embargo, voy a comenzar a explicar que tampoco se puede denominar a la materia potencia de la forma.

Primero, sometiendo a examen la analogía de Aristóteles que introducen las partes agentes. Es decir, si la materia es sujeto de la forma substancial y si recibe el ser que tiene de ésta, cuando, por ejemplo, se dice que el agua con frialdad es fría, o el hombre con blancura es blanco, puesto que es imposible que el agua sea fría, o que el hombre sea blanco, sin estos accidentes. Y me da la impresión de que los peripatéticos se equivocan, porque a nadie le puede ocurrir lo que proclama Aristóteles en el segundo libro de De Metaphysica, texto comentado primero.

En efecto, si aquella comparación tuviera alguna influencia, conservaría la paridad y, cuando se ha conservado ésta, se tendría que deducir que se denomina frío a la suma de la frialdad más el agua. Y lo blanco es el compuesto formado por la blancura y por el sujeto blanco. También, de la misma manera, habría que decir que existe el compuesto substancial formado por la materia y por la forma. Y, así, la deducción avanzaría más allá. Y lo mismo que el agua sola, o la frialdad sola, no es lo frío, tampoco el hombre sólo, o la blancura sola, es lo blanco. Pero se denomina hombre, blancura, agua, y frialdad, y existen las cosas frías y las cosas blancas. Tampoco la materia y la forma se pueden denominar entes, pero sí hay que llamar así (ente) al agregado de la materia y de la forma. Y, de conservar esta paridad, no se puede deducir que la materia recibe el ser de la forma. Ni tampoco que el agua separada de la frialdad, por la que es afectada, es fría, ni que el hombre separado de la blancura, con la que es alterado, es blanco, sino con ambas cosas.

Algunas cosas que hemos dicho, se resuelven con una aserción falsa.

Se podría objetar que es falso lo que he dicho –es decir, que el hombre no es blanco si, por una reflexión, se separa la blancura, y, del mismo modo, separada la frialdad, el agua no es fría. Porque si alguien considera únicamente al hombre afectado por la blancura que permanece, aunque no se contemple el color blanco, dirá que es blanco, y, después de parecida consideración, al agua la denominará fría, yo probaré de inmediato que he dicho una mentira imposible. Y es que ya Aristóteles decía que lo blanco significaba, principalmente, blancura. Y es así, bien porque, sobre todo, la connotación se significará con la dicción connotativa, o bien porque el sujeto –tanto Aristóteles como todos los lógicos lo dan como seguro– con términos connotativos significa, a la vez, la substancia y el accidente –y, en consecuencia, es imposible que, realmente, se pueda afirmar lo blanco sin blancura.

Como el presente tema, acerca de la denominación de lo formado por agregación de partes, me obliga a abandonar temporalmente el asunto que estábamos tratando, ruego a los lectores que lo soporten pacientemente,

exoro, cum non parum interſit, hanc collationem inter concreta diſcutere. Ergo ut ipſa dilucidetur, ultra dicta quæro, an homo ille, qui affectus albedine abſque eadem animadvertitur, & albus ab adverſo appellatur, quidquam ſuſcipiat ab albedine inhærente quo denominatur albus, aut nihil? Si nihil, nulla ratio erit, cur potiùs ipſe dicatur albus habens albedinem conjunctam, dum illa non contemplatur à denominante, quàm cùm ſejunctam habet: ſed ſi ipſa albedo ſejungitur, minimè homo albus nominatur, ergo etſi conjungitur, & conſideratione nulla mentio ejus ſit, albus non eſt dicendus. Si inquis aliquid induci ab albedine in hominem album, quo dicitur talis, mox inſurgam adverſus te, hoc poſſe à Deo ſuppleri, cùm ſit effectus albedinis, non ut informantis, nam ſic tantùm eſt inhæſio effectus formæ, ſed ut efficientis, quam vicem Deum poſſe ſupplere, nullus pius ambigit: & inde inſerretur ſecluſa albedine, & manente ejuſdem effectu in re alba, dicendam rem albam, quod eſſe impoſsibile, ut indubitatum ſupponebas. Supereſt ergo verum eſſe, quod inter arguendum prædixeram, collationemque prædictam, quam Phyſici, & Theologi faciunt, iniquam eſſe.

Inhærentiam relationē diſtinctam non eſſe à re alba oſtenditur.

Si dicis citra albedinem inhærentiam accidentis ad ſubjectum eſſe in ſubjecto albo, hoc nihil vitabis. Quia illo accidente (jam quòd illam diſtinctionem falſam inter albedinem, & inhærentiam albedinis admittam) non dicetur ſubſtantia alba, cùm ſit illud accidens reſpectivum, & albedo abſolutum.

Alia objectio.

Iteratò fortaſsis ſuadere niteris, ſubſtantiam albam, frigidam, & dulcem, ac aliis accidentibus affectam ſine eiſdem conſideratam, dici talem, & non aggregatum ex ea, & accidente afficiente, quòd Logici, & Phyſici hanc propoſitionem veram eſſe ſine controverſia dicunt, Sortes eſt albus dum ille albedine eſt affectus, quæ aliter vera eſſe non poſſet, cùm ſit affirmativa, niſi ſubjecto, & prædicato ſupponentibus pro eodem, & cùm Sortes tantum ſubſtantiam ſine albedine ſignificet, & albus utrumque, & de ſubjecto, quod ſubſtantia, ut dixi, ſine accidente conſideratur, ſignificatum prædicati, hoc eſt, album, verè dicatur, reſtat Sortem eſſe, qui ſecluſa albedine, albus dicitur.

Objecti reſponſio.

Sed huic non valdè difficilis eſt reſponſio, intellecta ſignificatione termini abſoluti, putà Sortis, qui non aliud dicit, quam individuum humanum, quibuſvis accidentibus affectum, ut per illam dictionem, Sortes, non tantùm ſubſtantia ſecluſis accidentibus intelligatur: quia ſic potiùs, quod vocatur ſpecies conciperetur, quòd ſecluderentur conditiones individuum conſtituentes, quàm ſingulare. Sed ſubſtantiam illius hominis quibuſvis accidentibus natis homini ineſſe intelligitur: & ſic albedo inens Sorti ut unum de illis, per terminum, Sortes, ſignificatur, ſed præcipuè ejuſdem ſubſtantia.

Alia objecti

Si contra ſolutionem inſurgis, inquiens, duo falſa ex eadem elici: alterum, quòd per terminum abſolutum accidentia ſignificentur, quod ſolis connotativis competit: aliud, quòd ſi reſponſio vera eſſet, in hujuſmodi propoſitionibus, Sortes eſt albus, aut calidus, aut magnus, & in conſimilibus, ſemper nugatio committeretur: nam idem de eodem diceretur. Illa enim, Sortes eſt albus, huic æquivaleret, Sortes albus eſt albus, quod nugatio nominatur.

Reſponſio objectionem

Huic objectioni per confeſſa à Bea-

ya que es muy importante discutir esta analogía entre los compuestos.

Por consiguiente, y para dilucidar más lo dicho, pregunto si el hombre que se intelige afectado por la blancura, sin la misma, y es denominado blanco por lo opuesto, ¿recibe algo de la blancura inherente, con lo que se denomina blanco, o no recibe nada? Si lo último, no habrá motivo para que éste, que tiene agregada la blancura, se denomine blanco, mientras aquella no es observada por el que denomina, más que cuando la blancura se manifiesta separada. Sin embargo, si ésta se separa, en absoluto el hombre se denomina blanco. Luego, aunque se una, y su mención no aporte ninguna consideración, no se debe denominar blanco. Y si preguntaran sobre si la blancura induce algo en el hombre blanco para que se denomine así, me opondré diciendo que Dios puede añadirlo, puesto que es el efecto de la blancura, no como el que da forma, sino como causa eficiente cuyo papel puede suplir Dios, cosa que ningún hombre piadoso duda. Y de ahí se deduciría que, separada la blancura, y permaneciendo su efecto en la cosa blanca, se ha de denominar así, lo que es imposible, como, indudablemente, suponían.

Resulta, pues, que es verdad lo que yo había dicho mientras argumentaba, y que la analogía que hacen los físicos y los teólogos, y que antes he citado, es falsa.

Se demuestra que la inherencia no es diferente de la cosa blanca.

Si dijeran que la inherencia del accidente en el sujeto está en el sujeto blanco sin la blancura, no se evitaría nada. Porque con aquel accidente (aunque se admita la falsa distinción entre blancura e inherencia de la blancura) no se denominará substancia blanca, ya que el accidente es lo respectivo y la blancura es lo absoluto.

Otra objeción.

Nuevamente, quizás, se esforzarán en convencerme de que la substancia blanca, fría o dulce y afectada por otros accidentes, considerada sin los mismos, se denomina tal y no es un agregado de éstos, y que el accidente afecta.

Y es que los lógicos y los físicos afirman, sin controversia, que es verdadera la siguiente proposición: "Sortes es blanco, mientras está afectado por la blancura". Pero resulta que no podría ser verdadera de otra manera, puesto que es afirmativa, salvo que el sujeto y el predicado se coloquen debajo, porque "Sortes" sólo significa substancia sin la blancura, y "blanco" de ambas cosas y del sujeto. Y ya he dicho que, sin el accidente, la substancia se considera el significado del predicado –esto es: se denomina realmente blanco–, y resulta que "Sortes" es el que, separada la blancura, es denominado blanco.

Respuesta a la objeción.

No es muy difícil responder a todo esto cuando se ha entendido el significado del término absoluto. Es decir, de Sortes –que no denomina otra cosa que al individuo humano afectado por cualquier accidente, para que mediante la dicción "Sortes" no se intelija sólo la substancia, una vez separados los accidentes, ya que, así, más bien se entendería lo que se denomina especie, al separarse las condiciones que constituyen al individuo, que lo singular. Sin embargo, se intelige que la substancia de aquel hombre está en él con cualquier accidente. Y, así, la blancura que está en Sortes se significa por un sólo término de aquellos "Sortes", pero, sobre todo, su substancia.

Otra objeción.

A la solución presentada se le puede objetar con dos cuestiones falsas. Primera: que por el término absoluto se significan los accidentes, el cual sólo compete a lo connotativo. Segunda: que si la respuesta fuese verdadera en las proposiciones del tipo "Sortes es blanco, o cálido, o grande, ...", y en otras semejantes, siempre se dirían necedades, ya que se afirmaría lo mismo de lo mismo, puesto que resultaría que la proposición "Sortes es blanco" equivaldría a "Sortes blanco es blanco" –y a esto se le llama una tontería.

Respuesta a la objeción.

Se responde con lo dicho

Beato Thoma, in libello de Ente, & Essentia, prope finem, capitis tertii respondetur. Quòd, ut ipse fatetur, quòd animal, & qualecumque genus, significat indistinctè speciem, nam animal, non significat aliquam partem hominis, sed totum id quod est homo, ne duæ distinctæ essentiæ in homine esse dicantur, nisi quòd per dictionem, animal, confusè, indistinctèque species concipitur: quia animal ut materia est, cui homo, aut equus ut forma additur per intellectus considerationem. Sic per individuas dictiones Sortes, & Plato, & alias hujus mefsis, accidentia, quæ principium individuationis sunt, intelliguntur, confusè tamen, ut species in genere. Non ergo est nugatio prædicari Sortem implicitè, & confusè, indistinctèque significantem albedinem, de albo distinctè explicante albedinem. Ut non est nugatio prædicari animal, de homine confusè significato per dictionem, animal. Neque etiam sequitur esse, Sortes, terminum connotativum accidentalitèr, quia per eum significatur confusè albedo, sed tantùm albus, qui expressè dicit accidens, quod afficit. Ut neque est terminus connotativus essentialitèr animal, quia per illum confusè significatur homo, qui quasi forma animalis est, sed tantùm rationale, quòd expresè dicit differentiam essentialem hominis.

Doctissimos, ac piissimos viros seductos esse levi cavillo.

Relata indocta collatione, seductos usque in præsens ævum, non qualescumque viros lego, sed doctissimos, piissimos, ac acerrimi ingenii summos Theologos, ac tam levi cavillo deceptos (nescientes nexus ejusdem dissolvere) in fermè impios incidisse laqueos, qui aliàs sanctitate eximia comprobati scriptores sunt. Inquiunt enim prædicti, quantitatem accidens esse, & Deo non licere separare eandem à re quanta: neque relationem accidens etiam à fundamento, vel termino, neque materiam à toto composito, nulla potiori ratione impietatis assertæ partes tuentes, quàm supra relata, scilicèt, sic illa impossibilia esse, ut hominem seclusa albedine album esse, aut aquam seclusa frigiditate frigidam dici. Hæc enim implicare existimant, & sub posse non cadere, indeque illud genericum eliciunt, Deo conditori minimè concessum esse, causam formalem supplere. Ubi, ut prædixi, seducuntur, non respicientes dispares multò esse collationes illas, ubi potissimum omnimoda similitudo futura erat, si ratio ullius valoris fuisset. Namque cùm assumunt impossibile esse, quid album sine albedine dici, vera dicunt, & non aliud, si intellexissent, quàm impossibile esse duos lapides constituentes dualitatem, esse si alterum corrumpatur. Ut enim duo lapides duæ entitates distinctæ sunt: sic albedo, & album, & frigidum, ac frigiditas, duæ entitates sunt, constituentes album, & frigidum. Et cum statim subsumunt, ergo neque pater sine paternitate, neque quantitas sine re quanta, neque materia sine forma esse valebunt, duplicitèr peccant. Primò, petendo principium, sumunt enim ut verum, quod probare tenentur, & de quo est tota dissensio. Vel aliud deterius committunt, quòd in exemplo albi, & frigidi sumunt substantiam, & accidens, quod est totum denominatum, & in exemplo quantorum, & relativorum, & materiæ, sumunt partem subditam, & quæ subjectum tantùm est, quo enormissimè labuntur. Porrò, quis non noscit, quòd si nominalis verarum entitatum inquisitor, & fictarum explo-

por Santo Tomás en el opúsculo De Ente et Essentia, casi al final del capítulo. Y es que, según el afirma, "animal" y cualquier género significa, indistintamente, la especie, puesto que "animal" no refiere alguna parte del hombre, sino todo lo que es éste, y, además, para que no se diga que en el hombre hay dos esencias distintas, salvo que por la dicción "animal" se conciba, confusa e indistintamente, la especie –ya que "animal" es una materia a la que, por una reflexión intelectual, se le añade "hombre", "caballo", etc.

Así, por dicciones individuas –"Sortes", "Platón", y otras de la misma cosecha–, se inteligen, aunque confusamente, los accidentes que son el principio de la individuación, como la especie en el género. Por consiguiente, no es ninguna tontería que "Sórtes" predique implícita, confusa, e indistintamente, el significante "blancura" –que explica la blancura de lo blanco. Como no es una necedad que se predique "animal" con el confuso significado de "hombre". Incluso, tampoco se deduce que "Sortes" sea un término connotativo accidentalmente, puesto que por él se señala confusamente la blancura –que denomina con claridad el accidente que le afecta. Como, asimismo, "animal" no es un término esencialmente connotativo, ya que por él se entiende, aunque de manera confusa, "hombre" –que, por decirlo así, es una forma de animal. Sin embargo, únicamente "racional" es lo que expresa de manera concreta la diferencia esencial del hombre.

Hombres doctísimos, y muy piadosos, han sido engañados por un insignificante sofisma.

Yo afirmo que la errónea analogía que hemos referido, ha engañado, hasta el presente siglo, no a cualquier hombre, sino a los más doctos y piadosos, así como a reconocidos teólogos de agudísimo talento, que, por no saber resolver el nexo de un sofisma tan insignificante, han caído atrapados en impíos enredos. Así, los que, en otras ocasiones, se han mostrado como escritores de notable santidad, dicen que la cantidad es un accidente, y que a Dios no le está permitido separarla de la cosa extensa, como tampoco al accidente del fundamento o del término, ni a la materia del todo compuesto, por ninguna causa impía de la unión de las partes consideradas –y mejor que las referidas con anterioridad. Esto es, que existen imposibles como que el hombre, separada la blancura, es blanco, o que el agua, separada la frialdad, se denomina fría. Consideran que estas cosas están unidas y que no pueden separarse, deduciendo lo genérico de que a Dios creador no se le ha permitido suplir la causa formal.

Pero, como ya he dicho, están engañados porque no observan las dispares comparaciones, cuando, si el argumento tuviera algún valor, la mejor de éstas sería la omnímoda. Y es que dicen la verdad cuando admiten que es imposible que algo sea denominado blanco sin blancura, pero no si hubiesen inteligido otra cosa diferente a que, por ejemplo, no es posible que, si se destruye una de las dos, puedan existir dos piedras que constituyen una dualidad. Porque así como dos piedras son dos entidades distintas, también la blancura y lo blanco, o lo frío y la frialdad, son dos entidades que constituyen lo blanco y lo frío. Y así, cuando en un momento se subsumen, resultará que, entonces, no podrán existir el padre sin la paternidad, la cantidad sin la cosa extensa, o la materia sin la forma.

Y se equivocan por partida doble. Primero, porque, al buscar el principio, aceptan como verdad lo que se esfuerzan por demostrar, surgiendo, así, toda la disensión. O, segundo, algo peor –porque en el ejemplo de lo blanco y de lo frío admiten la substancia y el accidente, que ha sido denominado el todo, mientras que en el ejemplo de las cantidades, y en el de lo relativo a la materia, admiten la parte sometida, y que es sólo el sujeto, en lo que yerran enormemente.

Ahora bien, ¿quién no conoce lo que ocurre cuando un inquisidor nominalista

ſor, cum reali (ſic dicto, quòd multas fingat, quæ non ſunt res) diſputans, apertè, ac ingenuè negat quantitatis à re quanta, relationum à fundamentis, & terminis diſtinctiones reales, ſed tantùm intellectus conſideratione, quòd argumento realis dicenti, ut album eſſe, neque dici poteſt ſine albedine, ita neque quantum eſſe, nec dici poterit ſine quantitate, non ſit in promptu ei reſponſio conſequentiæ negatio, diſsimilitudinem patulam in medium ducendo, quòd vel quantum à reali appellatur, quod ex ſubſtantia, & quantitate accidente reſultat, & ſic peti principium à reali, illud enim negabat nominalis, quod inter diſputandum ut verum ſupponitur à reali. Aut quantum ſubjectum tantùm affectum quantitate, ſed ſine ipſa dicit, & pejus, ut dixi, delinquit, quòd collationem facit ſubſtantiæ tantum ſubditæ quantitati non conſideratæ, albo, quod aggregatum ex albedine, & ſubſtantia eſt, in quo latet univerſus error: quippè ſi ut tantùm ſubſtantia ſumitur in exemplo quanti, ita tantùm ſubſtantia ſumeretur in exemplo albi, non impoſsibile eſſet (immò ſtatim eventurum, cùm album tranſit in nigrum) quòd album ſit ſine albedine.

Detegitur antiquorum error, quo diſtinctiones reales inter multa fingebant.

Utque palàm pateat antiquorum, & neotericorum deceptio, in medium ducere volo modum, quo ſimilitudines illæ, quibus illuſi ſunt, validæ eſſent, ubi nomine ſingulari utar, ut omnis cavillus deleatur. Similitudines, quibus decipiebantur, hæ ſunt. Ut Petrus non poteſt ſine albedine dici albus, ſic neque idem ſine paternitate dici pater, neque ſine quantitate quantus: ergo ut non poteſt auferri albedo à Petro, ipſo manente albo, ſic nec paternitas, aut quantitas ab eodem, ipſo manente quanto, aut patre tolli poterit. Quæ conſequentiæ, ſi ſcientiam genituræ eſſent, ſic formandæ forent: Ut Petrus non poteſt ſine albedine accidente à ſe realitèr diſtincto dici albus, ſic nec idem ſine paternitate, aut quantitate accidentibus à ſe realitèr diſtinctis dici poterit pater, aut quantus. Quæ conſequentia bona eſſet, ſed negaretur quod à reali ſumitur ut verum, putà quantitatem, aut paternitatem diſtingui realitèr à Petro, ut albedo. Quin paternitatem Petri nihil aliud eſſe, quam genuiſſe filium, qui vivit, & quantitatem ejuſdem eſſe ipſum taliter ſe habere, ut partem extra partem habeat, nominalis verè aſſeverabit. Hæ ergo, quæ veræ ſunt, paternitas, & quantitas minimè ſejungi à Petro poterunt, ipſo patre, & quanto manente: ut neque albedo ipſo albo nominato. Petrus quippè minimè pater dici poterit, interempto filio, quem genuerat: neque idem quantus appellari valebit, univerſis partibus ejuſdem in puncto coëuntibus. Et ut albedo accidens realitèr diſtinctum à Petro ſejungi poteſt naturali actione ipſo manente vivo, ita ab eodem quantitas, ſi accidens realitèr diſtinctum à re quanta eſſet, corrumpi poſſet: & paternitas etiam ſi accidens differens à patre eſſet, ſejungi ab eodem valeret, vivo filio, quod implicat, eſſet enim pater, quia filium, quem naturalitèr genuit, habet: & non eſſet pater, quia deeſſet illi paternitas, ſine qua ex confeſsis adverſariorum pater eſſe non poteſt, vel in aliud inconveniens laberetur adverſus, quòd ſi adhuc ſejuncta paternitate, & filiatione, pater, & filius dicerentur, & eſſent, incaſſum genitas fuiſſe illas relationes, diceremus.

Ex quo ſequitur deinceps interdi-

de las entidades verdaderas –y observador de las ficticias– disputa con un realista (llamado así porque supone muchas cosas que no existen)? El primero niega abierta, e ingenuamente, las distinciones realistas entre la cantidad y la cosa extensa, entre las relaciones y los fundamentos y términos, aceptándolas únicamente por medio de una reflexión intelectual. Y es que resulta que, el que dice, con argumentos "realistas", que, así como no puede afirmarse que sin la blancura existe lo blanco, y tampoco aseverar que sin la cantidad existe lo extenso, no se da cuenta que la respuesta a todo esto es la negación a la consecuencia –exponiendo a la vista de todos la clara diferencia, ya que el realista denomina extenso a lo resultante de la substancia y del accidente de la cantidad. Así, el realista busca el principio, mientras que el nominalista, en la discusión mantenida, niega aquello que el otro considera verdadero.

O, incluso, puede acontecer que diga que el sujeto extenso sólo ha sido afectado por la cantidad, pero sin la misma. Y, como ya he dicho, comete el peor error –puesto que está latente toda la equivocación al hacer la deducción de la substancia sólo sometida a la cantidad y sin haber considerado que lo blanco es una suma de la blancura y de la substancia. Porque así como en el ejemplo de la extensión se admitió sólo la substancia, también, de la misma manera, sería imposible que en el ejemplo de lo blanco se admitiera únicamente aquella (y más, aún, ocurriría tan pronto como lo blanco pasara a negro), puesto que lo blanco se manifestaría sin la blancura.

Se pone de manifiesto el error de los antiguos. Entre otras muchas cosas, por el modo con el que suponían las distinciones reales.

Y para que quede patente el engaño de los antiguos, y de los neotéricos, cuando se utiliza un nombre singular para cualquier sofisma, deseo presentar el modo con el que serían válidas las comparaciones con las que erraron. Las analogías con las que cometían la equivocación son las siguientes:

Como Pedro no se puede denominar blanco sin la blancura, éste tampoco se podrá denominar padre sin la paternidad, ni extenso sin la cantidad. Luego, como no se puede suprimir la blancura de Pedro, cuando permanece blanco, tampoco podrá suprimirse la paternidad de éste, al mantenerse padre, o la cantidad del mismo, si permanece extenso.

De haber sido realizadas científicamente, estas consecuencias deberían ser de la siguiente manera:

Como Pedro no se puede denominar blanco sin el accidente de la blancura, distinto realmente de sí mismo, tampoco éste se podrá denominar padre o extenso sin los accidentes de la paternidad o de la cantidad, distintos realmente de sí mismos.

Estas consecuencias serían correctas, aunque se negaría lo que el realista admite como verdadero –es decir, que, como la blancura, la cantidad o la paternidad se diferencian realmente de Pedro.

Sin duda, el nominalista afirmará que la paternidad de Pedro no es otra cosa que el haber engendrado un hijo que está vivo, y que su cantidad es él mismo –que se manifiesta como una parte fuera de la parte. Luego, la cantidad y la paternidad, que son reales, no se podrán separar de Pedro cuando, éste, permanece como padre y extensión, como tampoco desgajar la blancura de lo denominado blanco. Más aún, a Pedro no se le llamará padre si ha muerto el hijo engendrado, ni extenso si todas sus partes se agrupan sólo en un punto.

Pero como el accidente de la blancura, realmente distinto de Pedro, puede separarse, estando él vivo, por una acción natural, también su cantidad, que sería un accidente realmente distinto de la cosa extensa, podría corromperse. Incluso la paternidad, que sería un accidente diferente del padre, podría ser separada de éste aunque viviera el hijo –lo que implica, pues, que sería padre, ya que tiene un hijo al que engendró naturalmente. Aunque, según confiesan los adversarios, no sería padre si le faltase la paternidad –puesto que no podría serlo sin ella. Sin embargo, los que se oponen caerían en otro inconveniente –y es que, de separarse la paternidad y la filiación, existiendo el padre y el hijo, y siendo llamados de esta manera, se tendría que decir que las relaciones han sido producidas inutilmente.

Se prohibe cierta opinión que ofende a algunos oídos piadosos.

De lo que se deduce, a continuación,

Interdicitur quædam sententia, ut quæ plas aures offendit.

dicendam sententiam illam, certissimam à multis creditam, quæ aures pias offendit, substantiam non posse per Dei potentiam sine quantitate accidente realitèr à substantia distincto, distantes partes habere, quòd id proveniat à causa formali, quam ipse supplere non potest. Nam si id dixissent, ut qui significassent, quòd quam maximè à natura divina distet, ac alienissimum sit, ipsam esse formam alicujus entis, certa, & vera, ac indubitata referrent. At si inquiunt à quantitate jam quòd à quanto distasset oriri substantiæ subjectæ partium distantiam, quòd quantitati ut causæ effectrici competeret, à Deo suppleri non posse, impium esse mea ruditate censerem. Confiteor tibi pater domini cæli, & terræ, quia abscondisti hæc à prudentibus, & sapientibus, & revelasti ea parvulis. Ita pater, quoniam sic placitum est ante te.

Quantitatem non posse dici distinctam à re quanta.

Secundò infertur, in præsens, nec in posterum minimè opinandum, quantitatem accidens esse distinctum à re quanta. Nam ratio illa adeò validissima ut vetustissima, sine quantitate substantiæ partes sic distaturas, ut eadem distant, indeque superfluam esse, jam non, ut solita erat solvi, poterit. Tollebatur enim à Deo Omnipotenti potestas illa, quæ nullam contradictionem eventibus inferebat, putà, sejungendi quantitatem à re quanta, concessa, quæ singebatur, distinctione reali inter utraque, quod deinceps rerum conditori reddendum, qui dictata si vera sunt, sua potentia à veritatis æmulis tueatur: si falsa, deleat, ac dictanda suo sanctissimo spiritu illustret.

Confutatur quædam solutio, quæ creditur validã nominaliũ rationem probantem quantitatẽ esse idẽ rei quantæ, solvi.

Porrò ab admittente eventum, quòd Deo liceat sejungere quantitatem à re quanta, & confitenti differre utraque, ut subjectum, & accidens, non sufficienter solvitur objectio illa recensita, scilicet, partes distaturas ut priùs, ergo incassum à Deo fuisse productam quantitatem, sine ipsa rebus quantis non alium modum servaturis, quàm ipsa præsente, & afficiente substantiam, dicendo, qui respondit, non superfluè genitam quantitatem, quòd Deus seclusa ipsa, vices ejus suppleret. Ut non dicitur incassum Sol creatus, quòd ipso in nihilum redacto, potuisset Deus mundum illustrare, nam dissimillima est etiam hæc collatio, ubi si solutio ullius valoris esset, simillima futura erat, quòd nominalis inquit, secluso quovis miraculo, præter corruptionem illius accidentis appellati à reali, quantitas, Deo concurrente non aliter cùm creaturis, ut solitus ante corruptionem quantitatis erat, partes substantiæ sic ut priùs distabunt, ergo incassum genita est quantitas, qua distent. Quæ adeò exactissima collectio est, ut responsionem non patiatur, & dissimillima illi respondenti argumento, si Sol esse desiisset, & Deus miraculo illustrasset mundum, incassum esset genitus Sol, quòd in hac ultima sumitur, & Deus miraculo illustrasset mundum, quod in priore non referebatur. Ideoque ista ultima solvi facillimè poterit, & non prior, reddendo rationem creationis solis, ne Deus, ut immediata & singularis causa, teneatur illustrare mundum, qui à sole solitus erat illuminari, Deo ut universali tantùm causa concurrente.

Alia solutio quoque exploditur.

Dices fortassis, quòd si illud exemplum Solis non fuit sufficiens, alia multa inveniri possent, quæ sufficiant: putà, si Deo placuisset, non indigere homines oculis ad videndum, neque naribus ad olfactum exequendum, neque auditu ad audiendum, & quòd sine his actus

que hay que prohibir la opinión –a la que muchos dan crédito como segura y verdadera–, y que ofende a los oídos piadosos, sobre que, por el poder de Dios, la substancia no puede tener partes distantes sin el accidente de la cantidad, realmente distinto de ésta, ya que esto proviene de una causa formal –a la que El no puede suplir. Y es que si lo anterior se hubiera dicho para indicar que ésta es la forma de algún ente, cuestión que está muy alejada y ajena a la naturaleza divina, resultaría que se afirmarían cosas seguras, verdaderas, e indudables. Pero si dicen que Dios no puede suplir el que la cantidad, en el momento en que esté distante de la extensión, origine la separación de las partes de la substancia, puesto que le compete a la cantidad como causa eficiente, yo, en mi ignoracia, opinaría que es impío.

Creo en Ti, Padre, Señor del Cielo y de la Tierra, porque has ocultado todas estas cosas a los prudentes y a los sabios, revelándolas a los pequeños.

Y de la misma manera que esto le ha complacido al Padre, también a nosotros ante ti, lector.

A la cantidad no se le puede denominar diferente de la cosa extensa.

Ahora, y no más adelante, se infiere que hay que opinar que la cantidad es un accidente diferente de la cosa extensa. Y es que el argumento, tan validísimo como vetustísimo, de que, sin la cantidad de la substancia, las partes estarían distantes tal como lo están, y que, por ello, ésta sería superflua, ya no podrá ser resuelto tal como se acostumbraba.

En efecto, Dios Omnipotente eliminaba la facultad –que no infería ninguna contradicción con los resultados– de separar la cantidad de la cosa extensa, una vez admitida la distinción real entre ambas, ya que, en adelante, se debe atribuir a El –para que, si son verdaderas las cosas que se han dictado, ayude con su poder a los émulos de la verdad, y, de ser falsas, las destruya e ilumine con su Santísimo Espíritu lo que se ha de dictar.

Se refuta cierta solución que se cree resuelve el argumento válido de los nominalistas, y que demuestra que la cantidad es lo mismo que la cosa extensa.

Pues bien, el resultado de los que admiten que a Dios le está permitido separar la cantidad de la cosa extensa, y del que confiesa que ambas cosas son diferentes –por ejemplo, el sujeto y el accidente–, no resuelve con cierta suficiencia la objeción reseñada –es decir, que las partes distarían como antes–, ya que habrá sido inútil que Dios haya creado la cantidad –porque sin ella se conservarían las cosas extensas como si aquella estuviera presente y afectando a la substancia.

Otros responderían diciendo que no ha sido creada superfluamente, pues, de estar separada, Dios la supliría. Y, esto, es como cuando se dice que no es inútil el Sol creado, ya que, si éste hubiera sido reducido a la nada, Dios habría podido iluminar el mundo. Y es que no es muy diferente esta comparación, porque, si la solución tuviera algún valor, sería muy similar a lo dicho por un nominalista: que si se hubiera separado por cualquier milagro, excepto por la corrupción del accidente –denominado "cantidad" por el realista–, cuando concurre Dios con las criaturas, y no de manera distinta a como lo hacía antes de la corrupción de la cantidad, las partes de la substancia distarán tal como antes. Luego, la cantidad con la que están distantes ha sido creada vanamente. Y esta deducción es tan exacta que no admite réplica alguna, además de muy diferente a la de los que pudieran responder con el argumento de que si el Sol dejara de existir y Dios, con un milagro, iluminara el mundo, el astro habría sido creado en vano –porque hay que tener en cuenta que en esta última comparación se ha añadido "y Dios hubiera iluminado el mundo con un milagro", lo que no se decía en la citada anteriormente.

Por consiguiente, lo dicho en último lugar podrá resolverse fácilmente. Y no así la primera comparación, cuando se atribuye la causa de la creación del sol, para que no se le impida a Dios, como causa inmediata y única, iluminar el mundo –aunque suele ser alumbrado por el astro, concurriendo Dios sólo como causa universal.

También se desaprueba otra solución.

Podrán decir, quizás, que, si el ejemplo del Sol no es suficiente, se podrán encontrar otros muchos para que sí lo sean.

Así, si a Dios le hubiera parecido bien que los hombres no necesitasen de los ojos para ver, ni de las narices para oler, ni del oído para oir, y que sin estos accidentes

tus illi effici possent, partibus illis corio, & carne tantùm fabricatis, ubi anima posset affici, ut nunc informando oculum afficitur, & quòd nec ob id, hæc organa incassum fabricata esse, est existimandum, quòd sine illis operationes sensitivæ exequerentur. Ad cujus normam adversus diceret, res quantas etiam partes distantes posse habere sine quantitate, tamen quòd Deo placuerit, non sine ipsa substantias corporeas, & accidentia partibus distantibus esse.

Evasio quædam improbatur.

Quæ evasio exigui momenti est. Nam etsi fateamur, Deum, illud, quod retulimus, efficere posse, & infinita alia multò relatis difficiliora, negamus tamen frustra, ut nunc sunt facta, esse condita. Non enim immeritò, sed quia scilicet, pulchriora animalia, iis, quibus ornantur, organis sensitivis incedunt, quam sine illis, quod in quantis dici non valet, non enim pulchrius, neque deformius, quantum esset, si partes sublata quantitate distassent (si ipsa, ut fingitur, esset à re quanta distincta) quàm si sine illa partes diversæ diversum ubi haberent, indeque cæteris paribus pluralitas esset vitanda, ut ratio nostra probabat.

Solvitur quoddam argumentum quod ex nostris assertionibus elicitur.

Jam ex nostris assertis argumentum adversus nos fortasfsis elicies. Qualiter mihi visum nuper sit, nihil tribuendum naturæ rerum, cùm jam egomet fatear, ideo sensus hos exteriores sic fabricatos, quòd pulchrius animal his sit, quàm eisdem orbatum. Nam aut illa pulchritudo ex natura rei est, aut ad Dei libitum. Si ad Dei voluntatem entia pulchra, & deformia sunt, (dicet adversus) posset Deus fabricare hominem sentientem, & intelligentem sine organis, quæ conspiciuntur, & ipsos quoque efficere pulchriores, quàm nunc sint, conferendo pulchritudinem insigniorem quàm humana est, ruditati illi, & auferendo pulchitudinem ab elegantia hac: quod cùm effecisset, & hominem absque organis sensuum sentientem tamen fabricasset, pulchriorem esse illum homine, qui nunc gignitur, compellendi essemus dicere. Indeque ratio nostra, qua frustrà esse factam quantitatem ostendebamus, diluetur, vel in aliud divisionis membrum compellendi sumus incidere, fatendo scilicet, pulchritudinem ex natura rei talem esse. De quo Plato in dialogo Hippiæ majoris non pauca sub persona Socratis diserit. Et sic incidendo in ea, quæ improbabamus, capiemur. Nam pulchrius esse quantitate accidente distare partes, quàm sine illo, proterviet nobis contrarius.

Hoc argumentum in præsens propositum nullius vigoris est. Quamquam, ut statim ostendam, tangit non adeò leve dubium, ut magna discusfsione non indigeat, priùs ostensa facilitate solutionis relatæ rationis, quæ hæc est. Porrò si quantitas albedinis, aut saporis, aut cujusvis sensibilis proprii, seu ipsius corporeæ substantiæ quantitas sic nos seorsùm affecisset sine sensibilibus propriis, ut cùm ipsa quantitas auferretur (manentibus partibus ubi priùs quàm esset ablata sitæ erant) aliter immutassent relata, protervus dicere posset, sibi elegantiorem videri albedinem, accidente illo, quantitas, dicto quàm sine illo: & alia accidentia plus cum quantitate, quàm sine illa arridere sibi. Verùm cùm non aliter esset immutaturum ullum ex illis accidentibus sine quantitate, quæ esse fingitur distincta à quanto, quàm cùm illa, dum partes distassent, Deo jubente, nam illa seorsùm numquam sensata est, certisfsimè osten-

pudiera conseguir ver, oler, y oir, sólo con las partes de la piel y de la carne, donde el alma podría ser afectada –como ahora lo es informando al ojo, por ejemplo–, habría que creer que no por este motivo se produjeron estos órganos inútilmente, puesto que sin ellos se ejecutarían las operaciones sensitivas. Y los que se oponen dirían que, de acuerdo con esta norma, las cosas extensas podrían tener las partes separadas sin la cantidad, queriendo Dios que las substancias corpóreas y los accidentes estuviesen con la misma separación.

Se rechaza cierta solución.

Pero la anterior solución tiene poco valor, pues, aunque confesáramos que Dios podría hacer lo que se ha referido, y otras infinitas más –y mucho más difíciles que las mencionadas–, negamos, sin embargo, que, tal como ahora están hechas, hayan sido creadas en vano.

En efecto, no es sin razón, sino con ésta, el que, por ejemplo, los hermosos animales avanzan, más que sin ellos, con los órganos sensitivos de los que están provistos. Lo que no se puede decir en los extensos, ya que lo extenso no sería ni más hermoso, ni más deforme, si, una vez suprimida la cantidad, las partes estuvieran separadas (siempre que ésta, como se supone, fuera distinta de la cosa extensa), y no cuando las partes diferentes tuvieran lo opuesto sin ella. Y de ahí que, como demostraba nuestro argumento, se tendría que evitar la pluralidad en las otras semejantes.

Se resuelve cierto argumento que se deduce de nuestras aserciones.

Entonces, quizás por nuestras afirmaciones, sacarán un argumento contra nosotros. Pero ya hace tiempo que me pareció que no se debía atribuir nada a la naturaleza de las cosas, cuando yo mismo confesaba que los sentidos externos han sido creados así porque el animal sería más hermoso con ellos, que con su ausencia. Y es que la hermosura es una cosa propia de la naturaleza, o lo es por deseo de Dios.

Pero los que se oponen dirán que si los entes son hermosos, o feos, por la voluntad de Dios, El podría crear al hombre que siente, y entiende, sin los órganos que se observan en éste, pudiéndolos hacer más bellos de lo que ahora son, otorgando una hermosura más notable de lo que es la humana –incluso suprimiendo la elegancia de lo hermoso. Y es que si lo hubiera hecho, creando un hombre que siente sin órganos de los sentidos, estaríamos obligados a afirmar que aquello sería más bello que el hombre que ahora se crea. Y, por ello, se diluiría nuestro argumento –con el que mostrábamos que la cantidad había sido creada en vano. Aunque, por otro lado, estaríamos obligados a ir a parar a la otra parte de la división –es decir, confesando que la tal hermosura de la cosa lo es por la naturaleza. Y Platón, en el diálogo de Hipias el Mayor acerca de la persona de Sócrates, difiere mucho de todo esto, por lo que, así, estaremos atrapados incidiendo en lo que desaprobábamos.

Nuestros adversarios se insolentarán, puesto que es más hermoso que las partes estén separadas del accidente de la cantidad, y no sin ello.

Este argumento no aporta fuerza alguna para el propósito presente. Aunque, tal como de inmediato mostraré, atañe a una no insignificante duda –tanto, que no estará libre de una gran discusión–, de tal manera que enseguida aparecerá la fácil solución al argumento mencionado.

Pues bien, si la cantidad de la blancura, o del sabor, o de cualquier sensible propio, o la cantidad de su propia substancia corpórea, nos hubiera afectado por separado sin los objetos sensibles propios, de modo que, cuando esta cantidad se suprimiese (permaneciendo las partes donde estaban situadas antes de haberse separado), los mencionados hubieran cambiado de manera diferente, los insolentes podrían decir que les parecía más elegante la blancura con aquel accidente –la cantidad–, que sin él, y que los otros accidentes le agradaban más con la cantidad, que sin ella.

Pero ya que no se modificaría ninguno de aquellos accidentes sin la cantidad –que se supone que es diferente de lo extenso–, de otro modo que con ella, mientras las partes hubieran estado separadas, con ayuda de Dios, puesto que aquella jamás se ha percibido separadamente, se demuestra con toda seguridad

ostenditur incassum genitam esse.

His missis, accedo aliud, quod promissi, innuere, non enim hìc locus decens est, ut dubium hoc, de quo jam ago, omnino enucleetur. Nempè dubium ingens videtur, an si (verbi causa) homines non iis, quibus formantur effigiebus, essent configurati, sed alterius modi, putà, ut suprà dicebam, facie sphaerica, & corio universam tegente, hiatu unico dumtaxat ad gulam usque cavato, quo alimenta in ventrem devorarentur, pulchriores simplicitèr essent, quam nunc, iis elegantibus instrumentis sensuum formati. Et quod dubitandi occasionem insert inter multa, hoc est, Deum conditorem omnium, adeò liberum esse, quòd sic, ut illi placet, omnia genita sint: cui voluntati subesse quoque videtur, nonnulla creata elegantia esse, alia turpia, prout illi placuisset, eandemque creaturam, quam affabrè, aut pulchrè fabricatam dicimus, ut sentimus, efficere Deum posse esse turpem, apparet, ut illi liceret terrae à prima creatione ascendendi vim concessisse, & igni descendendi: etiam adeò diversam hominum opinionem inter alias, & alias gentes de pulchritudine humana versari, ut apud Cyclopas, si qui fortè sunt, nos foedi censeamur, & monstra nuncupemur. Et ab Indis parum ante nostrum ortum inventis, primi Hispani visi fortè turpissimi censebantur. Usus enim, & consuetudo assuescendi cum Hispanis illis imperantibus, fortè coëgit jam eos pulchros haberi nunc, qui olim foedissimi existimabantur. Etiam, ne domestica omittamus exempla, dum in alium orbem migramus, inter unius civitatis, ac unius domus incolas non pauca jurgia, & contentiones passim oriuntur inter disceptandum, quae foeminarum sit pulchior: nonnullis dicentibus Isabellam pulchriorem Anna esse, quin hanc deformem, aliis oppositum protervientibus, nullis alium quàm Deum arbitrum permittentibus. Cujus relati dubii exactum examen, ut praedixi, alio loco differo, praedictis sufficientibus, non tantùm pro praesenti loco, sed & pro quodam infrà tractando, cùm de eductione formarum de potentia materiae agemus ubi obiter forsan id absolvemus.

Fortassis rationi ductae respondebis, quòd si accidisset quantitatem sejungi à re quanta per Dei potentiam, quamvis partes distassent sine quantitate, ut solitae erant cum eadem, insignior quantitatis effectus deesset, putà occupare locum, nam secum aliud corpus toleraret, à quo alienissima esset, res quanta si quantitate esset affecta, & hunc esse insigniorem effectum quantitatis dices, quòd probat id, quòd sejuncta quantitate, non posset Deus tribuere illi, à quo ablata esset quantitas, ut locum occuparet, ut praefatus dominus magister (quem ego subticui) dicebat. Sed certè (salva reverentia tam illustris viri) alienissimum hoc est à captu hominum, & rationi contrarium. Quis enim credere poterit, si Deo placuisset, non posse ipsum, conferre quanto, à quo ablata est quantitas, ut nullum aliud quantum secum toleret, re ipsa adeò factu levissima; prout intellectus concipit, ut nulli facilitate cedat? Quin naturae substantiarum habentium partes extra partes hoc proprium esse, quòd non admittant aliam secum substantiam quis ambigit? Angeli enim, & caeterae substantiae separatae secum admittunt alia quanta, quia non habent partes extra partes: quippè si sine quantitate possent partes distare,

que ha sido creada en vano.

Y, dejado lo anterior a un lado, paso a explicar lo otro que prometí, ya que éste no es un lugar adecuado para escudriñar completamente la duda de la que estoy tratando.

Parece, pues, que la cuestión es importante. Por ejemplo, si los hombres hubiesen sido configurados no con lo que se forman las efigies, sino de modo diferente –es decir, como apuntaba más arriba, con una cara redonda y toda cubierta de piel, con una sola abertura hasta la garganta, por donde se devorasen los alimentos–, ¿serían, simplemente, más hermosos que ahora –que están formados con los delicados órganos de los sentidos?

Y lo que, entre otras muchas cosas, proporciona más motivo de duda es que Dios, creador de todas las cosas, es tan libre que, tal como le place, las ha creado. Y, también, parece que se subordina a su voluntad el que algunas de ellas han sido hechas delicadas, y otras deformes, según le ha parecido. Y, lo decimos como lo sentimos, Dios puede hacer que la misma criatura, que una vez ha sido creada hábil y bella, sea, ahora, fea. Es evidente, por otra parte, que también le estaría permitido, desde el origen de la creación, el haber concedido a la tierra la facultad de ascender y al fuego la de descender.

Incluso la opinión de los hombres es tan diferente, entre unos y otros, sobre la cuestión de la belleza humana que, si, por casualidad, existen los cíclopes habrá unos que los considerarán hermosos y otros que los tendrán por feos y les llamarám monstruos. También los indios, descubiertos poco antes de mi nacimiento, consideraron a los primeros hispanos que vieron como feísimos. Sin embargo, más tarde, a fuerza del trato y la costumbre de estar con los que mandan, comenzaron a tener por hermosos a los que, hasta entonces, tenían como muy feos. Y, para no olvidar los ejemplos domésticos, mientras no emigramos al otro mundo, ¿cuántas disputas y discusiones surgen entre los habitantes de una ciudad, o de una misma casa, sobre qué mujer es más hermosa? Unos dicen que Isabel es más hermosa que Ana, otros al revés, sin permitir más árbitro que Dios e, incluso, atacando al adversario.

Pero, como ya he dicho con anterioridad, difiero el examen completo de esta duda para otro momento y lugar. Con lo relatado ya es suficiente, no sólo por lo que se refiere a este tema, sino, también, porque más adelante volveremos a ocuparnos de la cuestión –que será, y quizás resolviéndolo, cuando tratemos acerca de la edución de las formas de la potencia de la materia.

Puede que algunos respondan al argumento diciendo que si hubiera acaecido, por el poder de Dios, que la cantidad se separase de la cosa extensa, aunque las partes estuvieran distantes sin aquella (la cantidad), como solían estar cuando les falta el notable efecto de la cantidad, ellas ocuparían un lugar. Y es que la cosa extensa, de haber sido afectada por la cantidad, mantendría consigo otro cuerpo –del que sería muy ajena. Y dirán, además, que el efecto bastante importante de la cantidad es lo que prueba que, una vez separada ésta, Dios no puede atribuir a la cosa extensa el ocupar un lugar –como decía el señor maestro (al que, por cierto, yo hice callar).

Sin embargo, dejando salvada la consideración a un hombre tan ilustre, lo expuesto está muy alejado de la capacidad intelectual de los hombres, además de oponerse a la razón. Y es que, en efecto, ¿quién puede creer que, si Dios lo quiere, El no pueda conferir a lo extenso lo mismo de lo que ha sido privada la cantidad, para que no tolere ninguna otra cosa extensa, siendo una cosa muy fácil de conseguir, según creo, y para que no ceda paso con facilidad a otra cosa extensa? Y, ¿quién duda que todo esto sea propio de la naturaleza de las substancias que tienen partes fuera de las partes, para que no admitan otras consigo? Y es que los ángeles, y las demás substancias separadas, admiten con ellas otras cosas extensas, puesto que no tienen partes fuera de las partes. Más aún, si las partes pudieran estar distantes sin la cantidad

re, & res alias in eodem loco admittere, aliqua entia sic creata fuissent, ut jam essent substantiæ, quæ nullam partium distantiam haberent, neque locum occupassent, ut Angeli, & aliæ oppositæ, quæ partium distantia, & occupatione loci differrent, ac mediæ, quæ non occuparent locum, & partes distantes haberent. Dein nulla contradictio, neque repugnantia ulla ex illo eventu sequitur: ergo quòd fieret, nulli dubitandum, si Deus velit. Tum maximè, quòd si corpora beatorum, quæ visione divina fruuntur, ut sanctissimæ genitricis, non occupant locum, quæ priùs dum vivebant, occupabant, id in gloria, non aliter habuisset, quam per ablationem quantitatis. Si iterum in mundum illorum aliquod illaberetur, non video, quod obstaret, quominùs Deus posset illi conferre vim occupandi locum, ut priùs, nedum restituta quantitate, neque aliquod impossibile simpliciter ex hoc sequi, assequi valeo.

Neque ejusdem doctissimi authoris ratio, qua convincere nominales existimat, ullam firmitatem habet. Ea est, si quantitas non differret à re quanta, sequi materiam suam quantitatem habituram, & formam aliam, & accidentia diversa ejusdem compositi etiam alias, quæ omnia nominales fatentur. Indeque ulterius sequi, quòd tam multa quanta penetrativè se haberent, cùm tàm materia, quàm forma, quàm accidentia compositi simul in eodem loco essent. Et ultra, quòd si iis quantis non repugnasset simul in eodem loco esse, nec duos lapides, aut duos homines esset impossibile simul eundem locum occupare. Et consequens esse falsum, eventus probat, ergo antecedens. Facilè enim nominalis solvit, inquiens substantiæ quantæ, natæ per se existere, convenire, secum nullum quantum sui prædicamenti posse tolerare, quod accidentibus abnegatur, possunt enim accidentia quanta quotquot fuerint, penetrativè cùm substantia etiam quanta esse: & nulla substantia quanta nata per se existere, ullam ejusdem naturæ in sui loco patietur.

Certè si relata ratio ducta contra eos, qui testantur quantitatem à re quanta distingui, in inventorem retorqueatur, haud facillimè, ut opinor, solvetur. Inquit quippè author citatus, quòd reales facillimè solvunt illam objectionem, negantes diversis quantitatibus esse quanta accidentia, & ipsam substantiam, quin unica quantitate esse quantam substantiam, & accidentia, quæ ei insunt: indeque non posse inferri adversus realium opinionem, quòd penetrativè multa quanta eundem locum occupent, ut contra nominales illatum est. Nam si ad amussim ratio relata perpendatur, ac probè examinetur, in idem impossibile cogit incidere eos, qui unica quantitate substantiam, & accidentia, quæ insunt, esse quanta dicunt, ut qui diversis, nisi ut nominalis solvit, rationi responsio reddatur. Ut enim qui partes realium tuetur, infert, quòd diversis accidentibus, quantis existentibus singulis propriis quantitatibus, & substantia quantitate ab his diversa, etiam quanta existente, penetratio dimensionum introducitur: sic ego, qui nominalium partibus faveo, dico, idem quantis realium eventurum. Si enim (exempli gratia) lignum bipedale quantitate bipedali quantum est, & ejusdem accidentia eadem ligni quantitate quanta sunt, & non minùs quantum unumquodque illorum, ob id, quòd unica quantita-

te

y, además, admitieran otras cosas en el mismo lugar, algunos entes habrían sido creados de tal manera que ya serían substancias que no tendrían ninguna separación de las partes, ni habrían ocupado un lugar. Como, por ejemplo, los ángeles, y otras partes opuestas, que difieren en la distancia de las partes y en la ocupación del lugar, así como las centrales –que no ocuparían lugar y tendrían las partes distantes.

Por lo tanto, es preciso deducir que no hay ninguna contradicción, ni algún inconveniente, en el evento. Y, además, porque, si los cuerpos de los Santos que gozan de la visión divina, así como de la Santísima Madre, no ocupan un lugar –que antes, cuando vivían, ocupaban–, resulta que este suceso, en la Gloria, no se manifestará de otro modo que por la supresión de la cantidad. Y si, de nuevo, volviera alguno de éstos a este mundo, no veo que impedimento habría para que Dios pudiera concederle la facultad de ocupar algún lugar, como con anterioridad, aunque no se hubiera restituido la cantidad. Y, simplemente, no puedo entender que de lo dicho se pueda inferir un imposible.

Tampoco el argumento del ya citado sapientísimo autor, con el que considera que convence a los nominalistas, tiene algún vigor. Porque su razonamiento es que, si la cantidad no difiere de la cosa extensa, se deduce que su materia tendría cantidad, la forma otra, y los accidentes diferentes del compuesto también poseerían otras –cosas que afirman los nominalistas. Y, de ahí, habrá que deducir otra cosa más: que las muchas cosas extensas se manifestarían penetrativamente, ya que tanto la materia como la forma, que son accidentes del compuesto, estarían, a la vez, en el mismo lugar. Y, además, que si estos "cuantos" no opusieran resistencia a permanecer en el mismo lugar, tampoco sería imposible que dos piedras, o dos hombres, ocuparan, a la vez, el mismo sitio. El resultado demuestra que el consecuente el falso. Luego, también lo es el antecedente. Así pues, el nominalista lo resuelve fácilmente al decir que se acomoda a la substancia extensa –destinada a existir por sí misma– el que no pueda tolerar consigo ningún "cuanto" de su predicamento –cosa que se le niega a los accidentes, ya que los de éstos que son extensos, todos los que sean, pueden permanecer interiormente con la substancia también extensa. Pero ninguna sustancia, destinada a existir por sí misma, tolera en su lugar a ninguna de su misma naturaleza.

Si el argumento referido –que ha sido presentado contra los que afirman que la cantidad se diferencia de la cosa extensa– se dirige hacia su inventor, tendrá, según mi opinión, difícil resolución. Más aún, el autor citado dice que los realistas resuelven muy fácilmente la objeción al negar que los accidentes extensos, y la propia substancia, se encuentran en diferentes cantidades, puesto que la substancia extensa y los accidentes que están en ella se encuentran en una única cantidad. Y que, por ello, no se puede deducir contra la opinión de los realistas el que muchas cosas extensas ocupen interiormente el mismo lugar, tal como se dedujo contra los nominalistas. Porque si se sopesa hasta la perfección el referido razonamiento, y se examina detenidamente, obliga a caer en el mismo imposible –al decir que en una única cantidad están la substancia y los accidentes contenidos en ella, al igual que, de no resolver como el nominalista, el que responde al argumento con las diferentes partes. En efecto, así como el que defiende las partes de los realistas deduce que con los diferentes accidentes y los singulares propios que existen extensos en cantidad, y en la substancia que es diferente en cantidad a éstos, argumenta que se introduce la penetración de las dimensiones, también yo, que estoy a favor de las partes de los nominalistas, digo que sucede lo mismo con las cosas extensas de las que hablan los realistas. Porque si, por ejemplo, un leño de dos pies de dimensión es una cosa extensa con dos pies de cantidad, y los mismos accidentes de este leño son cosas extensas en cantidad, y cada uno de ellos es una cosa extensa no menor, ya que en una única cantidad

te quantum est, quàm si diversis, neque minùs illa unica quantitas apta efficere, quòd distent loci latera, quam si diversa sint: ergo si in quanto nominalium sequitur dimensionum penetratio, etiam in realium quanto, eadem inferenda est.

Probatur non plus inconvenire, unica quãtitate quã pluribus res quantas esse.

Certè nihil interest, an unica quantitate quantum sit lignum, & sua accidentia, an diversis. Quia si illud interesset, sequeretur, quòd si Deus unam numero quantitatem innumeris substantiis quantis, quas noviter creasset, indidisset, ita ut illud, idemque numero accidens in pluribus subjectis esset, quòd illæ universæ substantiæ simul esse, & penetrativè possent, quòd unica singulari quantitate participarent, & non diversa. Non enim ob aliud realis existimat, simul esse accidentia diversa in eodem subjecto absque dimensionum penetratione, nisi ob relatam causam: sed illud impossibile videtur. Nam si quodvis illorum quantorum à Deo creatorum quantis iis, quæ nunc sunt, proximaretur, & per vim locum alterius quanti occupare niteretur, alterum quantum necessariò à proprio loco expulisset: ergo, & quodvis etiam illorum quantorum noviter genitorum etiam aliud germanum expellet, quòd etiam illorum quodlibet suum proprium locum occupat, ut quæ nunc sunt. Et non est major ratio unius quàm alterius: nisi cognitionem ullam credis inesse illis quantis, qua quæ participant eadem quantitate tolerare volent, & simul cum eis esse, & reliqua quanta non: quod quàm ingens dementia sit, omnes novere.

Examinatur aliud exemplum realiũ.

Sed de his non plura, ut examini subjiciamus, an verum sit aliud exemplum realium, scilicet paternitatem à patre distingui realitèr, & non posse esse patrem sine paternitate per Dei potentiam: neque similem absque similitudine relatione realitèr distincta à re, quæ similis est, & sic aliorum quodvis relativorum. Et verum hoc non esse, paucioribus, ac certioribus quàm possimus rationibus ostendamus. Quamvis non ignoremus tàm à Gregorio Ariminensi primo Sententiarum, distinct. 28. quæstione 2. quàm à multis Doctoribus: & præsertim in codicibus nuper editis à citato Authore non rudíter esse hoc negotium tractatum. Sed quia, ut reor, aliqua addam, quibus certum omnibus deinceps erit, actum esse de decreto realium, ideò placuit hìc ea exarare, quæ non parum conducent ad abolitionem materiæ primæ illis, qui candido pectore hæc legerint.

Sit prima ergo ratio ejusdem formæ, cum ducta contra testantes quantitatem distingui à re quanta. Si Deus abstulisset paternitatem à patre, manente filio, an diceretur alter pater, & alius filius ejusdem, ablata filiatione, relatione, an non? Si dicatur quòd sic, incassum ergo productæ fuere illæ relationes, quæ nulli usui erant futuræ hominibus. Seclusis enim ipsis, pater appellaretur, & esset pater, ut cum illa: & filius eodem modo. Si dicatur, quòd neque unus pater, nec alter filius nominaretur, & esset, sequeretur aliquem esse naturalitèr genitum ab aliquo, qui non discesit à vita, & non dici filium ejusdem, nec se patrem habere, quod implicat contradictionem. Consequentia est nota, de filio illo, cui ablata esset filiatio, & à patre paternitas relationis. Si dixeris nimirum sequi hoc impossibile, quia ex impossibili sequitur quodlibet, neque hoc quicquam vitabis: quia vel impossibile naturæ auferri relationem à funda-

existe extensión, al igual que si fueran diversas, esta única cantidad también es apta y aceptable –puesto que los lados están distantes, como si se tratara de diversas cantidades. Por lo tanto, si en la cosa extensa de los nominalistas se deduce la penetración de las dimensiones, también en lo extenso de los realistas se debe deducir lo mismo.

Se prueba que no es más inconveniente que las cosas extensas estén en una única cantidad, que en muchas.

Sin duda, no hay ninguna diferencia entre que el leño y sus accidentes sea extenso en una única cantidad, o en varias. Porque si la hubiera, se deduciría que, si Dios hubiera otorgado innumerables substancias extensas –a las que hubiera creado recientemente– a una sola cantidad en número, resultaría que el mismo accidente en número estaría en varios sujetos, ya que todas las substancias están a la vez y pudiendo permanecer interiormente –puesto que participarían de una sola cantidad singular, y no de varias. Y es que, no por otra cosa, sino por la mencionada causa, es por lo que el realista considera que diversos accidentes están a la vez en el mismo sujeto, aunque parece que es imposible. Porque si cualquiera de aquellas cosas extensas, creadas por Dios en los extensos que ya existen, se aproximase, esforzándose en ocupar por la fuerza el lugar de otra cosa extensa, necesariamente habría expulsado del propio lugar al otro extenso. Luego, cualquiera de aquellos extensos creados recientemente también expulsará a otro afín –puesto que, asimismo, cualquiera de ellos, al igual como los que ya están, ocupa su propio lugar. Y no es mayor la razón del uno que la del otro, salvo que se crea que en aquellos extensos hay algún conocimiento con el que toleran que los otros participen de la misma cantidad, estando, a la vez, con ellos, aunque no las restantes cosas extensas. Pero todos saben que esto último es una gran insensatez.

Se examina otro ejemplo de los realistas.

Pero, sobre lo que venimos tratando no decimos más. Y es que vamos a someter a examen si es verdad otro ejemplo de los realistas. Esto es: si se diferencia realmente la paternidad del padre, y si no puede existir por el poder de Dios el padre sin paternidad, como tampoco lo semejante sin la similitud distinta realmente de la cosa con la que se relaciona que es lo semejante. Y, así, cualquiera de las demás relaciones.

Y expondremos con pocos argumentos, aunque los más sólidos posibles, que no es verdad. Y no ignoramos que estas cuestiones han sida tratadas –no de manera inexperta, por cierto– por numerosos doctores –entre los que se incluye Gregorio de Rímini, en el libro primero De Sententiarum, distinción 28, pregunta 2, y en otros códices, recientemente editados, del mismo autor.

Sin embargo, y porque, según creo, añadiré algunas cosas nuevas –con las que quedará muy bien aclarado la verdad de lo que se ha presentado sobre la opinión de los realistas–, me parece adecuado explicar, aquí y ahora, para los lectores con alma inocente, las razones que nos conducirán a la eliminación de la materia prima.

Así pues, el primer argumento es el de la misma forma, aducida contra los que afirman que la cantidad difiere de la cosa extensa. Si Dios hubiera suprimido, aún permaneciendo el hijo, la relación de paternidad del padre, ¿se denominaría, o no, a uno padre, y a otro hijo, al separase la relación de la filiación?

Si se dijera que uno no sería llamado padre y al otro tampoco se le llamaría hijo, habría que deducir que alguien ha sido engendrado realmente por alguno que no ha muerto, y que no se denomina su hijo, ni se manifiesta como padre, lo que implica toda una contradicción. La consecuencia es evidente: que se habría separado la relación de filiación del hijo y la de paternidad del padre.

Si realmente dijeran que se deduce un imposible –porque cualquiera de las dos cosas se deducen de uno de ellos (imposibles)–, tampoco evitarían nada, ya que, o consideran que es imposible que se suprima en la naturaleza la relación del fundamento

pomento, & termino manentibus ipsis esse putas, vel etiam absolutè, & Dei potentiæ non subjici. Si primum scitum est impossibile naturale, impossibile etiam naturale inferre, & non quod contradictionem, ut relatum, implicat. Si secundum, ut qui has distinctiones relationum introduxerunt, opinati sunt, in foribus offendent rationem illam validissimam sibi adversantem, Dei potentiæ subditum esse, ex quibuscumque duabus rebus realitèr distinctis, alteram posse separare ab altera: dum una ex his Deus ipse non sit, aut alterius pars, indeque inferri, cum paternitas à patre, & filiatio à filio distinguantur ex adversariorum confessis, posse relationes destrui, terminis manentibus. Minimè enim ratio hæc inanibus verbis solveretur, quòd illa, quæ contradictionem inferunt, Deo non subjiciuntur, & hujusmodi fore patrem esse sine paternitate, aut filium sine filiatione, ut album sine albedine, aut calidum sine calore: ideoque Deum facere non posse filiationis, aut paternitatis sejunctionem, manentibus patre, & filio. Nam, ut audistis, in illis, quæ mox de quantitate egimus, dissimillimæ sunt istæ collationes, verum enim est calidum significans substantiam, & calorem afficientem esse non posse, altera partium remota: ut homo corpore, aut anima sejunctis, homo manere nescit. Secus si referretur an corpus manere posset, anima seclusa, aut vitrum frigidum, ablato frigore: ubi tantùm subjecta manere finguntur, formis abjectis: quod nullus quantumvis demens inficiabitur. Ergo similitudine servata, Sortes manere valebit, paternitate ejus, quæ patris forma, & qua pater nominabatur, corrupta. Capere enim minimè valeo, quo furore acti, ausi sunt nonnulli à Dei potentia auferre effectum illum, quem interitus filii assequi potest. Fatentur certè paternitatem amitti absque ullius ope interempto filio, Sorte patre manente: & negant eandem per Dei omnipotentiam à patre dividi posse, filio vivente: quasi effectus ille, putà paternitas orta à filio, & patre in patre, vel à solo patre, aut à solo filio in eodem patre, Deo invito ipsis viventibus, producendus sit, catholicis omnibus, qui rectè sapiunt, scientibus, Deum liberè concurrere in cujusvis creaturæ productione, indeque attestari compulsos, posse ipsum in generatione filii concurrere ad illius substantiæ creationem, & suorum accidentium præter filiationis productionem, ubi usu veniet, esse filium sine filiatione: ratioque statim dicenda, vim tantam habebit, ut solutionem non patiatur, quid scilicèt, conferret relatio, cùm sine ipsa homo ille sic filius, ut cùm eadem esset, & diceretur: & pater eodem modo pater etiam appellaretur.

Ostenditur undè realium error ortū traxit.

Error universus illorum, qui relationes, & quantitates, & alia à substantia non distincta, distingui crediderunt, ortum traxit ex similitudine nominum concretorum, quæ accidentia realitèr à substantia differentia connotant, ut album, calidum, dulce, & alia consimilia ad quantum patrem figuratum, sedentem, currentem, & alia hujus formæ. Cujus parelenchi, ac cavilli tricam explicuimus in his, quæ de quantitate mox tractavimus.

Duæ methodi quibus cognoscuntur accidentia realitèr differentia à substantia hic exarātur.

Et ne deinceps hìc error antiquus inter Physicos verfetur, ut quosdam modos habendi substantiæ, quæ est primum prædicamentorum, & sine quo alia non essent, ut Aristot. in cap. Prædicamentorum testatur, accidens realiter distinc-

y del término –aunque estos permanezcan–, o, incluso, no se subordinan completamente al poder de Dios. Conocido que lo primero es un imposible natural, también se deduce lo mismo. Y no porque, según lo referido, implique una contradicción. Si lo segundo, como han opinado los que introdujeron estas distinciones de las relaciones, tropezarán con el muy válido argumento, que ya se mostró para oponérseles, sobre que ha sido sometido al poder de Dios el que, de cualquiera de las dos cosas realmente diferentes, la una pueda separarse de la otra, si el mismo Dios no es una de ellas o parte de la otra. Y, de ahí, se deduce que, ya que la paternidad se diferencia del padre y la filiación del hijo, según afirmación de los que se oponen, pueden destruirse las relaciones, aunque permanezcan los términos. Y, por consiguiente, el argumento no podría ser resuelto con palabras tan inútiles, puesto que los que infieren la contradicción no se subordinan al poder de Dios, sucediendo, así, que el padre podría existir sin la paternidad y el hijo sin la filiación –como lo blanco sin blancura, o lo cálido sin calor.

Por ello, Dios no puede producir la separación de la filiación, o de la paternidad, cuando permanecen el padre y el hijo. Y, tal como habéis oído cuando tratamos de la cantidad, las comparaciones son muy diferentes, ya que es verdad que lo cálido que indica la substancia no puede ser lo que afecte al calor, cuando se ha separado la otra de las partes. Como, por ejemplo, el hombre, separados el cuerpo o el alma, desconoce si subsiste. Y, de otra manera, si alguien afirmara que el cuerpo separado del alma puede subsistir, o que el cristal frío permanece separado de la frialdad, suponiendo que pueden permanecer los sujetos separados de sus formas, superaría con su confesión a la persona más insensata. Y, manteniendo la similitud, resultaría que Sortes podría subsistir una vez destruida su paternidad –que es la forma del padre, y con la que se denominará "padre".

Yo no puedo concebir qué locura movió a algunos que se atrevieron a eliminar el efecto del poder de Dios, para que, suprimido éste, se pueda entender lo relativo al hijo. Sin duda, confiesan que la paternidad se pierde sin ninguna acción que elimine a aquél (el hijo), subsistiendo Sortes como padre, y niegan que aquella (la paternidad) pueda separase del padre por la omnipotencia de Dios, viviendo el hijo, como si el efecto, esto es, la paternidad surgida del hijo o del padre, bien por uno, o bien por otro, sólo en el hijo, o sólo en el padre, o únicamente del hijo en el mismo padre, viviendo los dos, pueda producirse sin quererlo Dios –a pesar de que todos los católicos, que son inteligentes, saben que El concurre libremente en la creación de cualquier criatura. Y, por ello, están obligados a afirmar que El puede concurrir en la generación del hijo, de acuerdo con la creación de su substancia y de sus accidentes, sin la producción de la filiación, cuando, en la práctica, se va a producir que exista el hijo sin ella.

Hay que añadir que nuestro argumento tiene tanto vigor que no resiste otra solución. Y es que la relación lo reafirma, ya que, por ella, el hijo será llamado así con toda propiedad, al igual que, por lo mismo, el padre será denominado "padre".

Se examina de dónde surgió el error de los realistas.

Todo el error de los que creyeron que se distinguían las relaciones, las cantidades, y otras cosas no diferentes de la substancia, surgió de la similitud de los nombres de los compuestos que connotan accidentes realmente diferentes de la substancia –como lo blanco, lo cálido, lo dulce, y otros semejantes, o según se configure, por ejemplo, al padre extenso que está sentado, o que corre, y otros accidentes de la forma de éste.

Pero, con anterioridad, ya hemos tratado, al referirnos acerca de la cantidad, sobre las bagatelas y los sofismas de parecido, o igual talante.

[XII.– MÉTODOS PARA CONOCER LA DIFERENCIA DE ACCIDENTES RESPECTO A LA SUBSTANCIA].

Se explican, y aclaran, dos métodos por los que se conoce que los accidentes son realmente diferentes de la substancia.

Y para que este antiguo error no se extienda, de ahora en adelante, entre los físicos que consideran ciertos modos de manifestarse la substancia, que es el primero de los predicamentos, y sin el cual no existen los otros, según Aristóteles afirma en el capítulo de los Predicamentos, se aclarará que el accidente es realmente distinto

tinctum ab eadem existiment, sed ea tantùm accidentia realia esse sciant, quæ talia sunt, quandam genericam methodum propono, quæ hujusmodi est. Illa tantùm habenda sunt accidentia realitèr distincta à substantia, à quibus si homo parte sensitiva afficeretur, notionem novæ rei sensisset, dum tamen talia non sint, quòd in hominis potestate situm sit, ea eundem gignere. Hanc conclusionem sic probo. Ideò distinctas res esse, quæ sunt, sensibus cognoscimus, quia vel diversis in locis contineri ea percipimus, & sic singulares substantias Sortis, & Platonis, & hujus lupi, & illius lapidis, & aliorum similium differre realitèr scimus, quòd non simul, ac penetrativè se habeant, sed quodvis illorum singularium sejunctum ab alio sit, vel quòd res penetrativè se habentes, ac simul existentes, aliter nostros sensus afficiant. Ideò enim albedinem lactis distingui à dulcedine ejusdem, judicamus, quòd oculis percipimus nitorem albi, & gustu dulcorem lactis: quæ si idem in lacte essent, oporteret alterum ex judiciis deceptorium esse. Nam nullus albedinem, dulcedinem esse testatur, sed quodvis ab alio differre, vel quòd altero corrupto, aliud maneat, etiam distincta esse opinamur. Quo intelligimus substantiam Sortis non esse suam albedinem, quòd ipso manente, suus color variatur. Et eadem ratione cognoscimus ipsum non esse suum odorem: & alia, quæ à substantia distincta sunt, hoc methodo intelligimus. Verùm cùm in his duobus ultimis modis cognoscendi distinctiones rerum, non raro decipiamur, quia quod idem alteri est, sæpè per alium modum se habendi rei, cui idem est, corrumpatur modus, re ipsa manente, ut figura, & quantitas, & situs, & relativa omnia, quæ ex prædictis resultant, ut propinquum, distans, simile, dissimile, & alia hujus generis passim variantur, substantia manente, quæ idem cum illis est, ideò à nobis additum est, ea tantùm differre realitèr, quæ cùm alitèr immutant, non quia ad nostrum libitum variata sunt sic diversimodè afficiunt, sed per aliquam naturalem vim. Nobis enim licet ceræ, aut luti, aut aliarum rerum quantitatem, & figuram, situm, & ubi, ac alia relativa variare, substantia eadem manente. Quo intelligitur, hæc, quæ sic ad libitum nostrum diversa fiunt, & si alitèr immutent quadrata quàm rotunda, & parva quàm magna, & in tali loco sita quàm alibi, & talem ordinem partium habentia quàm alium, & propinqua quàm distantia, non propter hoc dicenda diversa à colore figurato immutante visum, vel à calore afficiente tactum, vel à sapore dulcorante gustum. Et de aliis modis accidentium, & substantiæ per eundem modum discurrendum. Calorem tamen qui senserit, certè asseverare poterit, distingui à substantia calefaciente, quòd in hominis potestate non est calefacere ceram, aut lutum, aut aliud quodvis, nisi ipsa ab alio naturali vi calesiant. Saporem etiam qui gustaverit, indubitanter testari poterit, distingui à substantia, quòd non licet homini rem ejus saporis efficere, cujus est, ut licuit illi eandem rem illa figura induere, quæ homini placuit. Et odorem identidem alium esse à substantia odorata proferemus, quòd nobis illicitum sit rem putidam odoratam reddere, sola nostra opera, ut licuit quantitatem, & situm, nostro labore tantum variare. Colorem quoque differre à substantia credimus, quòd no-

de la substancia. Y es que aquellos (los físicos) únicamente saben que los accidentes reales son tal como son. Por ello, yo les propongo cierto método genérico, que es el que sigue a continuación.

Los accidentes sólo se han de manifestar realmente distintos de la substancia, y si el hombre fuera afectado por éstos en algún órgano sensitivo, pericibiría el conocimiento de una nueva cosa, ya que aquél (el hombre) tiene la potestad de producirlos. Pruebo esta conclusión de la siguiente manera. Conocemos con los órganos de los sentidos que las cosas que existen son diferentes, puesto que percibimos que éstas están contenidas en lugares diversos, y, así, sabemos que las substancias singulares de Sortes, de Platón, de un lobo, de una piedra, y de otras cosas semejantes, difieren realmente –y no porque se manifiesten a la vez y penetrativamente, sino porque cualquiera de aquellos singulares está separado del otro, o porque las cosas que se manifiestan interiormente, o como existentes a la vez, afectan a nuestros sentidos de manera diferente. Así pues, y por ello, inteligimos que la blancura de la leche se diferencia de su dulzura porque percibimos con la vista el brillo (claridad) de lo blanco y, con el gusto, el sabor dulce del líquido. Y si estas dos cosas fueran lo mismo en la leche, necesariamente uno de los dos juicios sería engañoso. Y es que ninguna persona sensata puede afirmar, por ejemplo, que la blancura es el sabor dulce. Es más, como una difiere de la otra, o porque, aunque desaparezca una, la otra permanece, es por lo que consideramos que son diferentes. Con esto inteligimos que la substancia de Sortes no es su blancura, porque, aunque él permanezca, su color cambia. Y, por la misma razón, conocemos que él mismo no es su olor. Por este método percibimos otras cosas que son diferentes de la substancia.

Pero, puesto que con estos dos últimos modos de conocer las cosas, nos equivocamos con frecuencia –porque lo que es igual a otra cosa destruye el modo–, asiduamente se manifiesta, de otra manera, la cosa a la que es semejante, cuando subsiste la misma –por ejemplo, la figura, la cantidad, la situación, y todas las relativas que resultan de lo dicho anteriormente, como lo cercano, lo distante, lo similar, lo diferente, y otras cosas del mismo género que se alteran por doquier, subsistiendo la substancia que es lo mismo con aquellas. Por esto hemos añadido que sólo difieren realmente las que afectan de diverso modo, cuando cambian, –y no porque han sido cambiadas a nuestro antojo, sino por alguna facultad natural. Nosotros podemos variar la cantidad, la forma, la situación, el dónde, y otras cosas relativas, de la cera, del barro, o de otras, permaneciendo la misma substancia. Y con esto se inteligen las cosas que se producen a nuestro capricho, y, también, si lo cuadrado cambia de manera diferente que lo redondo, lo pequeño que lo grande, lo situado en un lugar que lo colocado en otro diferente, lo que presenta un determinado orden de partes que otro, lo próximo que lo distante, aunque no por eso se ha de decir que son diferentes porque cambia el color figurado a la vista, o el calor que afecta al tacto, o el sabor que endulza el gusto.

Se ha de discurrir de la misma manera acerca de otros modos de los accidentes y de la substancia. Sin embargo, quien ha sentido el calor podrá aseverar, sin duda, que éste se diferencia de la substancia que calienta, ya que en el hombre no existe la facultad de calentar la cera, o el barro –pues se calientan por una facultad natural de otra cosa. Incluso, quién ha gustado el sabor podrá, indudablemente, afirmar que éste se diferencia de la substancia –y es que al hombre no le está permitido producir una cosa del sabor que tiene ella, y, sin embargo, sí puede atribuir la figura que le parezca a la misma cosa. De la misma manera, afirmamos que el olor es una cosa diferente a la substancia olorosa –porque a nosotros no nos ha sido permitido dar, con sólo nuestro esfuerzo, un aroma agradable a una cosa que huele mal, y, sin embargo, sí podemos, con únicamente nuestro trabajo, variar la cantidad y la posición. Creemos, también, que el color difiere de la substancia, puesto

nobis permissum non sit, rem albam in nigram vertere, sine ullius primæ qualitatis inductione, calore scilicèt, aut frigore, humiditate, aut siccitate. Aliquid reale etiam induci ab objecto viso, vel gustato, vel olfacto, aut audito, vel tacto in facultates sensitrices, etiam certè scimus, quòd nobis invitis, organis debitè dispositis, velimus, nolimus, sentiamus relatorum sensuum objecta. Neque immeritò, qui relatis methodis ducuntur, à vero non deviant, ut delirant, qui in nostra potestate situm esse credunt, gignere non solùm innumera accidentia, sed & Infinitles infinita, ut parum infra deducam. Nam ad modorum substantiæ, vel accidentium realium distinctionem à substantia, vel accidentibus, sequuntur impossibilia, quæ ad quantitatis, quæ modus substantiæ, vel accidentium est, distinctionem realem à rebus quantis intulimus: & quæ ad paternitatis à patre differentiam colligi probavimus, & ultra inferemus: & illa, quæ ad dissimilitudinem relationum distinctam à re dissimili elicientur, quæ alienissima sunt ab illis, qui tantùm, quæ diximus distingui realitèr crediderunt. Ipsa enim potissima ratio. Si Deus abstulisset quantitatem à re quanta, & figuram à re figurata, & relationes à fundamentis, & terminis, & alia hujusmodi, res manerent sine illis ut eisdem affectæ in rebus coloratis, aut calidis, aut dulcibus, aut odoratis, aut lucidis, vel aliis hujus formæ, quorum affectuum nos domini non sumus, minimè currit. Ablata enim à substantia alba albedine per Dei potentiam, & nullo alio colore gigni ab ipso permisso, substantia visu cognosci minimè posset, ut dulcedine à substantia dulci corrupta, & aliis saporibus gigni interdictis, à gustu non caperetur. Et per eandem normam quæcumque ad immutandum aliquem sensum genita fuere, si in totum à substantia abolerentur, sensum, cujus objectum talis substantia est, non immutasset, & neque iis sejunctis, substantia esse desiisset. Hæc ergo, quæ hujus messis sunt, meritò distincta à substantia credimus, quòd iis mediis, ipsa per sensus cognoscuntur. Sed quòd cerea substantia fingatur à Fabrocerario quadrata, quæ ob longa erat, vel spherica, quæ heptagona præfuit, opinetur physicus distingui realitèr figuras illas diversimodè immutantes à substantia, vel accidentibus immutantibus, vanissimum est.

1. Methodus.

Præsertim quòd qui acriter res intelligit, noscet etiam alio methodo substantiam corpoream in æternum non visam sine quantitate, aut figura, aut aliis sensibilibus communibus, aut similitudine, & dissimilitudine, proprinquitate, & distantia, & multis aliis relationibus, quod testatur esse hæc idem cum ea, ut quòd non paucæ substantiæ etiam corporeæ inveniantur ab omni colore expertes, ut Sol, & Stellæ: & aliæ ab omni sapore nudæ, ut aqua, & aër: & aliæ etiam nullum odorem reddentes, ut lapides, & ignis: ac aliæ ab omnibus primis qualitatibus spoliatæ, ut cælum, testantur colores, & sapores, & odores, & qualitates primas differre realitèr à substantia.

Alia ratio, qua relationes tolluntur.

Sufficient relata ad tollendas antiquas lites inter reales, & nominales. Sed ne in mendacio deprehendar, & promissa minimè complens verè dici possim, paucis etiam expono illationem illam optimam esse, si relationes distinctæ à fundamento, & terminis essent, sequi infinities infinitas relationes in quavis

re

que no se nos ha permitido cambiar lo blanco en negro sin la inducción de alguna cualidad primera –esto es: el calor o el frío, la humedad o la sequedad.

Asimismo, algo real es inducido por el objeto visto, o gustado, u olido, o tocado, u oído, en las facultades sensitivas. Incluso sabemos con certeza que, dispuestos debidamente los órganos, contra nuestra voluntad, sin que sirva de nada el que lo queramos o no, sentimos los objetos en los referidos sentidos. Y, no sin razón, los que son conducidos con los métodos citados no se desvían de la verdad –tal como opinan, cuando deliran, los que creen que en nuestra potestad se ha establecido el poder producir no sólo innumerables accidentes, sino, también, infinitos, tal como, un poco más adelante, voy a presentar. Así pues, según la distinción de los modos de la substancia, o de los accidentes reales de ésta, o de los accidentes, se deducen los imposibles que ya mencionamos, según la distinción real de las cosas extensas, de la cantidad que es el modo de la substancia, o de los accidentes. También, los que hemos demostrado que se deducían de acuerdo con la diferencia de la paternidad del padre. Y otros más que deduciremos. Evocaremos otras por la diferencia de las relaciones distintas de la cosa diferente, y que son muy ajenas a los que creyeron solamente, tal como ya dijimos, en las que se distinguían realmente.

Y la más importante razón: si Dios hubiese eliminado la cantidad de la cosa extensa, y la figura de la cosa figurada, y las relaciones de los fundamentos y los términos, y, así, otras semejantes, las cosas subsistirían sin ellas –pero esto no ocurre en las mismas cuando están afectadas por el color, lo cálido, lo dulce, lo oloroso, lo brillante, o por otras cosas de este tipo, y de cuyos efectos nosotros no somos responsables.

Y es que la substancia no podría conocerse por el sentido de la vista si, por el poder de Dios, se hubiera suprimido la blancura de la substancia blanca y, además, El no hubiese permitido cualquier otro color. Lo mismo ocurriría con el gusto, puesto que, al impedirse su origen, no se percibiría la dulzura de la subtancia dulce o cualquier otro sabor de cualesquiera otras substancias. Y, de acuerdo con esta norma, toda cosa que se produjera para alterar algún sentido, si se eliminase totalmente de la substancia, no habría alterado a éste, cuyo objeto es tal substancia, y ésta, cuando se separasen las cosas, no habría dejado de existir. Por lo tanto, estas últimas, que son del mismo tipo, creemos, con razón, que son distintas de la substancia, ya que por estos medios son conocidas por los sentidos. Sin embargo, aunque el artesano modele la substancia de la cera, cuando es alargada, en cuadrada, o, siendo heptágona, la convierta en esferica, seguirá siendo falsa la opinión del físico que diga que las figuras que se alteran por modos diversos difieren realmente de la substancia o de los accidentes cambiantes.

Segundo método.

Y de manera especial, porque el que intelige agudamente las cosas conocerá, también con otro método, que la substancia no se ha visto corpórea sin cantidad –o sin figura, o sin semejanza, o sin otros sensibles comunes– y sin diferencia, proximidad, distancia, además de otras muchas relaciones, porque todo esto da testimonio de que todas estas cosas son lo mismo junto con la substancia. De igual modo a como ocurre que no pocas substancias, incluso corpóreas, se encuentran privadas de todo color –el sol y las estrellas, por ejemplo–, otras de cualquier sabor –el agua y el aire–, algunas no aportan aroma –las piedras y el fuego–, y, en fin, otras despojadas de las cualidades primarias –por ejemplo, el fuego–, dando, sin embargo, testimonio de los colores, sabores, y olores –difiriendo realmente las cualidades primarias de la substancia.

Otro argumento con el que se suprimen las relaciones.

Lo hasta ahora explicado debe ser suficiente para eliminar las antiguas disputas entre los realistas y los nominalistas. Sin embargo, para que no se me pueda atrapar en una mentira, y para que no se diga que no he cumplido lo prometido, paso a exponer brevemente la que es la mejor conclusión.

Si las relaciones fuesen distintas del fundamento y de los términos, habría que deducir que se deberían encontrar infinitas veces infinitas relaciones en cualquier

re dissimili inveniendas esse. Quia sit Sortes dissimilitudine dissimilis Platoni, necessariò quoque relatio accidens dissimile futurum est ipsi Sorti substantiæ, & alia dissimilitudine diversi generis à priore, quòd in priore fundamentum & terminus erant Sortes & Plato, & in hac Sortes & sua dissimilitudo. Et ultra hæc secunda dissimilitudo dissimilis existens priori, & etiam Sorti substantiæ duabus dissimilitudinibus afficienda erit. Et jam quatuor dissimilitudines in Sorte essent, prioris subjectum immediatum Sortes futurus erat, sequentis illa prima Sortis dissimilitudo, tertiæ & quartæ secunda dissimilitudo, & per eandem normam infinitæ simul eliciendæ essent. Nam hæ tertia & quarta dissimilitudines etiam Sorti dissimiles sunt, quia illæ accidentia, & ipsa substantia, & aliis antecedentibus dissimilitudinibus dissimiles etiam, quòd ex aliis terminis resultant, quod sine dissimilitudine accidente contingere, ut adversi autumant, non posset. Et cùm hæ relationes infinitæ, ut dixi, mutuò & inter se dissimilitudinibus dissimiles sint, & illæ ultimæ prioribus, à quibus resultant, dissimiles quoque, & tertii ordinis relationes antecedentibus etiam, superest, verum esse, infinities infinitis dissimilitudinibus affectam esse quamlibet rem dissimilem, quod erat illatum promissum. Non enim solvit, qui dicit, in primis relationibus dissimilibus sistendum esse, quia illæ seipsis dissimiles sunt, cùm nulla illarum sine alia esse possit, ut potest esse res dissimilis sine alia, cui dissimilis est. Quia illa ratione anima, quæ dissimilis est homini, sine relatione dissimilis futura erat, quia homo sine anima esse non potest, & pars quælibet etiam toti dissimilis sine accidente futura quoque erat.

Alia ratione probatur relationes non distingui à fũdamentis & terminis.

Porrò ultra ea, quæ adversus illos, qui relationes distinctas à rebus, quibus insunt, fingunt, ducta sunt, unum superest, quod me in admirationem non exiguam intulit, quomodo non vident illi, qui paternitatem & filiationem à patre & filio distinguunt realiter, & implicare contradictionem existimant, posse manere patrem ablata paternitate, & filium sejuncta filiatione: quòd in divinis pater & filius tales sunt absque accidentibus paternitate & filiatione? Si enim contradictio inferretur ex existentia patris sine paternitate, & filii sine filiatione, sub posse non caderet id Deo contigere. Et ne decipiatur qui opinaretur, multa Deo convenire, quæ minimè homini, neque ulli creaturæ citra implicitam contradictionem licent: ut ipsum esse creatorem infinitum, sapientissimum, & justissimum, sine termino, trinum persona, ac unicum essentia, & alia hujusmodi, ac per hoc putasset realis ipsi Deo convenire esse patrem sine paternitate, & creaturis sine contradictione concessa minimè, sciendum ut error hic à sic respondente tollatur, illa tantum ex his, quæ Deo tribuimus, implicare hominibus competere, quæ vel aliquod illorum si ipsi homini, vel alteri creaturæ convenirent, necessariò inferrent, illum, cui conveniunt, Deum esse. Ut si aliquis fateretur creaturam aliquam posse sua facultate independente ab alio creare, ut Deus creat, necessariò colligendum esset, hujusmodi creatorem etiam Deum futurum, & suum mundum, cujus ipse creator & Deus esset, sub proprio imperio gubernaturum. Etiam cùm infinitè sapientem esse contigisset, necessariò conveniret arcana Dei & hominum revelata sibi so-

cosa desemejante. Por ejemplo, puesto que Sortes es, en la desemejanza, diferente a Platón, también necesariamente el accidente relación será diferente a la substancia "Sortes", y con otra desemejanza de diverso género que la anterior –porque, en la primera, Sortes y Platón eran el fundamento y el término, mientras que en la otra es Sortes y su desemejanza. Pero, además, la segunda desemejanza existe diferente de la primera. Y, consecuentemente, las dos desemejanzas afectarán a la substancia "Sortes". Y, así, en éste se ballarán cuatro desemejanzas, siendo Sortes el sujeto inmediato de la primera, pero de la siguiente lo sería la primera desemejanza de éste, de la tercera la segunda desemejanza, de la cuarta la tercera, ..., y, según esta norma, se extraerían infinitas. Porque las sucesivas desemejanzas son también diferentes a Sortes, porque los accidentes desemejantes, la propia substancia, y los otros antecedentes, son igualmente diferentes, porque resultan de otros términos. Pero, tal como afirman nuestros adversarios, todo esto no puede acaecer sin el accidente desemejante. Y, de acuerdo con lo que ya he dicho, puesto que las relaciones infinitas son mutuamente, y entre sí, diferentes en las desemejanzas, y las últimas también son diferentes a las precedentes de las que resultan, así como las relaciones de tercer orden son diferentes a las que anteceden, resulta que es verdad que cualquier cosa desemejante ha sido afectada infinitas veces por infinitas desemejanzas –que es lo que había prometido concluir.

Así pues, no resuelve el que dice que se han de establecer diferencias en las primeras relaciones desemejantes, ya que aquellas son diferentes a sí mismas, puesto que, cuando la cosa desemejante puede existir sin otra, ninguna de ellas puede existir sin la que es diferente. Y es que, siguiendo con el argumento, el alma –que es diferente del hombre– sería desemejante sin relación, puesto que éste no puede existir sin ella, y, de la misma manera, cualquier parte del todo también sería desemejante sin el accidente.

Se demuestra con otro argumento que las relaciones no difieren de los fundamentos y de los términos.

Pues bien, además de todo lo que se ha presentado en contra de los que suponen que las relaciones son distintas de las cosas en las que están, falta algo que me ha producido gran admiración. Y es: ¿cómo no ven, aquellos que distinguen realmente la paternidad y la filiación del padre y del hijo, considerando que implica una contradicción, que puedan permanecer éstos separados de aquellas, ya que, por obra de Dios, el padre y el hijo son tales sin los accidentes de la paternidad y la filiación? Porque si se infiriera una contradicción de la existencia del padre sin paternidad y del hijo sin filiación, resultaría que ello no podría ocurrir procedente de Dios. Y para que no pudiera equivocarse el que opinara que a El le están permitidas muchas cosas que no le están autorizadas al hombre, ni tampoco a ninguna otra criatura, sin una contradicción implícita, se tiene que tener presente que Dios es el creador infinito, sapientísimo, justísimo, sin término, trino en persona, único en esencia, además de otras cosas semejantes. Y, por todo esto, el realista habrá considerado que se ajustaba a Dios el que el padre existiera sin la paternidad –y que no se había concedido a las criaturas sin la contradicción–, para que, al responder así, se elimine el error que implica que sólo competen a los hombres aquellas cosas que atribuimos a El. Porque si alguna de ellas correspondiera al hombre o a otra criatura, necesariamente se deduciría que aquél a quien se ajustan sería Dios. Es lo mismo que si alguien confesara que, tal como crea Este, hay alguna criatura que puede crear, sin depender de otro, con su propia facultad, y deduciendo, por fuerza, que el creador de esta manera también sería Dios, y acaeciendo, aunque ella fuera infinitamente sabia por tener revelados los secretos divinos y humanos,

fore: nam creaturarum finitarum ſcientia finita futura erat, ergo expediebat etiam, quæ in Deo erant occulta, ſciri ab illo, aliàs non infinitè ſapiens dicendus eſſet, & infinitas vires intellectrices, & ſervatrices ipſum identidem habiturum, & hæc omnia ipſi à nullo dependentia eventura, ut Deo ſapientiſſimo conveniunt. Etiam qui trinum perſona, ac unicum eſſentia, eſſe aliquod ens præter Deum fateretur, neceſſariò quoque diceret id tale Deum eſſe, ſolius enim infinitæ virtutis eſt gignere aliam perſonam à ſe diſtinctam, & eſſentia eandem. Nam ſi gignere ſibi ſimilem infert aliquam perfectionem, quamvis genitum à generante eſſentia diſtinctum ſit; & gignere ſibi ſimilius majorem perfectionem teſtetur, & multò ſimilius majorem, & ulterius procedendo majorem: ergo gignere diſtinctum perſona tantùm & non eſſentia, infinitam perfectionem, & infinitam vim genitoris inferet. Quia cùm neceſſariò genitum diſtaturum à generante futurum ſit, (implicat enim aliquem ſeipſum gignere) & ſimilitudinem ſervari inter genitorem & genitum vim genitoris teſtetur, & tantò majorem, quantò ſimilitudo major eſt, neceſſariò ergo ſequitur, qui generatione hac æterna poſcente vim infinitam, adeò infinitæ virtutis genitus fuerit, futurus idem eſſentia ipſi genitori, quòd identitas maxima ſimilitudinum eſt, & diſtinctus perſona, quòd genitus diſtinctus à genitore neceſſariò futurus eſt. Tandem horum, quæ ſoli Deo conveniunt, quia ſolus ipſe infinitus, & à nullo pendens eſt, nullum creaturis convenire poteſt: quia implicatio contradictionis ex eventu illo ſequeretur, eſſe ſcilicet, plures Deos, quod fide, & adhuc ratione impoſsibile eſſe probari poteſt. Et fortaſsis id demonſtrare nonnumquam moliemur: ſcibilis enim hæc eſt, Deus eſt, & unicus eſt. Et ſi fortaſsis huc uſque, etſi fide creditum ſit, ſcientia aſſequutum non eſt. Multa autem alia, quibus Deo ſimiles ſumus, etſi non omnimoda ſimilitudine, ut eſſe patres, eſſe benevolos, eſſe pacificos, exiſtere, eſſe, durare, & ſimilia, convenire Deo & nobis implicat minimè. Ergo cùm Deus eſſe pater ſine paternitate ſine contradictione poſsit, inconveniet, nequaquam, & hominem poſſe ſine paternitate etiam patrem dici.

Error cujuſdam acris ingenii authoris oſtenditur.

Aberravit quippè quidam eximii judicii vir, qui credidit relationes diſtingui à fundamentis & terminis, quadam leviuſcula ratione convictus, cum idem primus alias diſtinctiones realium exploſerit. Ratio talis erat: Impoſsibile eſt contradictorias ſucceſsivè verificari de eodem, niſi propter motum localem alicujus rei, vel propter tranſmutationem temporis, vel propter productionem, vel deſtructionem alicujus entitatis: ergo impoſsibile erit hanc animam dici nunc corpori unitam, cùm ipſa corpus informaſſet, & poſtea non unitam, cum eadem inibi, ubi prius, exiſtens, Deo imperante, corpus non informaſſet. Niſi per corruptionem alicujus entitatis relativæ, appellatæ unio, quia temporis variatio non ſuffeciſſet, ergo ut illam relationem eſſe compellimur dicere, ita & alias aſſeverare eſſe quoque tenebimur. Quæ ratio, ut ego reor, bino errore labat. Primò, quia illud, quod ultimò ut verum profertur, minimè verum eſt, putà, tranſitionem temporis non ſufficere ad verificandas illas duas contradictorias, cùm ipſe oppoſitum in majore ſuppoſuerit. Et ut poſſumus verè dicere, hodie ſumus

in

que gobernaría un mundo del que el creador habría sido Dios. Y puesto que el conocimiento de las criaturas finitas sería finito, sería conveniente que la mencionada criatura conociera las cosas que conoce Dios, y, en consecuencia, aunque antes no podía ser denominada sabia absolutamente, si que entonces tendría infinitas facultades intelectivas y protectoras. Y todo ocurriría sin que procediera de nadie, como es lo propio de un Dios sapientísimo. Y el que afirmara que existe un ente, que no sea El, trino en persona y único en esencia, por fuerza tendría que decir que este ente es Dios, puesto que crear otra persona diferente de si, aunque misma en esencia, está sólo al lacance de una facultad infinita. Y es que, aunque lo creado sea distinto en esencia del que crea, el crear lo similar a sí mismo induce alguna perfección, como el engendrar lo más semejante a sí mismo dará testimonio de una mayor perfección, y, así sucesivamente, avanzando hasta la más alta de ésta.

Luego, el crear lo diferente sólo en persona, y no en esencia, induciría una infinita perfección y una infinita facultad del creador, porque, necesariamente, lo creado estaría muy distante de lo que genera (ya que implica que alguien se engendre a sí mismo) y el que se conservara la similitud entre el creador y lo creado daría prueba de la facultad del creador –y tanto mayor cuanto más intensa fuese la semejanza. Por consiguiente, se deduce, por fuerza, que en la generación eterna –que reclama un poder inconmensurable–, hasta tal punto lo creado tendría un poder infinito que sería lo mismo en esencia que el propio creador, ya que la máxima identidad es lo apropiado de las semejanzas, aunque distinto en persona, porque lo creado sería forzosamente diferente del creador.

Finalmente, las cosas que únicamente convienen a Dios, porque sólo El es infinito, no proceden de nadie. Y es que ninguna puede convenir a las criaturas, porque del evento se deduciría la implicación de la contradicción –esto es: existirían muchos dioses, cuestión, ésta, que es imposible (pudiendo probarse por la fe e, incluso, por la razón). Puede que alguna vez nos ocupemos en demostrarlo. Sin embargo, siempre hay que tener muy presente que Dios existe y es único –aunque, hasta hoy, la ciencia no haya podido dar cuenta exacta de ello, debiendo, por lo tanto, ser creyentes en la fe. Por otra parte, otras muchas cosas –en las que somos semejantes a Dios, si bien con no total semejanza–, como ser padres, ser benévolos, ser pacíficos, ser, existir, subsistir, y otras parecidas, corresponden a El, implicando mínimamente a nosotros. En cualquier caso, y por consecuencia, puesto que Dios puede ser padre sin paternidad y sin contradicción, en absoluto será imposible que el hombre pueda denominarse padre sin paternidad.

Se demuestra el error de cierto autor de agudo talento.

Se equivocó, sin duda, un hombre de notable sagacidad que, convencido por cierto argumento sin peso, creyó que las relaciones difieren de los fundamentos y de los términos, ya que él mismo fue el primero que dió a conocer otras distinciones de los realistas. El argumento era el siguiente: es imposible que de lo mismo se verifiquen cosas contradictorias, salvo por el movimiento local de alguna cosa, o por la transmutación del tiempo, o por la producción o destrucción de alguna entidad.

De acuerdo con ello, será imposible que el alma, de la que se dice que está unida al cuerpo –porque ella habrá informado a éste–, después, por mandato de Dios, existiendo en otro lugar diferente al que antes estuvo, deje de ser lo que es porque ya no informa al cuerpo, a no ser que acaezca por la corrupción de alguna entidad relativa, denominada unión, puesto que no habrá sido suficiente la variación del tiempo. Y así como estamos obligados a afirmar que la relación existe, también tendremos que aseverar que existen otras.

Pero, en mi opinión, este argumento se debilita por un doble error.

Primero, porque lo que al final se afirma como verdadero, no lo es. Es decir, que la transición del tiempo no es suficiente para que se verifiquen las dos cosas contradictorias, puesto que el mismo se ha supuesto como opuesto en la mayor. Y como podemos decir realmente que hoy estamos

in anno millesimo quingentesimo quinquagesimo quarto, quarta die Maii, & cras negatione præposita toti propositioni, qua contradictio formaretur, verè dicemus nos non esse in illa die sine ulla in nobis variatione: ita cùm informasset anima, verum esset eam dici tunc informantem, & post minimè, sine variatione ulla. Delinquit etiam in alio, cujus, ut præteriti, neque Gregorius Ariminensis distinctione 28. primi Sententiarum, quæstione 2. meminit. Neque alius, quòd sciam, post eum recordatus est, quòd liceat scilicet, corpore, cum omnibus suis accidentibus invariato, ac anima etiam immota existente, dici nunc informantem, & postea nòn informantem. Non intelligens qui hæc fatetur, implicare patulam contradictionem. Nam si animam informare aliud non est, quàm ipsam simul cum corpore sic affecto existere, semper quòd ipsa præsens fuerit corpori affecto, ut decet illud, ut animam informantem suscipiat, necessariò informare dicetur, aliàs relata non esset bona definitio, & quæratur ipsa sufficiens, & tunc cùm corpori & animæ conveniant omnia, quæ in definitione explicantur, necessariò dicetur anima informans, & corpus informatum: & nisi horum aliquid defecerit, corpus informari desinere non potest.

Improbatur solutio quædam.

Si dixeris in definitione informationis addendum esse, ut bona definitio sit, dummodo Deus non imperet animæ non informare. Dicam similiter ego, quòd in hac: Homo est animal rationale, idem addendum est, & quòd posit esse homo, qui animal rationale non sit, quia Deus noluit: quod quàm absurdum sit, quis non videat? Scio unde error ille admittentium eventum illum de anima corpori præsente, & non informante corpus benè dispositum, ortum traxit, quòd orthodoxi confitemur omnipotentem Deum, quem in quovis homine, ac quavis creatura per essentiam, & potentiam, & præsentiam esse scimus, ipso invariato, alium peculiarem modum essendi habere in Christo mediatore, quam in hominibus. Sed hæc non in consequentiam ducenda sunt, cùm talia sint, quòd beatus Joannes Christi Præcursor, se ea non intelligere non tantum fateatur, sed neque dignum concipere eadem se esse existimet: cum profert, cujus non sum dignus solvere corrigiam calceamenti. Sed de his non plura, metas enim physicæ transgredimur. Sed orationis discursus nos compulit adeò longè ab instituto discedere.

Citatur Arist. ut quod palam voluerit, non distingui omnia prædicamenta realiter ut huc usque opinatum est.

Tandem ut omnes deinceps intelligant, nullas distinctiones inter substantiam & relativa, & quanta, aliaque multa appellata accidentia versari, ut non pauci opinantur, authorem illatum distinctionum Aristotelem esse credentes, tam in libro prædicamentorum, quàm in multis locis Metaphysices, ideò ejusdem authoris sententiam quandam sat doctis & indoctis manifestam in medium propono, qua nullus non intelliget, eundem voluisse complura ex prædicamentis realiter commisceri, quamvis per intellectus considerationem formaliter distent, quæ in fine prædicamenti qualitatis ab eo Argyropilo interprete traditur, cujus series est: [Non autem perturbari oportet, si quispiam nos duxerit de qualitate tractantes complura eorum, quæ sunt ad aliquid, cum qualitatibus ipsis enumerasse. Habitus enim & dispositiones ad aliquid esse dicimus. Etenim in omnibus ferè talibus genera quidem ad aliquid esse di-

a 4 de mayo de 1554, y mañana, con la negación antepuesta a toda la proposición –con la que se produciría una contradicción–, diremos, también realmente, que no estamos en ese día, sin ninguna variación en nosotros, así, y puesto que el alma habría informado, sería verdad que ella, en ese momento, podría ser llamada "informadora", y, sin variación alguna, después no.

Segundo, porque también se equivoca en otra cosa, de la que, como de la anterior, tampoco se acordó Gregorio de Rímini –en la distinción 28, pregunta 2, del libro primero de las Sentencias. Asimismo, que yo sepa, otro, después del Ariminense, se olvidó. El error reside en afirmar que, existiendo el cuerpo con todos sus accidentes sin modificación, así como el alma, se pueda decir que ésta ahora informa y después no. Y es que los que afirmaron esto no advirtieron que existe una contradicción evidente. Pues, si el informar el alma no es otra cosa que ésta existe a la vez que el cuerpo afectado, así, siempre que ella estuviera presente en el cuerpo que afecta –tal como le conviene a éste para recibir al alma que informa–, necesariamente se dirá que "informa", y la definición mencionada, que anteriormente no era adecuada, ahora se suscita sobre si es suficiente. Entonces, puesto que todas las cosas que se explican en la definición concuerdan con el cuerpo y el alma, será preciso afirmar que el alma informa y que el cuerpo es lo informado –no pudiendo, éste, dejar de serlo, excepto que falte alguna de las cosas anteriores.

Se refuta cierta solución.

Si me dijeran que en la definición de la información, aunque es correcta, hay que añadir "con tal que Dios no ordene al alma que no informe", yo digo que tenemos que añadir lo mismo en "el hombre es un animal racional". Y, ¿cómo puede existir un hombre que no sea animal racional, porque Dios no lo ha querido? ¿Quién no se da cuenta de lo absurdo que es esto?

Yo sí sé donde se inició el error de los que admiten el evento sobre el alma presente en el cuerpo y que no informa al que no está bien dispuesto. Y es que los ortodoxos afirmamos que Dios Omnipotente –que sabemos se encuentra en cualquier hombre, y en cualquier criatura, por la esencia, la potencia, y la presencia, sin que se altere– se manifiesta en Cristo Mediador con otro modo peculiar "essendi" distinto que en los hombres. Sin embargo, estas cosas no hay que presentarlas en la consecuencia, ya que son de tal naturaleza que San Juan, el precursor de Cristo, confiesa que él no las entiende, ni se considera digno de concebirlas, cuando dice: "no soy digno de desatar las cintas de su calzado". Lo que ocurre es que, al tratar sobre estas cosas, casi nunca rebasamos los límites de la Física.

El discurrir de la explicación nos ha obligado a alejarnos bastante del asunto establecido.

De Aristóteles hay que decir que no quiso abiertamente que se distinguieran realmente todos los predicamentos, tal como se opinó hasta hoy.

Finalmente, para que, en adelante, todos entiendan que no se encuentran diferencias entre la substancia, lo relativo, lo extenso, y otras muchas cosas denominadas accidentes, y, además, para ilustrar a los que sigen creyendo, por una opinión muy extendida, que Aristóteles fue el introductor de las distinciones –tanto en el libro de los Predicamentos, como en muchos pasajes de la Metafísica–, voy a reflexionar sobre todo ello.

Por ello, expongo a la consideración de todos, doctos e indoctos, cierta opinión bastante clara de Aristóteles, con la que este autor quiso que muchos de los predicamentos se mezclaran realmente, aunque por una reflexión intelectual estén formalmente separados. El comentarista Argyropilo[16] refiere esta opinión al final del predicamento de la cualidad. El texto es el siguiente:

"Por otra parte, es conveniente no alterarse si alguien nos ha impulsado a que tratemos sobre la cualidad en muchas cosas de las que están en algo, enumeradas con las mismas cualidades. En efecto, decimos que la cualidad es un hábito o una disposición en algo. Pues afirmamos que las categorías están en algo,

16. Argiropulos, Juan Sabio constantinopolitano del s. XV, a quien se debe, en buena medida, la difusión de los estudios clásicos en Italia. Después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos, se expatría, ejerciendo de profesor de filosofía en varias universidades italianas (Padua, Florencia, Roma). Dirigió la edición de las obras de Aristóteles de Aldo Manuccio y fue un gran promotor del aristotelismo. Entre sus obras figuran *Expositio Ethicorum*, y *Comentario sobre la Ética y la Política*.

dicimus, singularium verò nihil. Scientia namque quæquidem est genus, hoc ipsum quod est alicujus dicitur esse, cujusdam enim scientia dicitur. Singularum verò scientiarum nulla id ipsum quod est alicujus dicitur esse, ut Grammatica non dicitur alicujus Grammatica, neque Musica cujuspiam Musica, nisi generatione ad aliquid esse dicantur. Grammatica enim alicujus scientia dicitur, non alicujus Grammatica: & Musica cujusdam scientia, non cujuspiam Musica, quare singulæ non sunt, ut patet, ad aliquid, at quales singulis his dicimur, quippè cùm & has ipsas habeamus. Scientes enim ex eo dicimur, quia singularum aliquas scientiarum habemus: quare singulæ erunt qualitates quibus & quales, qui eas habent, dicuntur, at hæc non sunt ad aliquid, uti diximus. Præterea si quid idem, & quale, & ad aliquid sit, in utrisque ipsum generibus collocari, enumerarique haud absurdum erit.] Quibus ultimis verbis expressè inquit Aristoteles, non esse absurdum, neque inconvenire aliquid simul in duobus prædicamentis esse collocandum, diversis animadversionibus: & ut scientiæ hoc usu venire asseverat Aristoteles. Ipsa enim in prædicamento ad aliquid ponitur, pro quanto relativè dicitur, id est, alicujus scientia, putà illius, cui inest. Et in prædicamento qualitatis, quia eadem scientes & quales appellamur. Minimè mirum erit quantitati, & figuræ, & aliis rebus idem contingere aliquo respectu in prædicamento qualitatis, vel quantitatis collocari, & alio in prædicamento substantiæ. Certè de contextu Aristotelico citato insurgit dubium, qua ratione Aristoteli visum sit, scientiam alicujus scientiam dici, & Grammaticam, aut Musicam, aut Physicam, seu quamvis aliarum scientiarum non dici Grammatici Grammaticam, & Musici Musicam, & Physici Physicam relativè & ad aliquid, ut ipsa scientia in genere. Et mihi hucusque nihil satisfacit, sed merè ad placitum ejusdem dictum illud existimarem ego: ideòque aliam ultimam solutionem, quæ per me notata est, ad fatendum identitatem non formalem, sed identicam, inter nonnulla prædicamenta convictus Aristoteles fassus est.

Iterum prosequitur author agere de materia prima.

Adeò multa interjeci, postquam abolere materiam primam à Physicorum opinione molitus sum, ut necessarium existimem, in memoriam legentium revocare rationem illam, qua eam delendam esse credo, hæc erat. Si materia prima pura potentia esse dicitur, vel formæ potentia, vel totius compositi, vel alterius entitatis à forma & toto composito, vel nullius rei componentis ens naturale mera potentia dicenda erit. Et cùm omnibus membris hujus divisionis præter unum discussis, nullum ex his dici puram potentiam ostenderim, inibi inter probandum illud, coactus distinctiones reales quantitatis, & rei quantæ, ac relativorum, & aliorum omnium, quæ à corporea substantia non distant, fictas esse ostendi, superest ergo examini subjicere, quod supererat membrum, putà, an potentia totius compositi materia prima dicatur. Et neque sic dici posse, vel ex hoc probo, quòd vel intelligunt illi ipsam in toto composito nullum esse habere, quam id, quod est totius, vel quid aliud. Sed nihil nisi primum dici poterit, omnia enim alia improbata sunt, & illud minimè etiam verum est, ut ostendam, ergo nihil. Quomodo enim aliquid intelligi potest componere aliud, quod idem

esse

en casi todas las cosas semejantes, pero en ninguna de las particulares. Pues el saber que es una categoría es aquello de lo cual se dice de algo, puesto que el saber se dice de alguna cosa. Pero ninguno de cada uno de los saberes es esto mismo que se dice que es de algo. Como la gramática no se dice gramática de algo, ni la música se dice música de algo, salvo que se diga que están en algo por la acción de producir. Por consiguiente, la gramática se dice el saber de algo, no gramática de algo, y la música el saber de algo, no música de algo, porque no están cada una en algo. Pero nosotros somos considerados tales y cuales en cada una de estas cualidades, puesto que también las poseemos, ya que somos considerados sabedores de algo porque poseemos el conocimiento de cada uno de los saberes. Por esto, cada una de las cualidades estará en estas cosas, y se denominan tales los que las tienen, aunque éstas no están en algo, como hemos dicho. Además, si algo se manifestara al mismo tiempo tal o cual en algo, no sería absurdo que esto se colocara y se enumerara en unas u otras categorías".

Con estas últimas palabras, Aristóteles dice claramente que no es absurdo, ni incongruente, que algo se coloque, a la vez, en dos predicamentos con diversas consideraciones, y, según él afirma, con este uso se presenta en el saber, puesto que se pone la misma cosa en el predicamento, en cuanto se dice de algo relativamente –esto es: el saber de algo, por ejemplo, de aquello en lo que está. Y en el predicamento de la cualidad porque somos sabedores, también se nos denomina tales por la misma. No será extraño que ocurra igualmente con la cantidad, con la forma, y con otras cosas que se colocan por alguna consideración en el predicamento de la cualidad, o en el de la cantidad, y por otra consideración en el predicamento de la substancia.

Ciertamente, surge una duda sobre el citado contexto de Aristóteles. Y es por qué razón creyo él que el saber se dice saber de algo, y la gramática, o la música, o la física, o cuando se trata de otros saberes, no se dice que la gramática lo es de algo relativo a la gramática, la música de lo relativo a la música, y la física de lo relativo a la física, como un mismo saber.

Hasta el momento, a mí no me satisface, sino que puedo considerar que lo ha dicho por mera satisfacción. Y, por ello, Aristóteles, convencido, publicó otra última solución –que ha sido dada a conocer por mí, con el fin de reconocer una identidad no formal, sino idéntica, entre algunos predicamentos.

El autor de esta obra prosigue de nuevo con la explicación acerca de la materia prima.

Después de haberme ocupado con anterioridad en tratar de eliminar la materia prima en la opinión de los físicos, he intercalado muchas otras explicaciones. Considero, pues, necesario volver a recordar a los lectores el sargumento por el que creo debe ser suprimida. Y era el que sigue a continuación.

Si se dice que la materia prima es una potencia pura, o la potencia de la forma, o del todo compuesto, o de otra entidad de la forma y del todo compuesto, se tendrá que afirmar que es la mera potencia de ninguna cosa que componga al ente natural. Y tal como una vez que fueron discutidas todas las partes de esta división, excepto una, demostré que ninguna de éstas se denomina potencia pura, resultó que antes –en el medio de la demostración– me ví obligado a demostrar que los realistas se habían inventado las distinciones de la cantidad y de la cosa extensa, además de las de los relativos y de otras cosas que no difieren de la substancia corpórea. Así pues, falta someter a examen la parte que había quedado sin explicar –es decir, si la potencia del todo compuesto se denomina materia prima.

Y demuestro que no se puede denominar así porque ellos –los realistas– o entienden que la materia prima no tiene ninguna existencia en el todo compuesto, como lo que es del todo, o deducen alguna otra cosa, aunque no podrá decirse nada diferente excepto lo primero –ya que todas las demás han sido desaprobadas y lo otro tampoco es verdad. Y lo demostraré. Por consiguiente, nada será verdadero.

Y es que, ¿cómo puede entenderse que algo componga otra cosa, cuando

esse cum re composita habet: nisi illam rem compositam esse idem numero cum re componente intelligat, & sic partem componentem esse idem toti composito fatebuntur. Et formam non minùs quàm materiam idem esse toti dicent, quod implicat. Nisi exprimere velint materiam nullum esse per se subsistens habere, quòd tantum compositum subsistat, & solùm per se esse posit, & nulla partium per se esse valeat: in quo sensu si materia esse concederetur, possibilia dicent. Et non plus de materia quàm de forma præter rationalem hoc dicendum existimare debent. Fingere enim materiam ex se nullum esse habere, sed suum esse à forma illi conferri, & ex utriusque unicum ens resultare, à captu hominum, qui rectè sapiunt, alienissimum judicatur. Primò, quòd si forma dat esse materiæ, vel suum esse datura erat, vel aliud. Si suum esse, jam duæ entitates idem essent, non dico aliquod unum componerent, quia hoc omnibus partibus convenit, sed idem numero essent. Si enim meum esse dare alicui dicerem, quanquam videam id propriè dici non posse, non alitèr tolerari existimo, quàm si ego in pluribus locis per Dei potentiam simul essem: ergo si mea forma dans esse materiæ in relato sensu proferretur, materia esse forma diceretur, quia suum esse reciperet, quod implicat, ut etiam concipi non potest reputare aliquam entitatem creatam non habere esse. Benè enim sequitur, creata est, ergo est, quod si habet, ergo à forma non suscipit illud. Solvere enim, dicendo non sequi nisi est per essentiam, vel existentiam, & quòd materiæ essentia sit, & ejusdem existentia minimè, retrò id improbavimus, ostendentes tales distinctiones reales in rebus non inveniri. Si illud, putà materiam proprium esse habere, concedunt, eadem quæ nos de elementis fatemur, sine fictione rerum, quæ non sentiuntur, ab adversis proferuntur.

Alia ratione improbatur esse materiæ primæ.

Ac alio medio ostenditur, vanissima fingere, qui (ut retuli) inquiunt, materiam à forma suscipere esse. Quia forma præter animam rationalem passim corruptibilis est, manente materia perpetua, ergo ab illa variabili, ipsa invariabilis in essendo, pendere non posset: quod si à forma susciperet esse, statim ut servatrix forma corrumperetur, & materia corrumpenda esset. Potiùs ergo, qui materiam fingunt, eam tribuere esse formæ dicere debebant, quàm è contra, cum Aristoteles ipse 3. Metaphysic. text. comment. 12. proferat: [Si nullum æternum esset, generatio esse non posset.] Et nono Metaphysic. text. comment. 17. [Corruptibilibus multò priora esse æterna.] Transmutationis enim principium potiùs futurum est, quod æternum fuerit, quàm corruptibile, quin necessarium est perpetuarum transmutationum æternum principium esse, aliàs non esset, qui corrupta restitueret.

Improbatur alia solutio, quæ nostræ rationi improbanti fictioni primæ materiæ exhiberi posset.

Fortasis opinaberis materiam primò dare esse formæ, cum à potentia ejusdem eliciatur, ac postea ex ea, & forma educta, resultare totum essentiale, quod non minùs delirium est. Primo. Quia, vel dare materiam esse formæ intelligitur aliquam portionem materiæ intrare compositionem formæ, & hoc esse non posset: quia sola forma talis posset sine materia subsistere, cùm ibi esset illa materia, quæ intravit formæ compositionem, & forma ipsa: ergo composita forma illa, ex materia, & ex seipsa ens actu efficeret. Ac aliud impossibile quoque eli-

tiene la misma existencia junto con la cosa compuesta, a no ser que se deduzca que la cosa compuesta es lo mismo en número con la cosa componente –teniendo que manifestar que esta última es lo mismo que todo el compuesto? Seguramente dirán que la forma, no menos que la materia, es igual al todo porque la implica. A no ser que deseen afirmar que la materia no tiene ningún ser subsistiendo por sí misma, ya que sólo subsiste el compuesto –existiendo solamente por sí mismo– y que ninguna de las partes puede existir por sí misma. Y, con este sentido, afirmarán que se podría admitir la materia, considerando que, fuera de toda reflexión, lo dicho es propio tanto de la materia como de la forma. Pues, suponer que la materia no tiene ninguna existencia por sí, sino que le es otorgada por la forma, y que de ambas resultaría un único ente, debe ser juzgado como muy ajeno a la capacidad intelectual de los hombres muy ilustrados.

Primero, porque si la forma da el ser a la materia, o le daría su ser, o bien otro. Si le da su ser, resultará que, entonces, la misma cosa será dos entidades –y no digo que compongan un sólo algo, ya que esto se ajusta a todas las partes, sino que serán lo mismo en número. Porque si yo digo que doy mi ser a alguien, aunque sé que esto no puedo decirlo con propiedad, considero que no puede ser aceptado de ninguna manera, salvo que, por el poder de Dios, yo esté en varios lugares al mismo tiempo. Por lo tanto, si, en este sentido, se dijera que mi forma da el ser a la materia, se estaría afirmando que la materia es la forma –porque recibiría su ser, ya que lo implica–, incluso cuando todos sabemos que no puede concebirse el pensar que alguna entidad creada no tenga ser. Así pues, se deduce correctamente: ha sido creada, luego existe. Porque, de tenerlo, no lo recibe de la forma. Pero nuestros oponentes lo resolvieron diciendo que no se deduce si no es por la esencia o la existencia. Y puesto que ya hemos rechazado antes que la existencia es propia de la materia, sino que es la esencia lo propio de la materia, ya demostramos que tales distinciones realistas no se encuentran en las cosas. Y es que, sin la suposición de las cosas que no se perciben, los que se nos oponen dicen que la materia tiene ser propio, admitiendo lo mismo que nosotros afirmamos sobre los elementos.

Se rechaza, con otro argumento, que exista la materia prima.

De otra manera, se demuestra que hacen suposiciones inútiles los que dicen que la materia recibe su ser de la forma. Y es que la forma, excepto el alma racional, es corruptible, mientras que la materia subsiste perpetuamente. Por lo tanto, aquella no podría estar pendiente de lo variable y ésta de lo invariable "in essendo", ya que, si recibiera el ser de la forma, tan pronto como la forma conservadora se alterase, también se alteraría la materia. En consecuencia, los que suponen la materia deberían afirmar, más bien, que ésta atribuye el ser a la forma, y no al revés, como dijo Aristóteles en el libro tercero De Metaphysica, texto comentado 12, "si ninguna cosa fuera eterna, no podría existir la generación", y en el libro noveno de la misma obra, texto comentado 17, "las eternas son preferibles a las corruptibles". Así pues, el principio de la transmutación será mejor –porque es eterno– que lo corruptible. Y es que resulta necesario que el principio de las transmutaciones perpétuas sea eterno, ya que de otro modo no existiría quien restituyese lo corrupto.

Se rechaza otra solución que podría presentarse ante nuestro argumento –que desaprueba la ficción de la materia prima.

Quizás opinarán que, primeramente, la materia da el ser a la forma, puesto que se extrae de su potencia, y que, después de ésta y de la forma, el resultado sería un todo esencial, cosa que no es menos insensata.

Primero, porque se entiende que al dar la materia el ser a la forma, alguna porción de aquella entra en la composición de ésta. Y esto no podría ser, ya que tal forma sola no podría subsistir sin la materia –puesto que allí estarían la materia que entró en la composición de la forma y la propia forma. Por consiguiente, la forma compuesta de materia y de sí misma, daría como resultado un ente en acto. Se seguiría, además otro imposible:

eliceretur, quòd quodlibet corpus naturale ex forma, & duplici materia constaret: altera, ex qua ut ex potentia cujus educitur forma: alia, portio illa, quæ intrasset compositionem formæ. Aut creditur cùm forma elici dicitur de potentia materiæ: quòd materia ipsa formam generet, ut calor calorem, & neque hoc esse potest. Primò, quòd impossibile est perfectius ab imperfectiori gigni. Secundò, quòd omnino contrarium hoc Aristoteli ipsi est, qui potiùs è contra accidere existimat. Tandem fieri non potest, ut intelligatur materia non habens esse. Quia si simpliciter non ens esset, non intraret compositionem entis, aut Chimæra, & Antichristus etiam intrassent entis compositionem. Vel si in alio sensu, in nullo, quàm quòd ipsa non possit naturaliter reperiri sejuncta à forma, & unum per se constituens. Sed quòd ipsa sit, & forma etiam sit, & neutra earum sine altera esse naturaliter possit, in formis, quæ educi dicuntur de potentia materiæ: quod si daretur, jam in hoc sensu non peculiarius diceretur materia esse potentia formæ, quam forma materiæ, neque forma dare esse materiæ, quàm materia formæ. Ac cum sic singendo entia subsistentia corporea se habere, duo de prædicamento substantiæ, putà, materia, & forma, in quantumvis simplicissima elementari substantia conjungerentur, quæ compositio nullo sensu percipi valet, neque ulla intellectus ratione eam esse asseverare compellamur, ut in antecedentibus ostendimus, superest acu rem attingere, qui ea figmenta abstulit, quæ nullæ rationi innituntur.

Veroque similius dixerit, qui principia corporeæ substantiæ mistæ esse elementa quatuor testaretur, ac illorum quodlibet corrumpi omnino posse existimasset, corruptoque succedere elementum ejusdem speciei cum corrumpente, ut retrò diximus, fateretur, hac enim assertione non fingitur entitas, quæ nec seipsam ostendit, neque ullum sui ipsius effectum sentimus, ut cùm materia prima ficta machinatur.

Porrò capere nequeo, quæ à summis Theologis referuntur. Ipsi enim fatentur, elementa minimè mistorum compositionem ingredi, sed hominem tantum ex prima materia, & anima rationali, ut partibus essentialibus (qui unicam tantum esse credunt in homine animam) constitui: quod impossibile patulum, secundum meam sententiam, est. Si enim materia ex eorundem assertis nullum aliud esse habet, quam à forma, quam recipit: cum tantum animam intellectivam indivisibilem, non quantam, suscipiat humana materia, ut ii autumant, undè homini quantitas, loci occupatio, corpus, & aliæ corporum passiones originantur? Nempè ab animæ intelligibilis, incorporeæque naturæ id materiæ communicari impossibile videtur. Vero enim similius esset, eam materiæ, quam informasset, collaturam spiritalitatem, si capax esset, quàm corporeitatem. Si materiam primam corpus esse dixerint, & minimè ab intellectrice anima illud suscipere testati fuerint, quin materiam corpoream esse causam, quòd homo sit corpus, statim quæro, cum sub genere corporum materia prima contineatur, quale esse est illud, quod ab anima rationali ipsa recipit? Nam si corporeum reciperet id, quod habeat. Si aliud, duo, esse, essent in quavis humana materia: primum corporeum, sibi nativum, & aliud incorporeum, ab anima collatum: quæ quantam impossibilitatem includant, nullus est,

qui

que cualquier cuerpo natural constaría de forma y de (una) doble materia: una, de la que –como de su opotencia– se educe la forma; y otra, que –como parte– entraría en la composición de la forma. O se cree, como cuando se dice que la forma se saca de la potencia de la materia, que la misma materia genera la forma, como el calor al calor –pero tampoco esto es posible. Primero, porque no es posible que lo más perfecto se origine a partir de lo imperfecto. Segundo, porque esto sería absolutamente contrario al mismo Aristóteles, que más bien piensa lo contrario. Finalmente, no puede acontecer que se entienda la materia sin ser. Porque si fuese simplemente un no ser, no entraría en la composición del ente, de lo contrario, la quimera o en Anticristo entrarían en la composición del ente. O, en otro sentido, como si la materia no pudiese encontrarse separada de la forma, constituyendo un uno "per se".

Pero, cualquiera que sea esta materia, y la forma, ninguna de las dos puede existir naturalmente sin la otra en las formas que dicen educirse de la potencia de la materia. Lo que de darse, en este sentido, ya no se diría más propiamente que la materia es potencia de la forma, que que la forma lo es de la materia; ni que la forma da el ser a la materia, más bien que la materia a la forma. Fingiendo de esta manera, los entes subsistentes corpóreos se mostraría teniendo como dos predicamentos de la sustancia, a saber: en cualquier simplicísima elemental sustancia se unirían la materia y la forma, cuya composición no podría percibirse por ningún sentido –ni estaríamos forzados a afirmar por ninguna razón del entendimiento, como demostramos en lo que antecede. Basta examinar cuidadosamente la cuestión, que lleva consigo esas ficciones, y que se apoyan en razones nulas.

Algo semejante ocurriría al que afirmase que los principios de la sustancia corpópea son mezclas de los cuatro elementos y que juzgase que cualquiera de ellos puede corromperse absolutamente, y confesase que a lo corrompido suceden elementos de la misma especie que lo que se corrompe –como dijimos anteriormente. Con esta afirmación no se finge una entidad, ni se muestra a si misma, ni sentimos algún efecto suyo –como cuando se traman mentiras con la materia prima.

Finalmente no puedo aceptar lo que refieren los sumos teólogos, pues éstos reconocen que los elementos entran unicamente en la composición de los mixtos, pero que tan sólo el hombre está constituido de materia prima y alma racional, como de partes esenciales –y creen que en el hombre hay una sola alma, lo que es manifiestamente imposible, según mi opinión. Así pues, la materia no puede tener ningún otro ser que el de la forma, que recibe, y –puesto que, tal como ellos afirmam, sólo la materia humana recibe el alma intelectiva indivisible, no extensa– ¿de donde se origina lo extenso en el hombre, la ocupación de lugar, el cuerpo y las otras pasiones del cuerpo?

En efecto, parece imposible que se comunique este algo de materia con el alma, inteligible, que es de naturaleza incorpórea. Sería más verosímil que ésta le diese a la materia que informa la espiritualidad –si fuese capaz–, que la corporalidad. Si dijesen que la materia prima es el cuerpo, y hubiesen afirmado que en grado mínimo lo recibían del alma intelectiva –sin que la materia corpórea fuese causa, de la que se hace el cuerpo del hombre–, inmediatamente pregunto: puesto que la materia prima se contiene bajo el género de los cuerpos ¿qué clase de ser es el que recibe de la misma alma racional? Pues si recibe lo corpóreo, ya lo tiene; si otra cosa, habría dos seres en cualquier materia humana. El primero, corpóreo, por naturaleza; y el otro, incorpóreo, aportado por el alma.

qui non videat. Suſpicor ego ſummos Theologos tot divinis rebus intentos, ac adeò deditos ſaluti humanarum animarum, contempſiſſe non rarò naturalia ad unguem rimari, indeque nonnumquam lapſos fuiſſe.

Ratio quoque illa, qua ſanctus Doctor, & quidam acris ingenii ejuſdem expoſitor probare credit, ex modo productionis ſequi ab infinita tantùm virtute gigni poſſe ſubſtantiam citra ullius materiæ ex qua ſuppoſitionem (ſalva tantorum virorum authoritate) exigui momenti eſt.

Ratio Doctoris ſancti, qua opinatur probare non niſi agens infinitæ virtutis poſſe generare formam non ſuppoſita materia.

Ac illa hæc erat. Perfectio facultatis productricis non ſolùm penſiculatur ex perfectione effectus geniti, ſed ex modo producendi, putà, quòd citius alio, aut faciliori modo producat, ergo quantò agens educit formam de potentia, magis ab actu remota, tantò majoris virtutis erit: & iterum ſi educit illa de nulla potentia, erit virtutis infinitæ. Exemplum ponit, ſi ignis educat ignem de potentia materiæ ſtupæ, quæ eſt ligata ſub contraria forma, & diſpoſitionibus, arguit aliquam virtutem: ſed ſi eduxerit illam de potentia materiæ ferri, quæ ſub diſpoſitionibus remotioribus ab igne magis ligatur materiæ, majorem teſtatur, ideoque parvus ignis non inflammaret ferrum: ergo producere ignem, nulla præſuppoſita materia, arguet infinitam virtutem.

Solvitur ſuperior ratio.

Porrò oſtenditur in multis deficere relatam rationem ab optima collectione. Nam prima conſequentia etſi bona ſit in aliquo ſenſu ſumpto conſequente, ſecunda in eodem ſenſu bona erit. Sed minimè probat quod magiſter intendit. Et ſi conſequens primæ alium ſenſum fecerit, prima conſequentia neque ſecunda ullius valoris erit. Quippè ſi conſequens primum hoc ſignificet, ergo quantò agens educit formam in eodem tempore cum alio in ſubjecto magis reſiſtente, majoris virtutis erit, verum conſequens eſt, & bona illatio, ac ex illo ſequitur, illud agens infinitæ virtutis futurum, quod in inſtanti in paſſum reſiſtens produxerit ſuum effectum. At ſi conſequens illud primum, quòd quantò magis reſiſtit paſſum, tantò potentia materiæ eſt magis ab actu remota, hoc dicat, quòd quantò magis reſiſtit paſſum, tantò minor entitas, vel perfectio, vel potentia materiæ erit, quæ eſt collatura, aut adjutura aliquid ad productionem formæ, falſum erit. Quia neque confert materia illa prima ficta quicquam ad formæ productionem, ſi enim conferret, ubi plus de materia eſſet, ibi citius forma inducenda erat, indeque eliceretur, in ferrum inducendam priùs formam ignis, quàm in ſtupam, quòd major multitudo materiæ ſit in ferro quàm in ſtupa. Si enim materiæ defectus, & abeſſe illam, eſſet cauſa, ut niſi ab agente infinitæ facultatis forma non induceretur, adeſſe materiam erit cauſa ut facilius inducatur, & quòd eo facilius, quatenus plus materiæ etiam fuerit. Neque ullo modo materia adjuvat agens inducens ex Ariſtotelis confeſsis, neque ſequitur illam proportionem potentia materiæ, quòd ubi major reſiſtentia, ibi minùs de potentia materiæ ſit. Nam non major, nec minor potentia materiæ eſſe in uno ente, quàm in alio legitur apud Ariſtotelem, & Platonem inventores ejuſdem, neque apud alium Authorem gravem. Quo enim modo ipſa materia, quæ nullius activitatis fingitur, cùm tantum ſit purè paſsiva, ut ab adverſis confitetur, conferre aliquid agenti poterit? Etiam conſe-

¿Y quién no se daría cuenta de que esto también sería un imposible. Yo sospecho que los grandes teólogos, tan atentos a los asuntos divinos y tan dedicados a la salvación de las almas humanas, han menospreciado muchas veces el examinar con todo cuidado las cosas de la naturaleza, y, de ahí, que, en ocasiones, se han equivocado.

También, el razonamiento con el que el Santo Doctor –al igual que cierto comentarista de éste, dotado de agudo talento– creyó probar que, sin suponer materia alguna, por este modo de producción se deduce que sólo por una facultad infinita se puede producir la substancia, es de poca importancia (y quiero dejar a salvo la autoridad de tan grandes hombres).

Razonamiento del Santo Doctor con el que cree demostrar que nadie, a no ser un agente de infinita facultad, puede generar la forma sin que se suponga la materia.

El argumento era el siguiente. La perfección de la facultad productora no sólo es considerada por la perfección del efecto creado, sino también por el modo de producir –esto es: porque produce con otro modo más rápido o más fácil. Luego, mientras el agente extraiga la forma de un poder más distante de la acción, tanto mayor será su mérito. Y si no la extrae de ningún poder, su mérito será infinito. Pone un ejemplo. Si el fuego produce fuego del poder de la materia de la estopa –que está ligada a una forma y a unas disposiciones contrarias–, pone de manifiesto alguna facultad, pero si lo obtuviera de la potencia de la materia del hierro –la cual está más ligada a disposiciones más distantes del fuego–, pondría de manifiesto una facultad mayor. Y, por ello, un fuego pequeño no inflamaría al hierro. Por lo tanto, sin presuponerse ninguna materia, el producir fuego pondrá de manifiesto una facultad infinita.

Se **resuelve** el **argumento anterior.**

Sin embargo, se demuestra que el referido razonamiento carece en muchos de sus puntos de una óptima argumentación. Pues, aunque la primera consecuencia pueda darse como aceptable –al dar por supuesto el consecuente en algún sentido– y la segunda, también en la misma significación, sea correcta, no prueba lo que el maestro se propone. Y si lo que se deduce de la primera suscita un sentido diferente, ni ésta, ni la segunda consecuencia, tendrán ningún valor. Y si el primer consecuente significa: "luego, mientras el agente extraiga la forma en el mismo tiempo que otro en un sujeto más resistente, tendrá mayor mérito", lo deducido será verdad, y aprobada la deducción, infiriéndose, de ello, que aquel agente será de un mérito (poder) infinito, porque ha producido su efecto en un instante y al cambio que se resiste.

Por otra parte, si la deducción primera, "porque cuanto más se mantiene firme al cambio, tanto más alejado está de la acción el poder de la materia", afirmara lo siguiente: "porque cuanto más se resiste al cambio, tanto menor será la entidad, o la perfección, o el poder de la materia, la cual estaría ligada o unida a algo para producir la forma", sería falso, puesto que la supuesta materia prima no aportaría nada para la producción de la forma. Y si lo aportara donde hubiera más materia, allí se tendría que inducir la forma más rápidamente. Y, de ahí, se deduciría que en el hierro se tendría que inducir la forma del fuego antes que en la estopa, ya que hay mayor cantidad de materia en aquél que en ésta, y, además, porque si la carencia o ausencia de materia fuese la causa de que no se indujera la forma, a no ser por un agente de infinita facultad (poder), el estar presente la materia sería la causa de que se induzca ésta. Incluso, cuanto más cantidad de materia, mayor facilidad.

Y, de acuerdo con las manifestaciones de Aristóteles, la materia no ayuda de ninguna manera al agente inductor, ni se produce la proporción de la potencia de la materia, "porque donde hay mayor resistencia, hay menor potencia de la materia". En efecto, ni en Aristóteles, ni en Platón, ni en ningún otro autor solvente, la potencia de la materia "en mente" no es mayor ni menor que en otro. Y, ¿de qué modo la materia a la que no se le supone actividad alguna –puesto que es sólo meramente pasiva, como aceptarán nuestros oponentes– podrá conferir algo a un agente? Tampoco el consecuente

quens illud nequaquam ſequitur ex antecedente, quia agens in materiam, quæ plus reſiſtit, non magis educit de potentia ejus, quam in ea, quæ minus. Et jam quòd ita eſſet, quod verum non eſt, ut ex dictis, & dicendis conſtat, & patebit, potiùs inſerendum eſſet, illud agens ſuturum infinitæ activitatis, quod in materiam infinitè rebellem formam induxerit, quam quod in eam, quæ finita reſiſtentia dotatur, quod non negamus. Sed quid ad rem?

Quæ formæ dicātur eductæ de potentia materiæ hic oſtenditur.

Cùm toties de eductione formæ ex potentia materiæ loquutus fuerim, compellor nonnulla de hoc negotio tractata diſcutere, paucioribuſque verbis quam poſsim veritatem rei exprimere. Neminem enim hucuſque legi, qui ſcopum attigerit. Et ne tot ſententias referam, quot à diverſis Doctoribus ſcribuntur(hoc enim facilè intelligitur veritas nedum aſſequuta) tantùm recentioris, ac doctioris magiſtri ſententiam proponam, quam improbabo, ac dein noſtram omnibus notam faciam. Inquit ergo ille inſignis vir poſt improbatas à ſe omnes formarum inchoationes, ſcrutandam eſſe rem hanc ex nominis ſignificatione, quæ magnam habet energiam ad explicandam naturam entis. Igitur cùm educi idem ſit, quod extra duci, ideſt, indè extrahi ubi priùs erat, educi aliquid de potentia materiæ, eſt actu id fieri, quod priùs in potentia materiæ erat. Doctoremque ſanctum Authorem hujus expoſitionis citat.Et dein dicit, quia omnes formæ tàm ſubſtantiales, quàm accidentales generabilium, & corruptibilium, præter animam rationalem, antequam actu ſint, præerant in potentia materiæ, vel ſubjecti, ubi recipiuntur, fit, ut quando producuntur, educantur de potentia materiæ. Sed quia anima rationalis non præfuit in potentia materiæ, non educitur de potentia materiæ. At verò declarare reſtat, quid eſt formam præeſſe in potentia materiæ, hinc enim res iſta pendet. Reſpondetur ab eodem, quòd formam eſſe in potentia materiæ, nihil aliud eſt, quàm dependere in fieri, & eſſe à materia in genere cauſæ receptivæ, & paſsivæ. Quod per cauſas efficientes explicari poſſe autumat idem author, ducens modum eſſendi, in, ut in cauſa, ex Ariſtotele 4. Phyſicorum, quo modo dicimus mundum eſſe in Deo. Et alia hujus generis exempla ponit. Ac poſt quaſi reſolutoriè inquit eodem fermè modo aliquid eſſe in potentia materiæ, nihil aliud eſſe, quàm dependere à materia in fieri, & eſſe, non quidem in genere cauſæ efficientis, ſed in genere cauſæ materialis, quod eſt genus cauſandi paſſivè. Et quia omnes formæ præter animal rationalem fiunt, & ſunt dependentèr à materia, optimè dicuntur eſſe in potentia materiæ, atque adeò inde educi. Sed quæreret quiſpiam, cùm anima rationalis producatur poſitis diſpoſitionibus in materia, & non aliter, veluti producitur forma equi, undè arguitur non dependere à materia? Reſpondet ipſe, quòd quicquid Ariſtoteles de hoc ſenſerit, lumen fidei id nobis revelavit. Credimus enim animam per ſe ſubſiſtere,quod eſt dicere, ſuapte natura in ſuo eſſe non dependere à corpore. Enim vero non eſt dicendum, animam eſſe perpetuam eo ſolum, quòd à Deo conſervatur, ſicuti poſſet formam equi perpetuò conſervare, eſſet enim hoc rerum negare naturas. Si enim equum, aut ejus formam perpetuò Deus conſervaret, miraculum eſſet, & ſupra naturam rerum. Quòd autem anima rationalis duret

ſine

se deduce del antecedente, ya que lo que actúa en la materia que se resiste más, no induce más la forma por su potencia que en la que se resiste menos. Y es que si fuera así, cosa que no es verdad –como consta por lo dicho y por lo que se dirá–, quedaría patente que el agente sería de una infinita actividad –porque induciría en la materia una forma infinitamente más bella que en la que está dotada de una resistencia finita, cuestión que no negamos. Pero, ¿para qué?

[XIII.– DIFERENCIA DE FORMAS EDUCIDAS DE LA POTENCIA DE LA MATERIA].

Se explica qué forma se dice que se ha educido de la potencia de la materia.

Puesto que he hablado tantas veces de la edución de la forma de la potencia de la materia, me veo obligado a aclarar algunas cosas ya tratadas sobre este asunto y a explicar, lo más brevemente que pueda, la verdad del mismo.

Hasta hoy, no he leído opinión alguna que haya logrado esta meta. Y para no referirme a tantas citas escritas por diversos maestros (precisamente por ello se comprende fácilmente que aún no se alcanzó la verdad), voy a presentar únicamente la opinión del más reciente y docto, refutándola y exponiendo, a continuación, a todos los lectores la mía.

Dice el insigne varón, después de haber desaprobado los principios de las formas, que se ha de examinar atentamente el asunto por la significación del nombre, ya que tiene una gran fuerza expresiva para explicar la naturaleza del ente. Por consiguiente, puesto que "el ser extraído" es lo mismo que "ser sacado fuera" –esto es: se extrae del lugar donde antes estaba–, el sacarse algo de la potencia de la materia es un acto de producir lo que anteriormente estaba en la mencionada potencia de la materia. Y cita al Santo Doctor como el autor de esta explicación. Más tarde sigue diciendo: "ya que todas las formas –tanto substanciales como accidentales de las cosas generables y corruptibles–, excepto el alma racional, antes de estar en acto estaban en la potencia de la materia, o bien del sujeto, donde han sido recibidas –es decir, cuando fueron producidas y sacadas de la potencia de la materia. Sin embargo, como el alma racional no estuvo con anterioridad en la potencia de la materia, no es extraída por esta última".

Pero está claro que falta por decir qué es el estar presente la forma en la potencia de la materia, ya que de esto va a depender la cuestión. El autor citado afirma que el estar la forma en la potencia de la materia no es otra cosa que estar pendiente de ser hecha y existir de la materia en una especie de causa receptiva y pasiva. Afirma, a continuación, que todo ello se podría explicar por causas eficientes, considerando el modo de existir "en" como una causa –según lo dicho por Aristóteles en el libro cuarto de De Physicorum–, del mismo modo como el que decimos que el mundo existe en Dios. Expone otros ejemplos de este género y, después, casi de manera resolutoria, que, con aproximadamente el mismo modo, algo está en la potencia de la materia –que no es otra cosa que depender de la materia en hacerse y estar– y que, ciertamente, no es un género de causa eficiente, sino uno de causa material –que es el género de causar pasivamente. Y, puesto que todas las formas, excepto la del animal racional, se producen y están dependientes de la materia, se afirma que están en la potencia de ésta y, por ello, es extraída de allí.

No obstante, cualquiera podría preguntar: ya que, una vez establecidas más disposiciones en la materia –y no de otra manera–, el alma racional se produce como lo hace la forma del caballo, ¿de dónde proviene la afirmación de que no depende de la materia? El mencionado autor responde que, aunque Aristóteles ya percibió algo sobre ello, es la luz de la fe la que nos lo ha revelado. Creemos, pues, que el alma subsiste por si misma –es decir, que, por su propia naturaleza, no depende del cuerpo en su existencia.

Sin embargo, no se debe afirmar que el alma existe perpetuamente sólo porque Dios la conserva –como podría conservar eternamente la forma del caballo–, ya que sería negar los caracteres de la naturaleza de las cosas, puesto que si Dios conservara perpetuamente al caballo, o a su forma, sería un milagro y más allá de la aludida naturaleza de las cosas. Pero el hecho de que el alma racional permanezca sin

sine corpore, sua natura est, velut est natura angeli, eo quòd est immortalis. Sed formæ aliæ universæ cum sine miraculo esse non possint nisi in corpore, sit, ut naturalitèr dependeant à materia. Et cum eodem modo se habeat res ad produci sicut ad esse, fit, ut formæ aliæ dependeant in fieri à materia. Anima verò rationalis minimè. Et hoc est formas alias ante earum productionem præesse in potentia materiæ, rationalem verò non. Et inde sequitur, quòd aliæ producuntur à materia dependentèr. Quod est dicere, materia suo modo concurrente ad esse formæ. Anima verò rationalis producitur non concurrente materia ad ejus productionem. Hæc omnia præfatus magister.

Relata omnia duobus tandem includuntur decretis. Alterum est, quòd aliquid esse in potentia materiæ, quod idem est cum educi de potentia illius, nihil aliud sit, quàm dependere à materia in fieri, & esse, non in genere causæ efficientis, sed in genere causæ materialis, quod est genus causandi pasivè. Aliud est, animam rationalem non ob id dici non dependere à materia, quia perpetua sit, quia etiam equi anima perpetua fieri à Deo posset, & non ob id diceretur non dependens à materia, cùm naturalitèr in corpore conservanda esset, sed quòd animæ rationali accidat sine miraculo absque corpore conservari, ideò dicitur non educta de potentia materiæ. Et sicut se habent res in modo essendi, ita in modo propriæ productionis.

Improbatur opinio cujusdam doctissimi viri de eductione formarum de potentia materiæ.

Quorum primum nulla alia impugnatione indiget, quam quæ verba relata includunt. Certè, meo judicio, contradictio manifesta non tantum latet, sed, & patet in verbis illis: [Quod est genus causandi pasivè.] Implicat enim idem respectu ejusdem dici agens & passum. Etsi enim verè dicamus activitatem ignis agere in aquam resistentem, & eundem ignem repati ab aqua frigefaciente, non actione repatiens dicitur, sed resistentia talis appellatur. Sed hic actionis & repasionis modus ignis quam maximè alienus est à materia prima, quòd ipsa cum patitur, non re agat, quòd nullius activitatis sit, ex adversorum concesis. Ideòque patientiam in quantum talem, activitatem esse dicere adversus compellitur, quod est patula contradictio, ut prædiximus. Et quamquam hoc suffecisset ad repellendum citatum decretum, ut veritas plus elucescat, aliis rationibus improbetur sententia præfata.

Alia ratio [illegible]borans præcedentem.

Alia secunda contradictio in prædictis verbis includitur, ergo placitum illud falsum est. Antecedens probo. Materia prima esse recipit à forma, ut adversus testatur, ergo formæ, quæ gignitur, ex qua educitur ipsa, nullum esse tribuere poterit. Consequentia est sat nota. Nisi negantes illam, contradictioni assentiri velint. Simile enim est confiteri formam ullo modo seu activè, sive pasivè educi de potentia materiæ, si materia suum esse ab eadem forma recipit, sicut dicere, à lumine medii pendente à Sole inesse & conservari, Solem ipsum educi velut à potentia, quod implicaret. Quippè nihil prodest, quod à relato doctore in citata quæstione dicitur, puta: [Quocirca materia sustinet quidem, conservatque formam, at non propriè dando illi esse, sed tamquam potentia ad esse per formam.] Hoc enim est contradictionem contradictione solvere. Adeò enim hoc contradictionem includit, ut reliquum. Quo enim modo concipi po-

el cuerpo, lo es por su naturaleza, como lo es la del ángel, porque es inmortal. Por otra parte, todas las demás formas, ya que no podrían estar, salvo por un milagro, más que en un cuerpo, sucede que naturalmente dependen de la materia. Y como del mismo modo se manifiesta la cosa al producirse, ocurre que las demás formas dependen de la materia en el hacerse. Aunque el alma racional no. Y esto es el estar en la potencia de la materia las otras formas antes de su creación. Sin embargo, no la forma racional. Y, de ahí, se deduce que las otras se producen dependiendo de la materia. Es decir, que ésta concurre con su modo en el ser de la forma. Pero el alma se produce sin concurrir la materia en su producción.

Todo esto dijo el maestro.

Una vez explicado, se incluyen, para finalizar, dos principios.

El primero: que algo existe en la potencia de la materia, y lo que se extrae de la potencia de ella no es otra cosa que depender de la materia para llegar a ser y existir, no como una causa eficiente, sino material –que es el modo de causar pasivamente.

El segundo: que el alma racional se dice que no depende de la materia, no porque sea eterna –puesto que también Dios podría hacer eterna el alma del caballo, y no por eso se diría que no depende de la materia, ya que, naturalmente, tendría que ser conservada en un cuerpo–, sino porque acaece que el alma racional se conserva sin el cuerpo fuera de todo milagro, y afirmándose, por esto, que no ha sido extraída de la potencia de la materia. Y así como se manifiestan las cosas en el modo "essendi", también lo hacen en el modo de la propia producción.

Se refuta la opinión de un doctísimo varón acerca de la edución de las formas de la potencia de la materia.

Y, en primer lugar, no precisa ninguna otra impugnación que la que incluyen las palabras que se van a referir a continuación. Porque, en mi opinión, sin duda, la contradicción no sólo no se oculta, sino que se evidencia en: "y éste es el modo de producir (causar) pasivamente". Implica, pues, que se afirma que el mismo agente también está pasivo respecto al mismo. Y es que, aunque digamos realmente que el fuego realiza una actividad en el agua resistente, y que el mismo fuego sufre el agua que enfría, no se dice que sufre por acción, sino que a esto se le denomina resistencia. Pero este modo de acción –o pasividad del fuego– es, sobre todo, ajeno a la materia prima –porque, y también es opinión de los que se nos oponen, la materia prima, cuando padece, no produce en la cosa lo que no es de ninguna actividad. Y, por esto, a la pasividad, en cuanto a tal, nuestro adversario está obligado a afirmar que es la actividad –lo que, como ya hemos dicho, es una contradicción evidente.

Aunque con lo que expongo es suficiente para refutar el citado principio, para que la verdad sea más evidente, lo rechazaré con otros argumentos.

Otro argumento corrobora el precedente.

En las palabras mencionadas anteriormente se incluye una segunda contradicción. Por lo tanto, aún más, el principio es falso. Paso a demostrar lo que antecede.

La materia prima recibe el ser de la forma, en opinión de nuestros oponentes. Luego, nadie podrá atribuir el ser a la forma, que se crea, de la que es extraída ella misma. La consecuencia es bastante evidente. Y, de negarla, tendrían que estar de acuerdo con la contradicción. Es lo mismo, pues, el afirmar que la forma no es sacada de la potencia de la materia con ningún modo activo o pasivo, si la materia recibe su ser de la propia forma, como decir que la luz está presente y se conserva porque depende del sol –lo que implicaría que éste es sacado como de una potencia. Más aún, no es de ninguna utilidad lo que dice el ya mencionado maestro en la citada cuestión: "por esta razón, sin duda, la materia sostiene (mantiene) y conserva la forma, pero no propiamente dándole el ser, sino como una potencia para existir (ser) por medio de la forma". Esto es, pues, resolver una contradicción con otra del mismo estilo. Y es que, en efecto, lo anterior es tan contradictorio como el resto. Porque, ¿cómo se puede concebir

potest, id, quod recipit esse ab ullo, conservare illud: cùm recipiens esse, posteriùs necessariò futurum est, conferente illud, etsi non tempore, saltim natura? Ergo in illa prioritate naturæ minimè sustinens neque conservans formam materia dicenda est potiùs, quàm lumen medii conservator Solis dici poterit, etsi simul tempore cum Sole genitum sit, & exinde neque formæ materia conservatrix dici poterit.

Annotatio quædam in malam interpretationem dictionis, materia.

Sed quòd in proposito Aristoteles citatur à relato domino magistro in primo de Generatione, text. commenti 83. ut qui fateatur materiam non misceri formæ, sed effici ut sit in actu per formam, placet obiter exprimere errorem expositionis sententiæ citatæ. Contextus ille primi de Generatione, text. comment. 83. Boëtio interprete hic erat: [At verò neque materiam igni misceri dicimus: neque misceri cum exardet, neque ipsam ipsius particulis, neque igni, sed ignem quidem generari, hanc autem corrumpi.] Ubi nequaquam recordatur Aristoteles primæ materiæ, cùm tantùm de materia lignea illic loquatur, dicens materiam ardentem, quæ ab igne depascitur, non dici igni misceri. Et quòd de præfata lignorum materia loquatur Aristoteles, patet ex ultimis verbis dicentibus, ignem generari, hanc, id est, materiam ligneam corrumpi: nam prima materia ingenerabilis & incorruptibilis ab Aristotele fingitur, ut supra retulimus. Error iste originem duxit, ut reor, à monacho illo, qui per alphabeti literas Aristotelis sententias digessit. Sed hoc mittamus, ut finem imponamus improbationi inceptæ.

Ostenditur quod imbecilla sit ratio testantium materiam primam inesse rebus ne inducens formam infinitæ activitatis esse dicatur.

Item videtur Physicos non ob aliud opinasse omnes formas præter animam rationalem dici eductas de potentia materiæ, nisi quòd oppositum testetur infinitam vim inesse genitori formæ. Sed hoc minimè verum est, ut ultra relata de hoc negotio ostendam statim: ergo illud commentum interdicendum deinceps est. Minorem probo (quòd major ab adversis passim fatetur.) Jam quòd materia prima ficta aliquid contulisset ad generationem formæ, quod impossibile esse probavimus, quærere liceret, an illud sit finitum, an infinitum. Si infinitum, ergo materia prima infinitæ virtutis foret, quod corporeæ substantiæ minimè convenire posse probat Aristoteles 3. Physicorum, in variis locis. Si finitum est illud, quod materia prima confert formæ genitæ, ab alio finito agente suppleri illud poterit, & forma tunc educi sine materia supposita, absque sequela infinitæ virtutis productricis junctis illis duobus agentibus valebit: ergo ob relatum inconveniens materia prima non est generationibus inserenda. Certè nullus intelligere non poterit, quòd si ab igne (verbi gratia) pedali in materiam stupæ semipedalis magnitudinis inducitur forma ignis, materia stupæ, ex cujus potentia educitur, adjuvante uno gradu actionis: quòd si ignis ille dupletur, reddaturque duarum pedalitatum, quòd virtus activa augebitur: & cùm auctio illa non sit infinitæ parvitatis, sit exempli gratia octavæ gradus activitatis, ergo si ignis ille in quadruplo creverit, & postea in octuplo, & sic consequenter, non tantùm poterit supplere vim materiæ, sed & supergredi illam, ac tunc etsi ipsa omninò aboleretur, & ignis gigneretur, nullam virtutem infinitam effectricem testaretur talis generatio.

Nempè antiquorum Philosophorum

que lo que recibe el ser de algo, lo conserve –puesto que la recepción del ser tendrá que ser, necesariamente, posterior a conferir (otorgar) aquello, y aunque no en el tiempo, al menos en la naturaleza–? Luego, en la prioridad de esta última (la naturaleza) no se ha de afirmar que la materia sostiene (mantiene) ni conserva la forma mejor de lo que podría afirmarse de la luz como conservadora del sol, a pesar de que ésta haya sido producida al mismo tiempo que aquél (el sol). Así, y por todo ello, tampoco se podrá afirmar que la materia es conservadora de la forma.

Una anotación a la deficiente interpretación de la dicción "materia".

Sin embargo, y puesto que el citado señor maestro, alude a la opinión de Aristóteles, en el primer libro de De Generatione, texto comentado 83, cuando afirma que la materia no se mezcla con la forma, sino que se produce de manera que se manifiesta en acto por medio de la forma, me complace aclarar, de paso, el error del comentarista de la ya citada opinión.

Así, el contexto del primer libro de De Generatione, texto comentado 83, según el intérprete Boecio, era el siguiente: "Pero tampoco decimos que la madera se mezcla con el fuego. Y no se mezcla cuando se quema, ni con sus partículas, ni con el fuego, sino que éste se genera y aquella (la madera) se corrompe". Aristóteles no se acuerda de la materia prima, puesto que sólo habla de la materia leñosa, diciendo que la madera ardiente que es devorada por el fuego no se mezcla con éste. Y lo que dice sobre la materia leñosa queda claro con lo que afirma en sus últimas palabras: que el fuego se produce y ésta –es decir, la materia leñosa– se corrompe. Así pues, según Aristóteles, la materia prima es ingenerable e incorruptible, tal como ya habíamos comentado con anterioridad. En mi opinión, el error proviene del monje que clasificó las sentencias del filósofo griego por orden alfabético. Pero, omitamos esto y procedamos por terminar la refutación iniciada.

Se demuestra por qué no tiene consistencia el argumento de los que afirman que la materia prima se encuentra en las cosas, sin inducir la forma que se denomina de infinita actividad.

De la misma manera, parece que los físicos han opiniado que todas las formas, excepto la del alma racional, han sido extraídas de la potencia de la materia, salvo el que atestigua que es opuesto a que se encuentre en el productor de la forma una facultad infinita. Pero, aparte de lo ya explicado sobre este tema, no es verdad. Y lo voy a demostrar enseguida. Por lo tanto, lo que se ha comentado será intercalado en adelante. Demostraré la premisa menor (porque nuestros oponentes exponen por doquier la mayor).

Ya hemos demostrado que es imposible que la supuesta materia prima haya contribuido en algo para la generación de la forma. Será, pues, conveniente saber si aquello es finito o infinito. Si es lo segundo, resultará entonces que la materia prima será de una facultad infinita –cosa que Aristóteles, en varios pasajes del libro tercero de De Physica, demuestra que no puede ajustarse a la substancia corpórea. Si lo finito es lo que la materia prima confiere a la forma creada, aquello se podrá suplir por otro agente finito, y, entonces, la forma es extraída sin la supuesta materia, siendo suficiente con los dos agentes juntos –y sin la secuela de la infinita facultad productora. Luego, por el mencionado inconveniente, no se ha de inferir la materia prima en las generaciones.

Sin duda, alguno podrá entender que si el fuego –por ejemplo, de un pie de grosor– induce su forma en la materia de la estopa de medio pie de magnitud, la materia de ésta es extraída de la potencia de ella misma con la ayuda de un grado de acción. Y si el fuego se duplica, adquiriendo el tamaño de dos pies, aumentará la facultad activa. Y, puesto que la acción aumentativa no es muy pequeña, por la razón del ejemplo se manifiestan ocho grados de actividad.

Por consiguiente, si el fuego aumenta cuatro veces más, después ocho, y, así, sucesivamente, no sólo podrá suplir la facultad de la materia, sino también superarla, pero ocurriría que aunque ésta no desapareciera, originándose fuego, tal generación no pondría de manifiesto ninguna facultad efectiva infinita.

Se demuestra en qué se equivocaron los físicos que dedujeron la materia prima en los entes.

Evidentemente, es falso el principio de los antiguos filósofos

Ostēditur quo decepti fuere physici quod materiam primam entibus induxerunt.

rum decretum, opinantium ex nihilo nihil fieri, in hunc sensum, quòd novum genitum fieri non possit, nisi materia aliqua supposita, ex qua intrante compositionem novi misti, ipsum fieret, falsum est. Decepti enim fuere tam illi, quàm Aristoteles, qui etiam eodem cavillo delinquit, & lapsus est, quòd non animadverterunt, has mutuas generationes & corruptiones non ortum traxisse, quia necessum sit aliquid corrupti ingredi compositionem novi geniti, sed ne entia per continuas corruptiones, si subinde non contigissent generationes, paulatim deficerent, ac vacuum succesfisset, corporibus mistis omnibus consumptis, & jam elementis mutuò dimicantibus, & altero alia vincente & nequeunte superstite tantam locorum capacitatem replere, quia ad unius corruptionem nullius generatio succedebat. Porrò superarum causarum corporearum non parum intererat hoc vacuum vitare, si ipsæ à mutuis influxibus conservantur, qui necessariò cessassent, medio, per quod deferendi illi erant, deficiente. Cum enim influxus sint accidentia, citra substantiam diffundi non valerent, unde corruptio cælestium corporum succederet, servatoribus deficientibus, vacuo fieri permisso. Ac etiam si generationes fierent nullo ente corrupto, non minora, ut supra retulimus, incommoda acciderent, quam præterita dimensionum certè penetrationes, multis rebus genitis, & nullis præcorruptis. Ii ergo fuerunt scopi, in quos tendebat sagax natura, vitans generationes citra corruptiones fieri, & non materiæ indigentia ad novam prolem formandam. Cujus rei non exiguum testimonium est, stupas valde compressas, inclusas intra vas arctum, nullo orificio patens, nequaquam flagrare, etsi ignibus ingentibus injiciatur continens vas, dum non sit adeò fragile, ut scindi à flamma possit. Quamvis enim in carbones stupæ redigi possint, non in flammam verti, ne penetratio dimensionum sequatur, flamma capacitatem non capiente. Ac etiam tormenta ænea, quæ ad diruendos civitatum muros nostra ætate inventa sunt, nequaquam ignem intra sui cavitatem admittunt, cùm exiguo pulvere concipere ignem aptissimo, confecto ex nitro, sulphure, & carbone levigato replentur, si lapide gravissimo cavitatem bellici instrumenti quàm maximè obturante obstruantur. Vidimus enim non rarò in hujusmodi casu ignem admoveri foramini tormenti, per quod ignis dilabi intra solet, & præfatum pulverem obturantem osculum instrumenti flagrare, & interiorem pulverem conjunctum ardenti immotum manere: non alia de causa, quàm ne penetrationum dimensio contingat, igne multo genito, & lapidem graviorem obturantem pellere, ut cedat locum sibi, non valente. Quid enim est quòd miremur hos eventus? cùm ne vacuus locus ullus linquatur, passim videamus gravia non descendere, ut clepsydrarum aqua ostendit, ac eandem ascendere, ut sestucæ suctæ probant? Sat improbatum relatis opinamur manere primum decretum ex illis duobus, quæ citavimus, superest secundum improbare, quod ordiri incipio.

Improb[atur] secundum [d]ecretum r[elatorum] authoris.

Decretum secundum erat, quòd anima rationalis non ob id existimatur dicta non educta de potentia materiæ, quia æterna sit, & citra corpus perpetuò possit conservari, sed quia ex sua natura sine materia nata sit esse, quod nullis aliis

al opinar que "de la nada no adviene nada" en el sentido de que no puede producirse lo creado de nuevo si no se da por supuesta alguna materia de las que entran en la composición del nuevo compuesto.

Así pues, tanto Aristóteles, como otros de su tiempo, se equivocaron al engañarse y cayeron en el mismo sofisma. Y es que no se percataron de que las mútuas generaciones y corrupciones no se han originado porque sea necesario que algo corrupto ingrese en la composición de lo nuevo creado, sino para que, aunque no acaezcan las generaciones sucesivas, los entes, por las contínuas corrupciones, no se extingan paulatinamente y se produzca el vacío una vez consumidos todos los cuerpos compuestos y contendiendo entre sí los elementos, venciendo unos a otros, y sin que el que sobreviva tenga la suficiente capacidad para reemplazar a los que faltan –puesto que a la corrupción no le sucede ninguna generación. Y, en adelante, no tendrá demasiada importancia, para evitar el vacío, la participación de las causas superiores que guardan relación con los cuerpos, más aún si éstas se conservan por mútuas influencias –que, por fuerza, cesarán, al faltar el medio con el que se deben producir. Por lo tanto, ya que los influjos son accidentes, no podrían propagarse sin la substancia –sucediendo, por ello, la corrupción de los cuerpos celestes, porque faltarían los conservadores, permitiéndose que se produjera el vacío. Incluso, si se produjeran las generaciones sin que se hubiera corrompido ningún ente, acaecerían, tal como ya hemos explicado anteriormente, inconvenientes mayores que los ya comentados, como las penetraciones de las dimensiones, por haberse generado muchas cosas sin que ninguna se hubiera corrompido.

Estas fueron, pues, las metas a las que aspiraba la sagaz naturaleza, evitando que se produjeran las generaciones sin las corrupciones, y sin que faltara la materia para formar una nueva descendencia. De ello, un importante testimonio es el que las estopas muy apretadas, introducidas en un recipiente estrecho y sin ningún orificio, no se queman –aunque se incorporen al contenedor, siempre que no sea frágil, grandes fuegos–, porque aunque las estopas pudieran convertirse en carbones, no se transformarían en llama, ni seguiría, por carecer ésta de capacidad, la penetración de las dimensiones. También, las máquinas de bronce –que se han inventado en nuestro tiempo para derruir los muros de las ciudades–, no admiten el fuego en el interior de su cavidad cuando se llenan con un poco de polvo –formado con nitro, sulfuro y carbón pulverizado– muy apto para producir la llama, al ser debidamente obturada la boca de la máquina de guerra con una pesadísima piedra.

Vemos, pues, que, en semejantes casos, muchas veces se acerca el fuego a un orificio de la máquina, por el que se desliza al interior, quemando el polvo que se encuentra en la cavidad. Pero, cuando la piedra obtura la boca de la máquina, ésta, al no ser impelida, no cede su lugar al fuego, porque permanece estable el polvo del interior de la cavidad –y, por este motivo, no se produce la penetración de las dimensiones.

Y, ¿por qué nos extrañamos ante estos eventos? Como ejemplo de lo que es no quedar ningún lugar vácío, están por doquier los descensos, o no, de las cosas pesadas –las clepsidras, las cañitas para succionar, y otros.

Opinamos que el primer principio, de los dos que hemos citado, queda refutado suficientemente con lo dicho. Falta, ahora, desaprobar el segundo. Empiezo con ello.

Se refuta el segundo principio del autor mencionado.

El segundo principio era que se considera que el alma racional no es extraída de la potencia de la materia, no porque sea eterna y pueda conservarse eternamente sin el cuerpo, sino porque por su natutaleza ha alcanzado la existencia sin la materia, cosa que no se ajusta a ninguna

aliis formis convenit, omnes enim aliæ ex ſua natura nequeunt conſervari ſine materia, adeò, ut etſi in æternum anima equi à Deo ſervaretur, etiam educta de potentia materiæ eſſet dicenda, quia nata ſit educi & corrumpi citra miraculum ab agente naturali. Tandem aliquid conferendum eſſe naturæ rerum dicit ipſe. Quæ placita ſic abſolutè prolata, non minora pariunt inconvenientia, quàm præterita. Primò, quòd nullus videt (ſolum relati authoris verbis innixus) cur ſi à Deo crearetur anima equi, & corpori equi infunderetur, & præcipuas operationes abſque corpore effeciſſet ipſa, ac poſt equi obitum æternè duraſſet, minus diceretur non educta de potentia materiæ, quàm rationalis noſtra mens. Naturæ enim rerum in his, quæ contradictio non includitur, non tales ſunt, niſi ex divino nutu, & non quia etſi Deo diſplicuiſſet, tales eſſent, quales ſunt. Quis enim qui ad unguem perpendit atque examinat id, quod natura ſeu facultas rerum naturalium appellatur, ut natura gravium deſcendendi, & levium aſcendendi, & ignis calefaciendi, & aquæ infrigidandi, & animæ rationalis peremniter eſſendi, & brutorum ad totius corruptionem obeundi non videt, non aliud hoc eſſe, quàm Deo creatori placuiſſe talia entia talibus dotibus ornari, & alia diverſis, & nonnulla contrariis? Si enim à mundi exordio gratum Deo fuiſſet terram ſurſum petere, flammam deorſum ferri, igneam hanc ſubſtantiam frigiditate ſervari, aqueàm calore benè habere, rationalem animam obire, brutalem peremnem fore, nullus eſſet, qui has facultates nativas, & naturales non dixiſſet. Et ſi oppoſitis viribus præfata dotari vidiſſet, non miraculo vel vi factum illud exiſtimaſſet: non enim eſt natura, quid Deo priùs, aut ſuperiùs, cùm ipſe naturæ conditor & moderator ſit. Ethnici namque nonnulli illud machinati ſunt, ut Galenus hujus ſectæ hæreſiarcha manifeſtè in de uſu partium, lib. 11. cap. 14. oſtendit, dicens:

[Num igitur noſtri opifex ſolis his pilis æqualem ſemper ſervare magnitudinem præſcripſit: hi autem ſive imperium præſcribentis metuentes, ſive Deum ipſum præcipientem reveriti, ſive faciendum id eſſe perſuaſi, obſervant id, ut mandatum ſibi fuerat? Certè Moſes quidem ita de natura ratiocinabatur: cujus ratio, quàm Epicuri mihi videtur probabilior: optimum tamen eſt, neutrius rationem ſequi, ſed potiùs generationis principium, quod à creatore ducitur, quomodo Moſes, in omnibus generabilibus ſervantes, quod ad materiam attinet, ei adjicere. Ob eam namque cauſam conditor noſtri æqualem ſemper magnitudinem ſervandi neceſsitatem ipſis impoſuit: quòd id ad rem pertinere magis videbatur. Poſtea verò quam ejuſmodi efficere pilos conſtituit, his quidem durum corpus, inſtar cartilaginis cujuſdam ſubjecit: aliis autem cutem duram cartilagini per ſupercilia connexam non enim ſat erat, eos dumtaxat velle tales eſſe. Neque enim ſi lapidem repente velit facere hominem, efficere id poterit. Atque ideſt, in quo ratio noſtra ac Platonis, tum aliorum, qui apud Græcos de rerum natura rectè conſcripſerunt, à Moſe diſsidet. Satis enim habet is, ſi Deus materiam exornare velit, ea autem repentè paret, atque eſt exornata, omnia enim Deum facere poſſe arbitratur, etiam ſi ex cineribus equum, aut bovem facere velit. Nos autem non ita ſentimus, ſed con-

otra forma –ya que todas las demás no pueden conservarse por su naturaleza sin la materia, hasta tal punto que, aunque el alma del caballo fuera conservada eternamente por Dios, también se tendría que afirmar que ha sido sacada de la potencia de la materia, puesto que se ha producido por una acción natural el que, sin milagro, sea extraída y se corrompa. Finalmente, el citado autor dice que hay que atribuir algo a la naturaleza de las cosas.

Estas opiniones, que se han dado a conocer completamente, no presentan menores inconvenientes que las anteriores.

Primero, porque, apoyándose en la palabras del autor mencionado, nadie ve por qué, si Dios creara el alma del caballo y le infundiera el cuerpo de éste, y ésta hubiese efectuado sin el cuerpo las principales operaciones, y, si después de haber muerto el caballo, hubiera permanecido eternamente, no menos se diría que, como nuestra alma racional, ha sido extraída de la potencia de la materia.

Y es que las naturalezas de las cosas, en éstas que no se incluye contradicción, no son tales, a no ser por un gesto divino, y no porque, aunque a Dios no le hubiera agradado, fuesen tal como son. En efecto, ¿quién, que considere atentamente y examine lo que se denomina naturaleza o facultad de las cosas naturales, como la naturaleza de las cosas pesadas que descienden, de las ligeras que ascienden, del fuego que calienta, del agua que enfría, del alma racional que existe eternamente, y la de los brutos que se corrompe por completo, no ve que en todo ello no hay otra cosa que la complacencia de Dios por adornar a tales entes con esos dones, a otros con diferentes, pero a ninguno con los contrarios?

Porque, ¿si desde el origen del mundo, a Dios le hubiera agradado que la tierra se dirigiera hacia arriba, que la llama sometida al hierro conservara la substancia caliente con la frialdad, que el agua tuviera mucho calor, que el alma racional desapareciese y que la de los brutos fuera eterna, no existiría nadie que no hubiera denominado innatas o naturales a estas facultades? Y si hubiera observado que las cosas mencionadas están dotadas con facultades opuestas, ¿no consideraría que se ha producido por un milagro o por una facultad?

Así pues, la naturaleza no es algo anterior a Dios, o por encima de El, ya que es Dios el creador y moderador de la misma.

Algunos paganos difundieron los errores, como Galeno, heresiarca de la secta, lo demuestra claramente, en el libro undécimo de De usu partium, capítulo 14, cuando dice:

"Así pues, ¿acaso el artífice de nuestro sol prescribió conservar siempre igual la longitud de los pelos, o éstos temerosos de la autoridad del que lo prescribe, o respetando a Dios que lo ordena, o convencidos de que se tiene que hacer esto, lo observan como si se lo hubieran ordenado? Indudablemente, Moisés razonaba así acerca de la naturaleza. Y esta razón me parece más probable que la de Epicuro. Sin embargo, lo mejor es no seguir a ninguno de los dos, sino preferentemente al principio de la generación que conduce a Dios, como se adhiere a esto Moisés en lo relativo a todas las cosas que, observando lo que atañe a la naturaleza, tienen el poder de generar. Por esta causa, nuestro Creador impuso la necesidad de mantener siempre el mismo tamaño, porque le parecía lo más pertinente. Pero, después que decidió producir los pelos, los sujetó en un cuerpo duro, como un cartílago, pero no en la piel dura del entrecejo, ya que era suficiente que únicamente deseara que estos fueran tales. Y si, de repente, quisiera convertir al hombre en piedra, no lo podría hacer. Y esto es lo que en nuestro argumento, y en el de Platón, y en el de otros griegos que escribieron acerca de la naturaleza de las cosas, se aleja de la de Moisés. En efecto, éste considera suficiente que Dios deseara disponer a la materia, y ésta, de repente, obedeciera y predispusiera, pensando que Dios puede hacer todas las cosas –incluso crear de las cenizas de un caballo o de un buey. En cambio, nosotros no pensamos así, sino que afirmamos

firmamus quædam naturam facere non posse, eaque Deum ne aggredi quidem omnino, sed iis, quæ facere potest, quod melius est eligere. Jam verò cum pilos in palpebris satius esset æquales semper esse magnitudine ac numero, non ipsum quidem id voluisse affirmamus, illos autem mox factos fuisse: neque enim id facere potuisset, affirmamusque eos, etiam si millies voluisset, numquam tamen tales futuros, si ex cute molli producti fuissent. Nam, ut alia omittamus, recti stare omnino non potuissent, nisi in duro fixi fuissent: utraque sanè Deo attribuimus, tum ejus quòd est melius in ipsis opificiis electionem. Tum etiam materiæ delectum. Cum enim simul rectos stare in palpebris pilos oporteret, simul autem æquales magnitudine semper conservari ac numero, corpori cartilaginoso eos affixit. Quos si substantiæ cuipiam molli ac carnosæ infixisset, non Mose modo, verumetiam malo imperatore esset inertior, qui murum in palude, aut vallum jaceret.]

Et quoniam superiùs pag. 151. promisi de rerum natura disserere, ac ostendere, an aliqua naturaliter sint pulchra, alia deformia, an sic ex usu vel Dei imperio talia sint, paucioribus quàm possim verbis, ac talibus, ut ad præsens propositum attineant, quod nobis videtur, exprimemus. Quippè nullus, qui non sit insanæ mentis, negare potest, quæcumque genita sunt, & gigni possunt (cùm si specie differant, non æquè perfecta esse possint) excelli ab aliquibus, & excellere alia in perfectione essentiali, nisi tantum illa, quæ suprema & infima fuerint. Et quòd hæc ab intellectu divino & angelico intelliguntur, talia, qualia sunt: quod non tantùm in perfectione essentiali entium fatendum est, sed quoque in accidentali pulchritudinis & deformitatis negari non valet. Apud enim Deum aliqua aliis pulchriora, & alia aliis magis deformia sunt, & habentur simpliciter, quia talia sunt. Quod aliis verbis ex natura rerum appellatur. Quæ quamquam ita sint, & se habeant, ut à me sunt relata, negari quoque non potest, si Deo conditori placuisset, humanis mentibus indidisset opinionem, qua, quæ eleganter formata sunt, turpia censerentur, & quæ turpia, elegantia judicarentur. Et non tantùm in præsenti ævo hoc hominibus indere posset, sed à mundi origine idem connatum secum esse, si velit, potuisset. Etiam si Deus vellet, à primo mundi ortu gravibus ascendendi facultatem conferre valeret, & levibus descendendi. Et rationalibus animabus, si sibi beneplacitum fuisset, præcipere potuisset interire statim, ut corpus non esset aptum informari ab eisdem, & brutorum animis oppositam vim indere, ut scilicet, tamdiu durarent, prout rationales duraturas esse scimus. Quæ omnia si, ut finxi, fierent, naturalia à nobis appellarentur, quòd illud naturale nominamus, quod frequenter accidere conspicimus: & opposita contra naturam, & miraculosa dicerentur, in opposito sensu, scilicet, quia numquam talia conspecta sunt.

Quæ omnia, etsi vera sint, aliam assertionem veram patiuntur, meliùs multò conditas esse res, ut sunt, quàm aliter, propriusque dici naturale gravi descendere, quàm ascendere, etsi à primo ortu ascendendi vi frueretur. Etiam multò naturæ conformius esse, rationales animas, quæ intelligere possunt, absque corporibus posse durare, homine corrupto, quàm brutales:

que la naturaleza no puede hacer ciertas cosas y que Dios ni siquiera se acerca a éstas, sino que, entre las cosas que puede hacer, elige lo que es mejor. Pero, como sería bastante insensato que los pelos de los párpados fueran siempre iguales en magnitud y en número, afirmamos que El no hubiera deseado esto –aunque así habría sido, ya que lo pudo hacer. Y, además, afirmamos que, incluso, si hubiese deseado que estos fueran indefinidamente, jamás, sin embargo, serían tales si se produjeran en un cutis blando, ya que, dejando a un lado otras consideraciones, no permanecerían rectos –a no ser que estuvieran fijados en una parte dura. Y atribuimos a Dios ambas cosas de manera razonable, ya sea porque su opción es la mejor en la ejecución de las obras, ya sea por la elección de la materia. Así pues, puesto que sería conveniente que los pelos permanecieran, al mismo tiempo, rectos en los párpados, pero, a la vez, que se conservaran siempre iguales en magnitud y en número, los fijó en un cuerpo cartilaginoso. Pero si los hubiera colocado en una substancia blanda, no sólo sería más inutil que la opinión de Moisés, sino, también, el que un mal jefe ordenara construir un muro o una empalizada sobre un pantano".

Y como en la página 151 de esta obra he prometido hablar acerca de la naturaleza de las cosas –demostrando que hay unas hermosas naturalmente y otras feas, siendo así por conveniencia o por voluntad de Dios–, voy a explicar brevemente, y tal como sea capaz, lo que atañe al propósito que me he encomendado.

Sin duda, nadie que esté en su sano juicio puede negar que todas las cosas que han sido creadas, y que pueden serlo (aunque, a lo mejor, no sean tan perfectas si son de especies diferentes), se distinguen unas de otras por sobresalir la perfección de su esencia –excepto aquellas que sean muy superiores o muy ínfimas. Y como el intelecto divino, o angélico, intelige a éstas tal como son, es preciso confesar todo esto no sólo por la perfección de la esencia de los entes, sino porque tampoco se puede negar el accidente de la hermosura o de la fealdad. En efecto, para Dios unas cosas son más hermosas que otras, también las hay más feas, y se consideran de manera individual porque son tales –lo que, con otras palabras, es denominado por la naturaleza de las cosas. Y puesto que esto es así, manifestándose tal como lo he referido, tampoco se puede negar que, si a Dios Creador le hubiera complacido, habría otorgado al entendimiento humano una opinión suficiente para considerar feas las cosas que han sido creadas hermosas, y, por el contrario, que se juzgasen hermosas las feas, pudiéndolo otorgar a los hombres no sólo en el momento presente, sino que, de haberlo querido, lo hubiese dado desde la creación del mundo. Incluso, si Dios quisiera, podría conferir a las cosas pesadas la facultad de ascender, y a las ligeras la de descender. Y, de haberle apetecido, lo habría hecho desde el nacimiento de la tierra. Y, si hubiera sido de su agrado, hubiera podido prescribir a las almas racionales el que pereciesen tan pronto como el cuerpo no hubiera sido apto para ser informado por éstas, y a las de los brutos la facultad opuesta –es decir, que durasen tanto tiempo como nosotros sabemos que permanecen las racionales.

Y si, como he supuesto, sucedieran todas estas cosas, nosotros las denominaríamos naturales, ya que llamamos "natural" a lo que sabemos que acaece con frecuencia. A las opuestas se les denomina "contra naturam", o milagrosas, precisamente por el sentido opuesto –es decir, porque no se han visto jamás tales cosas.

Y todo esto, aún siendo verdad, permite otra aserción verdadera. Y es que las cosas, tal como son, han sido creadas mucho mejor que de otra manera, ya que es más adecuado denominar "natural" a lo pesado que desciende, que a lo que asciende, por más que disfrutara de la facultad de ascender desde el instante de su aparición. También está mucho más de acuerdo con la naturaleza el que las almas racionales puedan inteligir y permanecer sin los cuerpos, una vez corrupto el hombre, a que lo hagan las de los brutos.

quæ si manerent, otiosæ essent, cum intelligere non possent, & defectu corporeorum organorum, munia naturalia non exercerent. Aliisque de causis singula, ut condita sunt, meliùs habent, quàm si aliter conderentur. Quod Geneseos cap. 1. sacra Scriptura dicebat: [Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.]

Tandem quòd in præfata sententia illius docti authoris carpebamus, illud erat, non quòd non sit plus naturale, animæ humanæ permanere post hominis obitum, quam equinæ, sed hoc tantum, putà dicere, quòd esset miraculosum animam equinam durare sine corpore, cum, ut supra ostendi, si à primo mundi ortu illud sic accidisset, naturale appellaretur, & oppositum miraculosum. Quæ in præsentiarum sufficere de hac re existimo.

Tantum contradictionem subterfugere Dei potentiã ostenditur.

Nempè tantum contradictio, quæ potentiam subtersugit, fieri nequit, cætera omnia à Deo æqua facilitate fiunt. Ob id enim omnes partes simul sumptæ necessariò æquales suo toti sunt, quòd si oppositum asseratur, non omnes partes essent, cum aliquid deesset, vel plusquàm partes assumptum fuisset, si aliquid supergrederetur, quorum utrumque contradicit hypothesi supponenti tantùm omnes partes suo toti æquas dictas fuisse. Et exinde omnes, quæ probantur mathematicæ conclusiones aliter esse non possunt, quòd innituntur hujusmodi principiis mediatè, vel immediatè, quæ necessaria sunt, nisi contradictio admittatur.

Opinio authoris de eductione formæ de potentia materiæ.

Cùm antecedentibus impugnaverim modum hucusque opinatum eductionis formarum ex potentia materiæ, teneor ipsæ hujus famatæ assertionis omnes formas præter rationalem educi de potentia materiæ, verum sensum exprimere. Quod si omninò & ad amussim explicandum esset, unde animæ rationali æternitas à nonnullis Philosophis quibusdam discursibus collecta sit, argumenta omnia, quæ insra, Deo dante, in probatione ejusdem rei trahentur, præsenti lectioni inserere tenebar. Sed ne immaturè & minimè opportunè agressum suisse adeò grave negotium dicar, ideò tantùm supponendo probationem seribendam sufficientem suturam, conclusionem necessariò illatam ex discursibus faciendis circa mentis perpetuitatem propono; hęc est: Formas omnes præter rationalem in operationibus tàm interioribus, quàm exterioribus uti dispositionibus totius ut instrumentis, sine quibus opus nullum fieri ab eisdem posset, anima tantùm rationali in præcipuis ejusdem operibus, sentiendi scilicet, & intelligendi, instrumentis propriis non utente, ut quibus opera fiant, sed per quæ ut media exequantur: hoc est dictu, brutorum formas uti ad alendum, ac servandum totum, cujus ipsæ partes essentiales sunt, calore, frigore, humiditate, ac siccitate dictis qualitatibus primis, quæ propriorum corporum instrumenta sunt, & sine quibus nutritio fieri ab eisdem non valeret, easdem etiam in eundem usum, uti quoque facultatibus concoctricibus, attractricibus, expultricibus, retentricibus, resultantibus ex relatis primis qualitatibus, sine quibus ut instrumentis, quibus ipsæ formæ indigent, ad relata opera efficienda, nullo modo effectus fierent, ut exactæ sectiones lignorum sine serra, aut ascia, vel alio consimili instrumento fieri non possent à quantumvis perito Fabrolignario. Eorundem etiam brutorum operationes

Y si cualquiera de las de éstos permaneciese, sería vana –porque, además de no poder inteligir, sin los órganos del cuerpo no ejercitarían su misión natural. Y, por otras causas diferentes, cada una de éstas está mejor tal como han sido creadas, y no de manera diferente. La Sagrada Escritura –Génesis, capítulo primero– dice: "Vió Dios todo lo que había hecho; y era muy bueno".

Finalmente, respecto a lo que recogíamos de la mencionada sentencia del docto autor, esto es, no porque sea más natural el afirmar que el alma humana permanece después de la muerte del hombre, se tiene que aseverar que el alma equina permanece después de la muerte del caballo. Esto último es lo que sería milagroso. Porque, tal como he demostrado más arriba, si desde el origen del mundo hubiera acaecido así, se denominaría "natural", y a lo opuesto "milagroso".

Por ahora, considero que sobre este asunto es suficiente con lo que he dicho.

Se demuestra que sólo la contradicción se sustrae al poder de Dios.

Evidentemente, sólo la contradicción que se sustrae al poder divino no permite que todas las demás cosas provengan de Dios con igual facilidad.

Y es por esto que todas las partes se han considerado necesariamente iguales a su todo –ya que si se afirmarse lo contrario, no estarían todas ellas, puesto que faltaría alguna; o bien, si sobrara algo, se habrían tomado más partes. Y esto último contradice la hipótesis que supone que sólo todas las partes han sido denominadas iguales a su todo. Y de aquí que todas las cosas que se demuestran no pueden ser conclusiones matemáticas, puesto que se basan en principios del mismo tipo que, mediata o inmediatamente, son necesarios –salvo que se admita la contradicción.

Opinión del autor acerca de la educción de la forma de la potencia de la materia.

Como ya he refutado anteriormente el modo que, hasta el momento, ha sido considerado sobre la extracción de las formas de la potencia de la materia, me veo obligado a explicar el verdadero sentido de la aserción en cuanto que todas las formas, excepto la racional, son extraídas de la potencia de la materia.

Pero si hay que explicar, completa y perfectamente, de dónde, por ciertos argumentos de algunos filósofos, se ha deducido la eternidad del alma racional, estoy obligado a intercalar en la presente exposición todos los argumentos que se expondrán más adelante para lograr la demostración. Espero la ayuda de Dios. Y para no tratar sobre un asunto tan importante –abordándolo no oportunamente, sino antes de tiempo–, propongo escribir la demostración que sea sjuficiente sin tener en cuenta la eternidad del alma, sino sólo suponiendo la conclusión deducida necesariamente de la realización de los argumentos.

Es la siguiente: Todas las formas, excepto la racional, tanto en las operaciones internas (interiores) como externas (exteriores), se sirven de las disposiciones del "todo" como instrumentos –sin los que éstas no podrían ejecutar ninguna operación. Sólo el alma racional, en sus principales operaciones –esto es: el sentir y el inteligir–, no se sirve de instrumentos propios como con los que se ejecutan las obras, sino que lo hace a través de los que se utilizan como medio. Dicho esto, es verdad que las formas de los brutos sirven para alimentarse y para conservar el todo –cuyas partes son esenciales, como el calor, la frialdad, la humedad, y la sequedad–, denominadas cualidades primarias, que son los instrumentos de los propios cuerpos, y sin los que no se podría realizar la nutrición de los mismos. Incluso éstos se sirven también para el mismo uso de las facultades digestivas, táctiles, de expulsión y de retención, resultantes de las ya mencionadas cualidades primarias, puesto que sin éstas, como instrumentos de los que están necesitadas las propias formas, de ningún modo acaecerían los efectos necesarios para llevar a cabo las citadas operaciones. Y es que sucedería como cuando, por ejemplo, sin la sierra o el hacha no se puede cortar la madera en partes por cualquier experto artesano. También, las operaciones de los brutos

nes æmulantes noſtras ſenſitrices, nullatenus ſine aliis conſimilibus ſiunt. Nequit enim oculus recipere ſpeciem alimenti ſufficientem movere muſculos bruti verſus paſtum, niſi ipſius tunicæ perſpicuæ ſint, ac humores eorundem diaphani, neque non meatus in cerebrum originem nervorum, & muſculorum pervii, ac patuli quoque reddantur. Motrices etiam facultates ſine certis temperamentis prærequiſitis, ut inſtrumentis, quibus exequuntur operationes, decenter fieri nequaquam viſuntur. Plantarum etiam alitus ſuis quoque diſpoſitionibus in modum præfatum utuntur. Quid quòd, & miſtorum quorumvis, quæ vegetatione carere cenſentur, nullum à natura genitum reperiatur abſque nonnullo incremento, & ſine nutricationis occultæ actibus, ubi etiam formæ propriis facultatibus in modum relatum utuntur, ut ſupra pag. 136. ſcripſimus. Quid enim magis alienum à nutritionis operibus lapidibus cenſetur, qui tamen neque tantæ magnitudinis, ut ex lapidicina excinduntur, oriri creduntur, ſed paulatim alitos ſuſpicamur: quòd eorundem infecta cavitatibus quibuſdam amplectentia arborum radices, vel alterius generis lapides, non raro nobis oſtendunt, hoc accidere nequeunte, niſi lapidum incremento extranea amplexa fuiſſent. Montium etiam cacumina imbribus, ac nivibus aſsiduis expoſita, per frequentem imminutionem dilapſa in planitiem redacta forent, niſi etiam alerentur, ac quæ dilabuntur, reſtituerentur. Utrum autem hujuſmodi miſtorum deperditi reſtitutiones dicendæ ſint nutritiones veræ, an quædam juxta poſitiones, non eſt hujus loci decens examinatio: neque ob id ducta præfata ſunt, ſed tantùm, ut omnes intelligant, relatas omnes formas ſuis diſpoſitionibus uti, velut quibus præcipuas operationes exerceant, ut Fabri ferramentis, & ſine quibus eſſe non poſsint, cùm nullum ens genitum ſit, quod peculiari modo conſervationis non muniatur. Fruſtra enim natura conderet entia, quæ ſtatim eſſent defutura, indeque nonnulla ad eſſe illorum, & alia, vel eadem ad conſervationem genuit, ac utraque ad eſſe neceſſaria meritò dicenda, producta ſunt.

Rationalis anima in operationibus ſentiendi, & intelligendi non utitur instrumento cerebro, ut quo opus exerceat, ſed per quod.

Anima tamen rationalis cum his exterioribus ſenſibus aliquid cognoſcit, quod munus ex duobus præcipuis ejus inferius eſt, non utitur organicis diſpoſitionibus, ut inſtrumentis quibus immanentes illas operationes ſentiendi eliciat, cum ipſæ tantum ſint quidam modi habendi ipſius animæ, ſed organa decenter diſpoſita deſerviunt illi, ut per ea ſyncerè immutata anima ipſa, quæ penetrativè cum organo eſt, & idem informat, ſuo modo ad organi affectionem immutetur, ac cum intelligit, quod ſummum munus animæ eſt, organo quoque indiget, ſi neceſſe eſt intelligentem phantaſma ſpeculari, neque eventus aliud oſtendunt. Cum enim pars cerebri anterior, quæ aſſicitur à phantaſmatis in objectorum abſentia diſtemperiem patitur, nonnumquam in delirium, ſi ingens eſt diſtemperies illa, incidit homo, nequeunte mente noſtra ob defectum inſtrumenti non quo, ſed per quod, ut decet, munus proprium obire. Non alitèr quàm cognoſcendi perfectè colorem cohibemur, quòd medium, putà vitrea feneſtra colore ullo illita, interſit inter objectam rem, & viſum. Et ut tunc ab errans cognitio minimè fieri dicitur à vitrea feneſtra concurrente, ut inſtrumento, quo viſio fiat, ſed per quod: ergo neque cum optimè

que emulan a las sensitivas nuestras no se realizan sin otros instrumentos semejantes a los de nosotros. En efecto, el ojo no puede recibir suficiente especie de alimento para mover los músculos del bruto hacia el pasto, y más si las túnicas de los ojos no son transparentes y sus humores diáfanos. Tampoco si los canales hacia el cerebro, origen de los nervios y de los músculos, no son accesibles y están abiertos. Incluso las facultades motrices parece que no se pueden realizar convenientemente sin ciertas condiciones físicas requeridas –que facilitan la ejecución de las operaciones. También, de la manera mencionada, la respiración de las plantas se sirve de sus disposiciones.

¿Y qué razón hay para que en cualquiera de los compuestos –de los que se considera que carecen de movimiento– no se encuentre ninguno creado por la naturaleza sin algún crecimiento y sin los actos de la nutrición, cuando incluso las formas se sirven de las facultades propias según el modo referido, tal como hemos escrito más arriba? ¿Pues qué cosa se puede considerar más ajena a las operaciones de la nutrición que las piedras –de las que tampoco se cree que se produzcan de tan gran tamaño como las que son escindidas de las canteras, sino que sospechamos que se han incrementado poco a poco? Porque las que de éstas no han sido cortadas, envuelven en ciertas cavidades a las raíces de los árboles. Incluso en ocasiones, y no muy raramente, se nos manifiestan piedras de cualquier otra clase, sin que pueda acaecer esto –salvo que con el incremento de las piedras se hubiese envuelto a las de fuera. Asimismo, las cimas de los montes, expuestas a las frecuentes lluvias y nieves, se habrían transformado en planicie al ir disminuyendo por haberse deshecho poco a poco, excepto que se alimentaran y se restituyeran también las que se deshacen.

Pero si a las restituciones de la pérdida de los compuestos de este tipo hay que denominarlas auténticas nutriciones o ciertas disposiciones, no es un examen que convenga ahora y en este lugar, ni para esto se han propuesto las cosas mencionadas, sino para que todos entiendan que todas las formas citadas se sirven de sus propias disposiciones como instrumentos con los que ejecutan las principales operaciones –como los artesanos se sirven de sus propias herramientas–, y sin las cuales no pueden existir. Porque no se ha creado ningún ente que no esté dotado de un modo propio para su conservación. Y es que, en efecto, la naturaleza no crearía entes que, en el momento de nacer, estuvieran desprovistos de los medios para su existencia, así como otros, o los mismos, para la conservación. Y, tanto de unos como de los otros, se ha de afirmar, con razón, que necesariamente han sido producidos para existir.

Para las operaciones sensitivas e intelectivas, el alma racional no se sirve de ningún órgano corpóreo para realizar el trabajo "con el cual" (ut quo), sino "por el cual" (per quod).

Sin embargo, el alma racional, cuando conoce algo con los órganos de los sentidos externos –porque de las dos principales funciones, es la función inferior de ésta–, mo se sirve de las disposiciones de los órganos como instrumentos con los que promover las operaciones inmanentes, ya que éstas son cierto modo de manifestarse sólo la propia alma, sino que los órganos dispuestos convenientemente le sirven para que, por medio de éstos, la propia alma alterada de manera clara, que está penetrativamente con el órgano y lo informa, se modifique con su modo para la afección de éste.

Y cuando intelige –que es la función más importante del alma– también, si es que es necesario que el que discierne contemple el phantasma, precisa de un órgano. Los resultados no ponen de manifiesto otra cosa.

Así pues, cuando la parte anterior del cerebro –que es afectada por los phantasmas– padece un desajuste en ausencia de los objetos, el hombre cae, a veces, en el delirio, especialmente cuando la anormalidad es grande, puesto que nuestra mente no puede cumplir su función adecuadamente por carecer de un instrumento no "con el que", sino por medio "de que". No de modo diferente a como nos vemos impedidos para conocer perfectamente el color porque en medio –por ejemplo, una ventana de cristal sin ningún color está interpuesto algo entre la cosa objeto de la visión y la propia vista. Por ello, se equivoca el que diga que no se puede producir el conocimiento porque concurre la ventana de cristal como instrumento para que se produzca la visión,

etiam visio fit, medium ullum dicendum est instrumentum quo, sed per quod. Et organa humana, sive quæ deserviunt sensationi, seu quæ intellectioni, nequaquam alitèr nominanda sunt, quam per quæ immanentes illæ operationes, quæ modi habendi animæ rationalis sunt, exequuntur. Namque cùm, ut retrò probatum linquimus, operationes ipsæ, sensationes scilicèt, aut intellectiones, accidentia non sint in extrinseca passa, aut in hominem producta, minimè generandæ erunt, mediis aliis humanis accidentibus ut instrumentis Fabrorum concurrentibus ad suam productionem.

Quid sit educi aliquã formam de potentia materiæ.

Hæ ergo assertiones palam ostendunt, quid sit aliquam formam educi de potentia materiæ, aliam non. Nam illa educta dicitur, quæ gigni non potest, nisi præcedant in materia elementari, ubi inducenda est ipsa misti forma, eorundem elementorum primæ qualitates refractæ, ac ex eisdem aliud accidens, appellatum temperies, seu complexio misti gignatur, quam statim formæ sequitur generatio, & in elementa inductio, cum peculiaribus facultatibus illius misti, sine quibus ut instrumentis esse, neque operari infimas, vel supremas operationes mistum non valet. Neque absre extracta forma dicitur, cùm quoquo modo illa dici potest extracta ex materia, sine qua esse neque servari potest: qui eductionis modus ex illa prima materia ficta, ut probavimus, fieri non poterat. Illa autem non educta meritò dicitur, cujus præcipuæ operationes sine elementari materia, quam informat, effici valent. Nam hujusmodi forma posse esse sine propria materia censenda est, cujus insigniores operationes, organo proprio, ut instrumento, non indigent, ut præcipuum, & proprium munus obeatur. Nempè si corpus deservit in muneribus sentiendi, & intelligendi, non nisi ut medium per quod, & non quo, ut instrumento, afficitur anima. Ut aër, per quod defertur species coloris, aut soni, & ut hic non dicitur instrumentum, quo anima sentit, sic neque corpus. Ac ut esse valemus sine medio, etsi extrinseca objecta sine eodem sentire non possimus, ita anima rationalis etsi sine corpore sentire, neque intelligere (eo modo, quo alligatã corpori) valeat, ob defectum medii, esse tamen sine corpore poterit. Nullus enim adeò demens est, qui non noscat, illud sine altero esse posse, quod obire aliquod munus sine illo valet. Cum operis exequutio posterior existentia sit, & ab existentia pendeat, ergo si posterius esse sine corpore potest, à fortiori existentia, quæ prior est. Certè si lumen medii, quod dependet in esse, & conservari à Sole luminoso, esse posit sine opaco prohibente diffusionem sui, à fortiori Sol ipse. Ergo à simili, si operatio sensitiva, aut intellectiva esse valeret sine corpore, quod simile quandoque opaco prohibente est, cùm malè affecta instrumenta sensuum sunt, ergo à fortiori anima ipsa, à qua operationes sensitrices pendent.

Alia ratio, qua probatur animam dici non eductam de potentia materiæ.

Etiam si exactè probatum superest, ut est, sensationes, & intellectiones non distingui ab anima sentiente, & intelligente, sed esse modos ejusdem: si ipsæ corpore serviente ut instrumento non egent, neque anima, quæ idem illis est corpore, ut sit, egebit. Ut si humanam sessionem sciverimus esse posse sine Sole, etiam hominem esse sine Sole dicemus. Humana enim sessio ab homine sedente non differt, ut neque sensatio, aut intellectio humana ab anima intelligente, aut sentiente non distat. De quibus infrà,

–no "por el que", sino por medio "del que". Por consiguiente, tampoco, aunque sea óptima la visión, se puede decir que algún medio es un instrumento "con el que", sino "por el que".

Y los órganos humanos, o los que sirven para sentir o para inteligir, no se tienen que denominar de otra manera que por los que se promueven las operaciones inmanentes –que son los modos de manifestarse el alma racional.

Y puesto que, tal como ya hemos dejado probado con anterioridad, estas operaciones –esto es: las sensaciones o las intelecciones– no son accidentes padecidos en las cosas externas, o producidos por el hombre, no se podrán generar los accidentes con otros medios humanos que concurren en su producción –como acontece, por ejemplo, con los instrumentos de los artesanos.

Qué es educir alguna forma de la potencia de la materia.

Así pues, estas aserciones ponen claramente de manifiesto qué es sacar la forma de la potencia de la materia. Por lo tanto, se dice de aquella que no puede ocurrir que sea extraída, a no ser que estén antes en la materia elemental –donde debe ser introducida la forma del compuesto– las cualidades primeras sacadas de los mismos elementos, produciéndose otro accidente de los mismos –denominado proporción o enlace (unión) de los compuestos– al que sigue inmediatamente la generación de la forma, o la inducción en los elementos, con las facultades propias del compuesto –sin las que, como instrumentos, éste no podría existir, como tampoco las operaciones inferiores o superiores.

Asimismo, no se denomina forma a la cosa extraída, puesto que ¿cómo se puede afirmar que ha sido extraída de la materia, sin la que no puede existir ni conservarse, cuando ya hemos demostrado que no podía acaecer el modo de extracción de la materia prima supuesta? Y es que con razón se dice que no ha sido sacada cuando pueden realizarse las principales operaciones de ésta sin la materia elemental a la que informa.

Y es que de la misma manera hay que creer que la forma puede existir sin la materia propia cuando las operaciones más notables de ésta no necesitan de un órgano propio, como instrumento, para cumplir su principal y propia función. Es indudable que si el alma es afectada no se sirve del cuerpo para las funciones sensitivas e intelectivas, salvo como medio a través "de que", y no "con el que", como instrumento. Como, por ejemplo, el aire por el que son llevadas las especies del color o del sonido. Y así como éste no se denomina instrumento con el que el alma percibe, tampoco el cuerpo.

Y tal como es imposible existir sin el medio, porque no podemos percibir los objetos sin éste, tampoco el alma racional no puede percibir, ni inteligir, sin el cuerpo (por el modo con que ella está unida a éste) por falta de medio. Sin embargo, podrá existir sin el cuerpo. No creo que haya alguien tan insensato que no sepa que la una puede existir sin el otro, ya que puede desempeñar algunas funciones sola. Y, puesto que la ejecución última de la obra es la existencia, dependiendo de ésta, entonces, si lo último puede existir sin el cuerpo, por fuerza es la existencia lo que es lo principal.

Sin duda, si la luz –que depende de un medio, porque precisa del Sol luminoso para existir y conservarse– puede estar sin que un cuerpo opaco impida su difusión, forzosamente es el propio sol lo principal. Por consiguiente, y de forma similar, si la operación sensitiva o intelectiva podría existir sin el cuerpo –que, alguna vez, es parecido a lo opaco que obstaculiza, cuando los órganos de los sentidos han sido afectados incorrectamente–, así, por fuerza, también el alma de la que dependen las operaciones sensitivas.

Otra razón prueba que el alma no ha sido educida de la potencia de la materia.

Si, como así es, queda demostrado exactamente que las sensaciones y las intelecciones no se diferencian del alma sensitiva e intelectiva, sino que son modos de ésta, si ellas no precisan servirse del cuerpo como instrumento, tampoco el alma lo necesitará, ya que es lo mismo para aquellas que el cuerpo. Y, tal como sabemos que la acción humana de sentarse puede existir sin el Sol, también afirmaremos que el hombre puede existir sin aquél (el sol), puesto que la acción humana de sentarse no difiere del hombre que se sienta, como, asimismo, la sensación o la intelección humana no difieren del alma intelectiva. Pero de todo esto

strà, ubi citatum restat, plura, Deo concedente, adducemus, ut animam à mortalitate vindicemus.

Et ne quædam sententia à me sæpiùs limitata, putà in præcipuis muneribus animæ rationalis ipsam non corpore, neque corporis dispositionibus uti, ut instrumentis quibus, sed per quæ, indecisa, ac caliginosa maneat; notandum animæ rationali à quam multis non tantum sentiendi, & intelligendi facultates concedi, hæc enim ab eadem sejunctæ à peritis Physicis nequaquam fuere, sed, & nutriendi vires eidem collatæ sunt, quas exequi sine corporeis dispositionibus ut instrumentis quibus, non valet. Ideò cum de illis affectibus corporum, qui media sensationis, & intellectionis sunt, loquebamur, addidimus semper in præcipuis animæ muneribus non deservire, ut instrumenta, sed velut media, quòd principaliores sensationis, & intellectionis operationes, quam nutritionis multò sint.

An elementa de potentia materiæ educta dicantur.

De elementis autem superest discutere, an de potentia materiæ dicantur educta, an minimè. Primò videntur de potentia materiæ necessariò educta fuisse, cum passim corrumpi, & gigni cernamus, quod proprium est formarum sic eductarum. Sed aliàs videtur, hoc eisdem minimè convenire, cùm ex nostris assertionibus probatum supersit, ex nulla materia elementa constare, sed esse entia corporea simplicissima, indeque in genere substantiæ corporeæ imperfectissima, ut è diverso in tribubus incorporearum substantiarum illæ habentur perfectiores, quæ simplicitati proximiores sunt, indeque Deus ipse infinitè perfectus, summè simplex est, & appellatur. Qui autem modus simplicitatis harum substantiarum separatarum sit, dicendis innuam.

Quæ propter Angeli, cæteræque separatæ substantiæ dicantur simpliciores, & minus simplices.

Illæ certè videntur plus compositionis habere, quarum essentiæ verè intelligi possunt absque pluribus perfectionibus essentialibus: illæ simplicitati summæ propinquiores, quarum essentiæ verè intelligi nequeunt absque tot perfectionibus essentialibus: & quantò plures perfectiones simul, & idem existentes cum angeli essentia intelliguntur, tantò perfectior intelligentia, & simplicitati propinquior habetur. Ob id enim angeli infimiores plus compositionis habere cæteris dicuntur: non quòd eorundem substantia constet ex aliquibus partibus essentialibus distinctis, sed quia esse intelliguntur (verbi gratia) per se existentes, absque corpore, & cum quovis corpore, & quavis substantia valentes penetrativè se habere, atque intelligentes quandoque quędam nonnumquam alia. Etiam ut libet eisdem aliis, vel aliis locis assistentes, ubi non paucæ ab intellectu verè fingi possunt compositiones. Nam relata substantia angelica sic, ut dixi, intellecta, cum non semper omnia intelligat, potest intelligi, nunc terram intelligens, post aërem contemplans, olim cælos, in futurum homines: quæ omnia non nisi quædam fictæ compositiones additæ illi substantiæ priùs intellectæ sunt. Ut cum intelligitur nunc huic loco præsens, modo illi, in posterum alteri: etiam omnes illæ loci mutationes, compositiones, & additiones per actum humani intellectus substantiæ angelicæ dicuntur. Qui autem perfectiores angeli, esse, intelliguntur, plura semper contemplantur, & majoribus locis semper assistunt. Feriari enim nequeunt ab (exempli gratia) totius infimi mundi hujus perenni cognitione, ita, ut hujusmodi cognitio non valeat componi cum angeli substantia, cum sine ip-

sa

presentaremos más cosas en páginas posteriores, cuando, con la ayuda de Dios, liberemos al alma de la mortalidad.

Y para que no permanezca en la indecisión y en la obscuridad cierta opinión que, con frecuencia, he precisado –esto es: que en las principales funciones del alma racional, ésta no se sirve del cuerpo ni de las disposiciones de éste, como instrumentos "con los que", sino "por los que"–, hay que significar sobre el alma racional que muchos, además de otorgarle las facultades sensitivas e intelectivas –ya que éstas no han sido separadas de ella por los expertos físicos–, le atribuyen las nutritivas –que no se pueden producir sin las disposiciones corpóreas, como instrumentos "con lo que". Por esto, cuando hablábamos de los afectos de los cuerpos, que son los medios de la sensación y de la intelección, hemos añadido siempre que en las principales funciones del alma no las utiliza como instrumentos, sino como medios. Y es que, con gran diferencia, son más importantes las facultades sensitivas e intelectivas que las nutritivas.

Sobre si se afirma que los elementos han sido educidos de la potencia de la materia.

Por otra parte, falta por tratar, acerca de los elementos, si se afirma, o no, que han sido sacados de la potencia de la materia.

Primero, parece que, por fuerza, han sido extraídos de la potencia de la materia, ya que, por doquier, vemos que se corrompen y se generan –cosas que son propias de las formas que han sido extraídas así. Sin embargo, otras veces parece que esto no se ajusta a las mismas, puesto que, por nuestras aserciones, ha quedado demostrado que los elementos no constan de ninguna materia, sino que los entes corpóreos son muy simples (puros) y, de ahí, que son los más imperfectos en el género de la substancia corpórea, cuando, de modo diverso, en las clases de las substancias incorpóreas se consideran como las más perfectas las que están más próximas a la simplicidad. Y, por eso, el propio Dios –infinitamente perfecto– es y se denomina "sumamente simple".

Por otra parte, voy a demostrar cual es el modo de simplicidad de las substancias denominadas separadas.

Por qué los ángeles, y las demás substancias separadas, se denominan más simples o menos simples.

Sin duda, parece que unas tienen más composición –cuyas esencias, realmente, pueden inteligirse sin muchas perfecciones esenciales. Otras están más próximas a la más elevada simplicidad –cuyas esencias no pueden inteligirse, realmente, sin tantas perfecciones esenciales. Y cuanto más perfecciones, al mismo tiempo que existen, del mismo modo que se inteligen los ángeles en esencia, tanto más perfecto se considera su conocimiento y más próximo a la simplicidad. Por esto, pues, se dice que los ángeles más ínfimos tienen mayor composición (mezcla) que los restantes. Y no porque la substancia de los mismos conste de algunas partes esenciales diferentes, sino porque se intelige que son existentes por sí mismos, sin cuerpo, aunque pueden manifestarse interiormente como cualquier cuerpo y con cualquier substancia, e inteligiendo ciertas cosas en unas ocasiones y otras en diferentes circunstancias. Incluso, cuando les place, están presentes en unos lugares, o en otros, cuando el intelecto puede suponer abundantes composiciones. Y es que la mencionada substancia angélica, entendida tal como he dicho, como no siempre intelige todo, puede reflexionar, ahora inteligiendo la tierra, después observando el aire, en otro momento los cielos, en el futuro los hombres. Y todas estas cosas no se han inteligido, salvo que antes no se hayan añadido ciertas supuestas composiciones a la substancia. Como cuando se intelige presente ahora en este lugar, hace poco en aquél, después en otro. Asimismo, todas las mutaciones de lugar, composiciones y adiciones por un acto de reflexión humana, son denominadas substancias angélicas.

Por otra parte, los ángeles que son inteligidos como más perfectos, siempre se contemplan en mayor número y comparecen en más cantidad de lugares. Y es que no pueden descansar del conocimiento perenne de todo este mundo ínfimo, de modo que semejante conocimiento no puede organizarse sin la substancia angélica –puesto que, sin ella,

sa non plus intelligi valeat angelus ille, quam homo sine rationalitate, quòd illi adeò intrinseca præfata contemplatio sit, ut rationale homini, etiam si adesse exempli gratia orbi solari, vel tantæ loci distantiæ, ut orbis solaris occupat, intrinsecum illi angelo foret, hoc etiam in causa esset, ut simplicior hic sit, & dicatur, cum non tot illi, ut priori angelo conveniret, nunc cognoscere, & postea non. Nam hujus inferioris mundi, & quarumvis suarum partium perennis contemplator ille necessariò futurus erat, & hac contemplatione componi cessaret, quia intrinseca illi erat, quòd priori minimè conveniebat. Adesse quoque semper tantæ loci distantiæ in causa foret, ut non tot loci mutationibus componi valeret, ut prior etiam intelligentia. Quæ omnia perfectioni attinerent, cum summè perfectus Deus, semper universa intelligens, & ubique præsens necessariò intelligatur: cui quantò substantia creata similior sit, tantò perfectior censetur. Neque decipiatur, qui opinatus fuerit, posse feriari inferiorem intelligentiam à nonnulla cognitione, perfectioni suæ attinere: quin imperfectionis esse autumate, quòd in cognitionibus angeli non laborant ut homines, & privantur fruitione, quæ ex cognitione infertur.

Solvitur quæsitum de elementis an de potentia materiæ educantur, an non.

His missis, & ad exolvendum pensum redeuntes, dicamus, elementa, ut prædixi, imperfectissima inter omnes substantias corporeas fore, quia minus compositionis habent, quod imperfectioni in substantiis corporeis tribuendum est. Cum corpus compositionem includat, longitudinem, latitudinem, & profunditatem, atque ob id eandem optet. Qua de causa perfectiora mista simplicibus appellamus, quòd elementa contineant, & ultra misti formam. Et eadem entia, quæ pluribus facultatibus dotata sunt, (quæ sine majore compositione fieri nequit) tantò perfectiora habentur, quantò majorem miscellam habent. Et cùm, ut retulimus, imperfectissimæ substantiarum elementa sint, non eductæ de potentia materiæ verè dici possunt, quia ea carent. Neque aliam appellationem aliarum formarum sortiuntur, ut digna sint appellari creata, & minimè de potentia materiæ educta, ideoque ut non contenta intra genus, quod dividitur, neque unam, neque alteram appellationem merentur, ceu lapis neque rationalis, neque irrationalis nominatur, quia non continetur sub animali, quod in rationalem, & irrationalem secatur: formæ enim tantùm sunt, quæ in eductas de potentia materiæ, & non eductas de ejusdem potentia dividuntur. Si ergo formarum nomine carent elementa, neque educta de potentia, neque non educta nominanda sunt: sed infimioris perfectionis gradum generatio eorundem obtinebit: dicentur enim subsistentia corpora citra materiam ex qua genita. Quamvis enim nullum eorum fieri possit sine alicujus corporeæ substantiæ priori corruptione, non ob id corpus, quod corrumpitur, nominatur materia ex qua, sed materia supposita appellatur, in generatione mistorum ex mistis, vel elementis, opposito eventu contingente.

Nam elementa immediatè constituentia mistum, materia ex qua misti sunt, & in eodem formalitèr permanent, ut in sequenti libro demonstrabimus, ut etiam cum immediatè spoliata elementa unius misti forma, aliæ novæ subjiciuntur, non minùs ex præcorrupto misto fieri novum dicitur, quòd elementa cor-

no puede inteligirse, sin la racionalidad, el ángel más que el hombre, ya que la observación (intelectual) mencionada es tan intrínseca a aquél como la racional para el hombre. Incluso, si le interesara el estar presente en el orbe solar, o a una distancia tan grande como éste, sería intrínseco al ángel. Y esto sería el motivo de que fuera y se denominara a éste muy simple, ya que no se acomodaría a él el conocer en el presente, y después no, como le convenía al ángel anterior. Así pues, aquél, necesariamente, tenía que ser el contemplador perenne de este mundo inferior, y de cualquiera de sus partes, renunciando a esta contemplación porque era intrínseca a él, cosa que no concordaba con el de antes. También, el estar presente siempre en lugares tan distantes sería la causa de que pudiera producirse sin tantos cambios de lugar, como el conocimiento anterior.

Todo lo dicho atañerá a la perfección, puesto que Dios –sumamente perfecto y siempre reflexionando sobre todo– también se intelige necesariamente presente en cualquier lugar. Y cuanto más semejante a El sea la substancia creada, será considerada más perfecta. Y que no se engañen los que opinen que puede corresponder a su perfección el que la inteligencia inferior pueda estar sobrada de algún conocimiento, así como el imaginar que es propio de la perfección, puesto que los ángeles no se esfuerzan para conocer, como sí lo hacen los hombres, y se privan del goce que se infiere de su conocimiento.

Se resuelve la cuestión acerca de si los elementos son educidos, o no, de la potencia de la materia.

Dejado lo anterior a un lado, y volviendo al cumplimiento de la obligación, vamos a explicar que, tal como ya he dicho, los elementos serían los más imperfectos entre las substancias corpóreas, ya que tienen menos composición, cosa que ha de otorgarse a la imperfección de éstas, puesto que el cuerpo incluye la composición, la longitud, la anchura y la profundidad, anhelando, por ello, lo mismo.

Y por este motivo afirmamos que los compuestos son más perfectos, ya que contienen los elementos y, aún más, la forma del compuesto. Y los mismos entes, que han sido dotados de muchas facultades (éstas no pueden acaecer sin una composición mayor), se consideran tanto más perfectos cuanto mayor mezcla tengan. Y, puesto que, como hemos dicho, los elementos son los más imperfectos de las substancias, no se puede decir realmente que han sido extraídos de la materia. Tampoco les corresponde la otra denominación de las otras formas que son dignas de denominarse creadas, y no sacadas, de la potencia de la materia. Y por esto, como no están contenidas dentro del grupo que se clasifica, no merecen ni una ni otra apelación –tal como ocurre con la piedra, que no es denominada ni racional, ni irracional. Y es que sólo las formas son clasificadas en "sacadas" de la potencia de la materia y en "no sacadas" de la misma. Por lo tanto, si los elementos carecen de la denominación de las formas, no se han de llamar "sacados" de la potencia, ni "no sacados" de ésta, porque la producción de los mismos alcanzará el grado de perfección más ínfimo, puesto que se denominarán cuerpos subsistentes sin la materia de la que se han producido. Así pues, aunque ninguno de éstos pueda acaecer sin la corrupción anterior de alguna substancia corpórea, no por esto el cuerpo que se corrompe es llamado materia "de la que", sino que se denomina materia supuesta en la generación de los compuestos de las mezclas o de los elementos, cuando acontece un evento contrario.

Y es que los elementos que constituyen inmediatamente la mezcla, se han mixturado con la materia "de la que", permaneciendo allí formalmente, como lo demostraremos en el siguiente libro, además de que, incluso, cuando los elementos han sido despojados de la forma de una mezcla, subyacen otras nuevas –tal como se dice que la mixtura corrupta produce lo nuevo, porque los elementos

corrupti constituunt compositionem novæ prolis.

Hæc quæ tracta sunt de eductione formarum in præsens sufficiant: & postquam solvero quandam objectam rationem supra à nobis ipsis adversus testantes materiæ primæ existentiam, quæ etiam contra nos militare videtur, finem exemplo de principiis rerum naturalium imponam. Ratio hæc erat: Si materia prima esset, cum ipsa posset per se existere, quia proprium esse haberet, & prior tempore, & natura forma, & toto composito fuisset, ens corruptibile foret, nullum enim incorruptibile sub hac infima lunæ cavitate conspicitur: & illo concesso, ad corruptionem illius materiæ alterius entis generatio successura erat, & novum genitum materiam habiturum erat, & non illam primam, quia supponimus ipsam corrumpendam esse, ergo aliam, quæ includebatur in priore, & illa prior etiam corruptibilis foret: & ad ejusdem corruptionem idem, quod ad prioris subsequuturum erat, & sic in infinitum procedendo, infinitæ materiæ præcessuræ erant illam materiam primam, quod implicabat. Indeque suadere incepimus, abolendam esse illam fictam materiam primam, præsertim, quod relatæ rationis majorem, in qua tota vis argumenti consistit, inductione probari ultra rationem poterat. Nam cujusvis entis materia ex qua ipsum fit, absolvi à toto posse, ratio, ut dixi, ostendebat, quia priùs toto esset. Et Inductio incipiendo à quorumvis artificum materia, & usque in omnium Fabrorum materias, quæ priores formis inductis sunt, procedendo, non minorem fidem exhibebat, ergo major illa vera erat. Minimè enim instabatur inductio, monstrando materiam primam, ac dicendo, hanc non posse sine toto esse, quia instabatur cum re, de qua agebamus, & de qua tota controversia erat: quod quàm parum prosit, ii, qui modum, quo decenter rationes sunt solvendæ, sciunt, noverint.

Solvitur objectio, quæ videtur, procedere contra nos, qui materiam primã esse negavimus.

Procedere videbatur hæc ratio adversus nostrum decretum, quo asseruimus, elementa habentia propriam existentiam, primam materiam omnium mistorum esse, & nullam his priorem, sic colligendo. Elementa corrumpuntur, ut ex illis alia fiant, sed genita etiam materiam sunt habitura, & non nisi quæ præfuit in elementis, ergo elementis aliquid est prius. Et dein omnes aliæ ductæ rationes transscribi possent adversus nostra elementa, sed minimè vera minor est. Nam nos cum elementa corrumpuntur, non dicimus ex illis ut ex materia ex qua quicquam gigni, sed ea præcorrumpi ob rationem retro relatam. Qua sententia tota argumenti vis deletur, Aristotelicis sic solvere prohibitis, quia in elementorum corruptione, materiam, ex qua nova entia fiant, supponi, credebant.

Non parum dilucidè iis, quæ audistis, notum superest, scientiam, quam de principiis rerum naturalium habemus per intellectus operationes, non immediatè cognitis per sensum aliquibus accidentibus, adeptam esse: sed quia ex cognitione ullorum in veram notionem principiorum rerum incidimus, quod probare nisi sumus, ideò enim hæc de principiis duximus, ut constaret, quo scientia à sensu differat. Sensu enim tantùm ea, quæ inferunt in nos aliquam speciem, vel quod specierum vicem obtinet, cognoscimus: intellectu tamen per illationem scimus diversa multò à sensatis rebus. Redeamus ergo undè digressi sumus.

Mul-

de lo corrupto constituyen la composición de la nueva prole.

Se resuelve la objección dirigida contra nosotros, porque negamos la existencia de la materia prima.

Las cosas que hasta ahora se han expuesto acerca de la extracción de las formas son, por el momento, suficientes.

Después que haya resuelto cierto argumento objetado contra nosotros, frente a los que afirman la existencia de la materia prima, que incluso parece que militan en contra nuestra, daré fin al contenido sobre los principios de las cosas naturales.

El argumento es el siguiente: Si la materia prima existiera, ya que ésta podría existir por sí misma, puesto que tendría un ser propio y habría sido la primera en el tiempo, en la forma, y en el todo compuesto, por naturaleza, sería un ente corruptible, pues no hay nada bajo esta ínfima cavidad de la luna que se observe incorruptible. Y, admitido esto, a la corrupción de la materia le sucedería la generación de otro ente. Y lo nuevo engendrado tendría una materia, pero no la materia prima que hemos supuesto que debía corromperse. Luego, sería otra que estaba incluida en la anterior, y esta última también corruptible. Y a la corrupción de ella seguiría lo mismo que en la precedente. Y, así, avanzando hasta el infinito, seguirían infinitas materias a la materia prima que las implicaba.

De ahí que hemos empezado por persuadir sobre que se debe abolir la imaginada materia prima. Además, porque la mayor del referido argumento, en la que se establece toda la fuerza del mismo, podía demostrarse, con la inducción, más allá del razonamiento. Y es que la materia de cualquier ente, de la que procede él, puede resolverse por el todo, ya que la razón lo demuestra, como he dicho, puesto que estaría antes que el todo. Porque, comenzando la inducción por la materia de cualquier artesano, y avanzando hasta las materias de todos ellos que son anteriores a las formas inducidas, se apreciarían muestras de mayor credibilidad. Luego, la mayor era verdad. Y no se reclama la inducción para demostrar la materia prima, y para decir que ésta no puede existir sin estar en el todo, puesto que lo que se pedía con el asunto que estábamos tratando, y del que procedía toda la controversia, era una mayor claridad sobre el tema, aunque fuese considerado de poca utilidad por los que conocen el modo de resolver convenientemente los argumentos.

Podría parecer que el argumento se torna en contra de nuestra opinión –según la cual, hemos afirmado que los elementos que tienen existencia propia son la materia prima de todas las mixturas–, deduciendo, así, que ninguna es anterior a éstos. Los elementos se corrompen para que, de ellos, se produzcan otros. Pero los producidos de nuevo también van a tener materia, aunque no la que estuvo en los anteriores. Por consiguiente, hay algo antes que los elementos.

Y, a continuación, todas las demás razones aducidas podrían ser argumentadas en contra de nuestro parecer, pero la menor no es verdadera. Y es que, cuando los elementos se corrompen, nosotros no afirmamos que de ellos se genera algo, como de la materia "de la que", sino que éstos se corrompen por la razón que ya hemos referido. Y toda la fuerza del argumento se destruye con esta razón, no pudiendo los aristotélicos resolver de esta manera –porque han creído que en la corrupción de los elementos se suponía la materia de la que se originan nuevos entes.

Con lo que habéis oído, ha quedado demostrado con bastante claridad que el conocimiento que tenemos, mediante operaciones intelectuales, acerca de los principios de las cosas naturales, ha sido alcanzado sin que se hayan conocido algunos accidentes por los órganos de los sentidos de manera inmediata. Y es que, mediante el conocimiento de algunos, hemos llegado al verdadero entendimiento de los principios de las cosas –cuestión que nos hemos esforzado en demostrar. Por ello, en efecto, es por lo que hemos sacado todas estas cosas acerca de los principios –para que quede constancia en qué difiere el saber de la facultad de sentir. Porque conocemos solamente por los órganos de los sentidos las cosas que introducen en nosotros alguna especie, o que desempeñan la función de las especies. Sin embargo, con la reflexión conocemos, por deducción, cosas muy diferentes de las sentidas.

Pero, regresemos al punto de donde nos hemos alejado.

Quæ retrò promissa sunt scribi, ac quot scripta jam sint, & quot supersint, explicatur.

Multò ante promisi multa me facturum, putà discutere, an species intelligibiles ex phantasmatibus eliciantur, ut dici ab expositoribus librorum de Anima Aristotelis solitum erat. Secundò, utrum intellectio accidens ullum sit inens ipsi animæ intellectrici, quale singitur. Tertiò, si nihil eorum, quæ machinata hucusque de modo intelligendi pro veris à me recipiuntur, quo modo intellectus intelligat, dilucidare. Quartò. An cùm Aristotelis sententia, tertio de Anima, distinguentis intellectum in agentem, & possibilem, nostra placita conveniant, ad amussim pertractare. Et objectionibus illorum, qui animam credidere intellectione accidente distincto realitèr ab anima, ipsam intelligere, respondere. Ultimoque de ipsius animæ rationalis æternitate agere. Quorum tria priora per me hucusque discussa sunt, & duo tantùm ultima supersunt. Primum quorum explicare ordior, Aristotelis ipsius contextum, ubi de intellectu possibili, & agente tractat, in medium proponendo. Illud erat 3. de Anima text. comment. 17.

Text. comm. 17. 3. de Anima.

Quoniam autem sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem materia unicuique generi: hoc autem est potentia omnia illa: alterum autem est causa, & factivum, quod in faciendo omnia ut ars ad materiam sustinuit. Necesse & in anima has esse differentias, & intellectus hic quidem talis in omnia fieri, ille verò in omnia facere, sicut habitus quidem, & sicut lumen: quodam enim modo, & lumen facit potentia existentes colores actu colores. Et hic intellectus separabilis & impassibilis & immixtus substantia actuens. Semper enim honorabilius est agens patiente, & principium materia, idem autem est secundum actum scientia rei: (quæ verò secundum potentiam tempore prior in uno est: omninò autem neque tempore) sed non aliquando quidem intelligit: aliquando autem non intelligit: separatus autem est solum hoc, quod verè est. Et hoc solum immortale & perpetuum est: non reminiscitur autem, quia hoc quidem impassibile. Passivus verò intellectus corruptibilis: & sine hoc nihil intelligit anima.

Horrore porrò quodam corripior, contemplans contextum hunc, cùm memoror quotquot errorum origo Aristotelis sententia relata innumeris Philosophis fuerit: ex eadem nonnulli unicum intellectum omnibus hominibus inesse elicientes: quo delirio nullum majus. Nam si intellectus indivisibilis numero & entitate idem in me & aliis hominibus esset, novissem ego omnia, quæ universi homines intellectu noscunt, ac ipsi, quæ ego eodem intelligo. Implicat enim idem numero & indivisibile scire & nescire aliquid: ergo si Joannis physici intellectus novisset mathematicam demonstrationem, necessariò Petri rustici intellectus, ac etiam quorumvis hominum eandem nosceret, cùm rustici intellectus & Joannis physici idem essent, ut ego mihi ipsi. Si enim velint dicere, qui hanc entitatem intellectus assignant, non ipsum tantùm intelligere, sed esse quamdam facultatem, qua anima intelligit, & quòd ipsa numero eadem, diversis animabus humanis insit, ut accidens quoddam, jam primum contrarium Arist. proferunt, qui textu commenti decimi noni supra citato, oppositum asserit, vocans illum substantiam actu entem. Et etiam vana fingunt. Si enim anima illo

ac-

Se explica sobre qué se ha prometido que se va a escribir, qué se ha escrito ya, y qué cosas faltan.

He prometido, hace ya tiempo, que iba a hacer muchas cosas. Esto es: discutir si las especies inteligibles se obtienen de los phantasmas –como solían decir los comentaristas de los libros de De Anima, de Aristóteles. Segundo, si la intelección de algún accidente reside, tal como se supone, en la propia alma intelectiva. Tercero, si no admito como verdaderas ninguna de las cosas que, hasta hoy, se han considerado sobre el modo de inteligir. Cuarto, si nuestras opiniones concuerdan con lo que dice Aristóteles en el tercer libro de De Anima –que diferencia el intelecto en "agente" y "posible". Además, responder a las objeciones de los que están en la creencia que se intelige con un accidente realmente distinto del alma. Y, por último, tratar acerca de la inmortalidad del alma racional.

Las tres primeras, hasta el momento, ya han sido explicadas por mí. Unicamente faltan las dos últimas. De éstas, voy a empezar explicando la primera –por medio de la exposición del contexto del propio Aristóteles –libro tercero de De Anima, texto comentado 17–, donde trata acerca del intelecto "posible" y "agente".

Texto del Comentario 17, De Anima 3.

Puesto que en toda la Naturaleza existe algo –es decir, sin duda, la materia para cada género de entes– y que es, en potencia, todas aquellas cosas, también hay otro principio –la causa y lo que obra– que es el encargado de hacer todas las cosas –como lo es el arte (la técnica) respecto de la materia. Asimismo, en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias.

Por lo tanto, existe un intelecto que puede llegar a ser todas las cosas. Pero, otro puede hacerlas todas como una disposición habitual –como, por ejemplo, la luz. Y es que, en cierto modo, también ésta hace que los colores que existen en potencia, permanezcan como tales en la realidad. Y este intelecto es separable, impasible, y sin mezcla y acto, por su esencia. Porque siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. Por lo demás, son la misma cosa la ciencia en acto y su objeto (pero ésta, en potencia, es, para el individuo, anterior en el tiempo, aunque, absolutamente, no es anterior ni siquiera en cuanto al tiempo), pero, en ocasiones, no intelige, y, en otras, deja de inteligir. Por otra parte, el intelecto separado es sólo aquello que, en realidad, es, y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque este intelecto es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible, y, sin él, el alma no intelige nada.

Pues bien, en cierto modo me siento horrorizado al contemplar este contexto, y más cuando recuerdo que la referida opinión de Aristóteles ha sido el origen de innumerables errores en muchos filósofos. A consecuencia de esta opinión, algunos deducen que todos los hombres tienen únicamente un intelecto –y no hay mayor insensatez que ésta. Y es que si el intelecto fuera indivisible en número y en esencia, tanto para mí como para los demás hombres, yo habría conocido la totalidad de las cosas que, con su inteligencia, conocen todos los hombres. Y éstos, a su vez, conocerían, de igual manera, las que yo intelijo. Implica, pues, el saber, o no, algo semejante en número e indivisible. Luego, si la inteligencia del físico "Juan" hubiera conocido una demostración matemática, necesariamente la inteligencia del rústico "Pedro", e incluso la de cualquier otro hombre, la conocerían igualmente –porque la inteligencia del rústico y la del físico "Juan" serían la misma cosa, como yo sería igual a mí mismo. Y es que si quisieran decir que asignan a la entidad del intelecto no sólo el inteligir, sino el ser cierta facultad con la que intelige el alma –y que la tienen semejante en número, como si fuera un accidente, las diversas de éstas–, resultaría, entonces, que estarían profiriendo el primer opuesto a Aristóteles –el cual, en el antes citado texto del comentario décimo noveno, afirma lo opuesto, cuando dice que el intelecto es una esencia en acto. Además, también suponen cosas fútiles –ya que si el alma

accidente nominato, intellectus, est intellectura, nulla ratione ullius apparentiæ compelluntur machinari hanc unitatem accidentis illius, cùm sine illa intellectionis munera, ut decent, fieret. Si autem fatentur esse hominum intellectus unum quoddam specie, nihil novi dixissent, nec plusquam, quòd equus Bucephalus alteri equo sit idem, quod ejusdem speciei sit, de quibus postea fusius agemus, cùm commentatoris sententias discutiemus. Alii verò expositores citati loci, diversas facultates ipsius intellectus autumant esse passibilitatem & activitatem ejusdem : alii longè alia sentiunt, ut fermè sint tot modi expositionum Aristotelicorum verborum, quot commentatores: cùm verba Aristotelis, ut decet, intellecta, non multis scriptis explicari egeant, quod agere auspicor.

Novistis nempè, qui præterita attentè legistis, animam intelligentem dici tunc, cùm aliquid intuitivè, vel abstractivè sentiens, aliud à re sensatione cognita, intelligit. Quo manifestè didicistis, nullum hominem quicquam posse intelligere, nisi priùs ejusdem organum interius, aut exteriùs anima intellectrice animatum afficiatur. Et cùm tot modis affici possit, quot sensibilium differentiæ sunt, & ad has diversas affectiones necessum sit, animam suo modo affici, ut in antecedentibus diximus, superest, animam intellectricem dici intellectum possibilem, in quantum nata est omnia fieri ad affectionem proprii organi, ab omnibus sensibilibus rebus nati affici: hoc enim infra in eodem tertio de Anima, text. commenti trigesimi septimi. Aristoteles palàm testatur, inquiens: [Nunc autem de anima dicta recapitulantes, dicamus iterum, quoniam omnia ea quæ sunt: quodammodo est anima: aut enim sensibilia quæ sunt, aut intelligibilia.] Quo exprimit intellectus possibilis naturam : cùm dicat ipsum fieri omnia, quòd non aliter, quàm modo à nobis explanato accidere posse, certum est. Intellectus enim, vel anima intellectiva, ad affectionem organi exterioris affecta, colores visi, & odores olfacti, & calores sensati, & sapores gustati, & soni auditi, certo modo vertitur: Quia organa affecta ab objectis rebus: quæ peculiaria quædam inducunt in ipsa, putà sui species; afficiuntur ab ipsis, & inde anima penetrativè cum corpore organi existens, ut millies retuli, suo modo etiam afficitur.

Intellectus autem agens, eadem anima dicitur, non in quantum sic affecta, quia centies sibi accidit sic affici, & nihil sentire, aut intelligere : cùm diversis rebus intenta, illa, quæ afficiunt, contemnit, sed quòd se contemplans taliter affectam, in sensu supra relato, cùm de modo, quo sentimus, discussimus : vel tunc afficientem rem cognoscit, & sic intuitivè sentiens appellatur: vel rem olim afficientem, & tunc per imaginem asservatam in cognitionem rei quondam cognitæ ducentem percipit, & abstractivè cognoscens dicitur. Aut neutro horum modorum cognoscit, nam neque eum, qui afficit, neque illum, qui affecit, sed aliud distinctum ab his duobus, natum tamen ducere in cognitionem alterius rei distinctæ, quam intelligit: & hoc modo intelligere, seu scire aliquid, dicimur, cùm quis noscens albedinem & consistentiam gypsi, ac alia accidentia ipsi inhærentia, gypsi substantiam subjici illis accidentibus intelligit: & qui hominis accidentia cognoscit, animal rationale subji-

va a inteligir con el accidente denominado intelecto, ninguna razón de apariencia alguna les obliga a imaginar la unidad del accidente; y es que, sin ésta, podría llevarse a cabo la función de la intelección.

Por lo demás, si afirman que el intelecto de los hombres es único en su especie, no habrán dicho nada nuevo. No más que si hubieran afirmado que el caballo Bucéfalo es semejante a otro caballo, porque es de su misma especie. Pero, de esta cuestión trataremos más adelante cuando aclaremos las opiniones del comentarista, aunque otros, que también han comentado el texto, dicen, refiriéndose al mismo pasaje, que las diferentes facultades del intelecto son la pasividad y la actividad. Lo cierto es que algunos piensan unas cosas y otros otras, porque ocurre que hay casi tantas maneras de explicar las palabras de Aristóteles como comentaristas. Y puesto que las palabras de éste han sido entendidas segun convenía, es preciso explicarlas por algunas cosas que se han escrito. Comienzo a hacerlo.

De haber leído atentamente lo anterior, todos saben, sin duda, que el alma se denomina inteligente cuando, al percibir algo intuitiva o abstractivamente, intelige otra cosa diferente a lo conocido por la percepción. Y habrán apreciado claramente que ningún hombre puede inteligir nada si antes no es afectado su órgano sensitivo interno, o, bien, que externamente el animado actúe en el alma intelectiva. Y puesto que puede afectarse por tantos modos como diferentes entes sensibles existen, también es necesario que el alma sea afectada con su modo respecto de las diferentes afecciones. Queda por decir, como hemos apuntado con anterioridad, que se afirma que el alma intelectiva es el intelecto posible, en cuanto que ha conseguido llegar a ser todas las cosas con respecto de la afección de un órgano en particular, al ser afectada por todos los entes sensibles. Y esto lo declara muy precisamente Aristóteles, en el libro tercero de De Anima, texto comentado trigésimo séptimo, cuando dice: "Recapitulando, ahora, todo lo que ya llevamos expuesto, digamos, una vez más, que el alma es, en cierto modo, todos los entes, ya que éstos son o sensibles o inteligibles".

Con esto expresa la naturaleza del intelecto posible, cuando dice que éste llega a ser todas las cosas, puesto que es cierto que no puede acontecer de modo diferente al que nosotros hemos expuesto. El intelecto, pues, o el alma intelectiva, ha sido afectado con respecto de la afección del órgano exterior correspondiente y, en cierta manera, se transforma en los colores vistos, en los olores olfateados, en los calores sentidos, en los sabores degustados, y en los sonidos oídos. Y es que los órganos afectados por los objetos que inducen en ellos ciertas peculiaridades –esto es: sus especies– son afectados por éstas. Y es por eso que el alma afectada penetrativamente con el cuerpo del órgano, como ya he dicho miles de veces, también es afectada con su modo.

Por otra parte, a la misma alma se le denomina intelecto agente. No porque ha sido afectada como muchísimas veces le acaece, y no siente o intelige nada cuando, puesta su atención en diversas cosas, rechaza las que le afectan, sino porque se observa que ha sido afectada con el sentido mencionado más arriba –y que ya hemos explicado al tratar en torno al modo con el que sentimos. O, bien, conoce en ese momento la cosa que le afecta. Y a esto se denomina sentir intuitivamente. O, por otro lado, conoce la cosa que le afectó entonces y percibe la imagen conservada en el conocimiento de la cosa conocida en otro tiempo. A esto último se le llama conocimiento abstractivo. O no conoce de ninguna de estas dos formas ni lo que le afecta, ni lo que le afectó, sino otra cosa, diferente a las dos, que ha originado que se llegue al conocimiento de otra distinta a la que intelige. Y este modo de inteligir, o saber algo, se atribuye, por ejemplo, a alguien cuando, al conocer la blancura y la constitución del yeso –así como otros accidentes inherentes al mismo–, intelige la substancia que subyace

jici illis concipit. Et qui circuli totam circunferentiam in viginti & duas partes divisam videt, scit ex octo partibus harum constitui diametrum ejusdem circuli: quæ omnia scita distincta sunt à rebus sensatis. Agens ergo tunc intellectus meritò nominatur, quia noscit quid distinctum ab afficiente, quasi illam scientiam suis viribus assequens, quàm affectio objecti non induxit.

Quod manifestè docet, cur sensum in agentem & possibilem Aristoteles non diviserit, & intellectum ita. Nam nulla alia de causa, quam quòd sensatio intuitiva notio sit rei præsentis immutantis, ut retulimus, quam effici certo modo ab accidente sensato dicere possumus, ut abstractivam ab imagine rei quondam sensatæ, intellectioni hoc minimè conveniente, quòd res intellecta sæpè absens est, & numquam adeò præsens, ut ulla specie à se genita noscatur, sed, ut centies dixi, per alterius rei notionem intelligatur: in quo opere, ut prædixi, ipsa anima quasi laborans, & quid efficiens, meritò agens nominatur.

Et ne ullus decipiatur, opinans me retro assertam sententiam mutasse, quòd dixi, cum anima fungitur intellectionis munere, agentem intellectum nominari, quasi concedam aliquod accidens realiter distinctum ab anima, ab ipsa in se produci, ut intelligat, certos omnes facio, non esse illam scientiam, nisi quemdam modum habendi animæ, ut pluries in antecedentibus legistis: dicitur tamen ipsa agens in se illam scientiam, non ut aqua calida dicitur agere in se frigiditatem, cùm in nativam frigiditatem se restituit, sed ut animal stans si sedisset, diceretur author suæ sessionis: aut ut Fabercerarius dicitur factor figuræ impressæ in ceram, quæ non distinguuntur ab animali sedenti, neque à cera figurata.

Iis præjactis fundamentis, ad planiorem cognitionem Aristotelis sententiæ, contextum supra à me ductum ex tertio de Anima, textu commenti decimi septimi, in Paraphrasim redigo, quòd hic expositionis modus succinctus magis aliis est. Ordo, & totus contextus, qui sequitur, est.

PARA-

bajo los accidentes de éste. También quien conoce los del hombre, concibe que "animal racional" subyace bajo éstos. Y el que contemple el perímetro de la circunferencia dividido en ventidós partes, sabe que el diámetro de ella mide la suma de ocho de éstas. Y es que todas las cosas conocidas difieren de las sentidas. Por consiguiente, con razón se denomina intelecto agente –porque conoce algo diferente de lo que le afecta, como el que alcanza la ciencia con sus facultades, sin que le haya inducido la afección del objeto.

Todo lo anterior demuestra con claridad por qué Aristóteles no dividió al sentido en agente y posible, como tampoco al intelecto. Podemos decir, pues, que la sensación intuitiva no es otra cosa que el conocimiento del ente presente cambiante, según ya hemos dicho, que se produce, en cierto modo, por el accidente percibido, como la abstractiva se origina por la imagen de la cosa percibida en otro tiempo. Y esto no corresponde a la intelección, porque la cosa inteligida está, con frecuencia, ausente y nunca tan presente como para que se pueda conocer por alguna especie producida por sí misma, sino que se intelige por el conocimiento de otra cosa diferente. Y en esta operación, a la propia alma –que trabaja y produce algo– se le denomina, con razón, agente.

Y para que nadie se engañe, si es que cree que yo he modificado la opinión expuesta en páginas anteriores, porque afirmé que al alma, cuando desempeña la función de la intelección, se le denomina intelecto agente, como si admitiera algún accidente realmente distinto del alma, para dar a entender que se produce por ella en sí misma, aseguro a todos que el conocimiento no existe, salvo como cierto modo de manifestarse el alma –tal como se habrá leído tantas veces en el texto que antecede. Se afirma, sin embargo, que ésta produce el conocimiento en sí mismo –y no como se dice que el agua cálida produce en sí la frialdad, cuando restituye la frialdad primitiva en sí misma, sino como, cuando se sienta un animal que está de pie, se afirma que es el autor de su acción de sentarse, o cuando se dice que el artesano de la cera es el factor de la figura impresa en ella, que no se diferencian del animal que se sienta, ni de la cera moldeada.

Establecidas las bases para un conocimiento más claro de la doctrina de Aristóteles, convierto en paráfrasis el contexto, propuesto antes por mí, extraído del libro tercero de De Anima, texto comentado décimo séptimo, ya que este modo de exposición es más sucinto que cualquier otro.

Y el orden de todo el contexto es el que va a seguir a continuación.

AVE MARIA

PARAPHRASIS IN TERTIUM LIBRUM DE ANIMA,

ARISTOTELIS LONGE AB OMNIUM aliorum Authorum expositione dissidens.

Quoniam universę substantiarum naturæ hoc participant, ac commune habent, ut earum aliquæ, materia ex qua alia fiant, sint, & quodammodo in potentia illa, quæ futura sunt, dicantur, ut cera certo modo homo, & equus, & planta ex ipsa fingenda nominatur, & elementa commista, ut misti formam decet, mistum etiam appellantur, & in omnibus naturis causa efficiens, non materiæ, quæ jam existit, sed formæ, quæ induci debet, genitrix dicatur, ut ars nomen efficientis causæ figuratarum rerum sortitur, necesse est in animæ natura proportionales assignare differentias, non distinguendo has re, ut efficientem causam à forma facta, & à materia in qua fit, sejungimus, sed tantùm ipsam certo modo contemplando appellemus materiam, & alio efficientem. Ac ut corporea materia noscitur prout suum esse ab efficiente in se formam non recipit, sic ipsa anima ab intellectu agente minimè fieri possibilis censeatur: quin ipsa effecta possibilis intellectus, & materiam in hoc referens, cùm intellectionem elicit, agens nominetur. Ut habitus causa eorum, quæ fiunt, ab habente illum solet dici, & lumen colorum quodammodo effector: nam citra lumen colores, etsi certo modo sint, non cernerentur: ipsi enim sine lumine minimè inducerent speciem sufficientem immutare visum, quòd in medium illustratum inducant eam. Quam enim in ullis tenebris gignunt (ut sunt illæ, quibus vespertiliones & noctuæ conspiciunt) adeò remissæ sunt, quòd si tenebrosius & omninò lumine expers medium reddetur, nequaquam producerent. Quo similatur lumen intellectui agenti, ac per hoc, quod ut ea, quæ minimè nosci poterant ob tenebram, lumen detegit, & nota facit, sic intellectus agens, quæ ignota erant intellectui possibili, ipse manifesta reddit, quamtumvis enim anima afficiatur phantasmatis quibusvis, non poterit aliam notionem assequi, quàm eorum, quæ genuere phantasmata si ipsa anima tantùm possibilis intellectus nomen sortiretur: quæ tamen cum vim

Textu comm. 18.

(SEGUNDA PARTE)

PARÁFRASIS AL TERCER LIBRO *DE ANIMA* DE ARISTÓTELES

que difiere de la exposición de todos los demás autores.

[XIV.- PARÁFRASIS AL III *DE ANIMA*].

Puesto que en toda la Naturaleza algunos seres participan de esto y tienen en común que se encuentran en la materia de la que se producen otras cosas, y, en cierto modo, se afirma que, en potencia, es lo que van a ser todos estos seres –como, por ejemplo, se dice que de la cera es de lo que se va a modelar un hombre, o un caballo, o una planta–, también los elementos mezclados, como corresponde a la forma del compuesto, se denominan, en potencia, un compuesto. Y en todos los seres naturales, la causa eficiente es productora no de la materia –que ya existe–, sino de la forma que debe ser inducida. Y de la misma manera que el arte recibe el nombre de la causa eficiente para dar forma a las cosas, del mismo modo es necesario que se asignen estas mismas diferencias a la naturaleza del alma, no separando éstas del objeto, como separamos la causa eficiente de la cosa hecha o de la materia en la que está, sino que sólo mediante una reflexión denominaremos a ésta materia, por un lado, y, por otro, eficiente o forma. Y así como la materia corpórea se conoce porque, en cuanto a su ser, no recibe la forma de la causa eficiente, también el alma se considera pasiva por no obrar con el intelecto agente, aunque, si ésta afecta al intelecto pasivo –y, además, cuando provoca la intelección, le proporciona la materia–, podrá ser denominada agente.

Texto del Comentario 18.

Este intelecto último es como una disposición habitual, causa de las cosas que se producen, y se suele denominar productor al que lo tiene. También la luz es, en algún modo, productora de los colores, ya que sin ella no se verían éstos –aunque, en cierto sentido, existen. Y es que, sin luz, los colores no podrían inducir suficientes especies para producir su visión –ya que las inducen en un medio iluminado. Así pues, las especies son tan remisas a producirse en la oscuridad (como es aquella en la que se observan los murciélagos y las lechuzas) que no se producirían en un medio tenebroso y completamente privado de luz.

De modo similar ocurre con la luz del intelecto agente, y, por esto, así como la luz hizo visibles y dió a conocer las cosas que no se podían observar por la oscuridad, también el intelecto agente puso de manifiesto las cosas que eran desconocidas para el intelecto pasivo, ya que, aunque el alma sea afectada por cualquier phantasma, no podrá alcanzar, si ésta sólo se denomina intelecto pasivo, otros conocimientos que los que produjeron los phantasmas.

vim agentis exercet, quæ incognita erant, cognita reddit, sola affectione intellectus possibilis præcedente. Nam postquam anima intellectus possibilis effecta est, per affectionem factam ab objecto vel phantasmate in organum animatum, ipsa dicta intellectus agens, affectionem in se factam in sensu supra relato contemplans, & illustrans, ut lumen colores, notionem scientificam elicit, ceu lumen species visivas. Interest tamen, quòd species distinctum quid realiter à coloribus sit: scientifica autem notio à possibili intellectu elicita, vi intellectus agentis, tantùm formaliter distinguatur ab utroque, putà intellectu agente & possibili, etsi realiter distincta sit à re, quæ scitur, si ipsa anima non noscitur. Ac hic intellectus à nobis agens dictus, separabilis est à corpore, quod informat: & tunc cùm separatus fuerit, impassibilis futurus est, quòd immixtus corpori passibili, sejungentur ab invicem, ac per se subsistens, & actu & non potentia existens facultate passibilis privabitur. Neque mirum, quòd semper est honorabilius agens patiente, & principium materia.

¶ Verùm decet solvere, quomodo verum hoc esse possit, cùm ego asseruerim, animam ipsam identicè esse agentem, & possibilem intellectum, & tantùm per considerationem humanam distingui, & non re: undè sequi videbatur, si alterum separari à corpore posset, & aliud quoque simul separari necessarium esse, cùm uterque anima ipsa intellectiva sint. Sed hoc dubium non magni momenti est: neque aliud, quàm præterita contemplari, ut decentèr solvatur exposcit. Si enim illa ratione colligeretur sufficientèr, in innumeros errores nos pellicerent similes collectiones. Liceret enim inferre, quòd cùm homo sit idem suæ sessioni, & suæ elevationi, quòd si sessio ablata esset, elatio auferenda foret. Et cùm similitudo Sortis in Platonem auferretur, quia Plato languit, etiam similitudo Sortis in Titium auferenda foret, quia Sortes utræque suæ similitudines erat: quod quantam falsitatem includat, qui logicam novere sciunt. Ut ergo Sortes potest amittere situm illum appellatum sessionem, manente ipso simili Joanni, similitudine, & sessione non distinctis à Petro, sed idem cum eo existentibus, sic anima potest perdere denominationem intellectus possibilis, cùm à corpore sejungitur, manente appellatione intellectus agentis. Post obitum enim anima non poterit à sensibilibus rebus affici, quia corpus, ad cujus affectionem afficiebatur, deerit: & ita non omnia fieri verè dicetur, per modum quo possibilis appellabatur. Superstes tamen ipsa nomen intellectus agentis eidem restabit: qua aliter, quàm cùm corpori inhærebat, intellectiones in se formabit anima.

Ex qua sententia non tantùm elicitur, Aristoteli opinatum, animam post hominis interitum mansuram, verùm, & ipsam post etiam intellecturam: cùm testetur relatis verbis agentem intellectum mansurum: qui si non intelligeret, sic nominari non posset.

Idem porrò intellectus efficiens cùm actualiter intelligit, est scientia rei scitæ. Actu enim intelligens anima substantiam subditam accidentibus Sortis, scientia substantiæ Sortis est, Quia ille modus habendi animæ actualiter animadvertentis se affectam ad affectionem proprii organi sensitivi in sensu prius dicto (indeque elicientis substantiam aliquam subdi illis accidentibus seipsam immutantibus, quòd nonnumquam accidens unum, aliàs diversum, & quandoque contrarium omninò ab eadem sentiantur) scientia substantiæ Sortis est. Et nihil præter hoc fingendum est, esse scientiam actualem substantiæ Sortis: & hæc scientia cùm actualis sit, non aliquando intelligens, aliàs non intelligens est, quin

Sin embargo, el alma, cuando ejercita la facultad del intelecto agente, convierte, únicamente mediante la afección del intelecto pasivo, en cognoscible lo que antes no lo era.

En efecto, después de que el intelecto pasivo ha sido afectado por el alma, mediante la afección realizada por el objeto, o por el phantasma, en el órgano animado, ésta, denominada intelecto agente, al haberse producido en ella la afección en el sentido antes mencionado, examinando e iluminando, como la luz a los colores, produce el conocimiento científico –tal como la luminosidad produce las especies de la visión.

Sin embargo, hay realmente alguna diferencia entre las especies y los colores. Además, el conocimiento científico producido por el intelecto paciente, con la influencia del intelecto agente, difiere sólo formalmente de ambos –es decir, del intelecto agente y del paciente–, aunque se diferencia realmente del objeto que se conoce, si no lo percibe el alma.

Y el intelecto que denominamos agente es separable del cuerpo al que informa, y, entonces, será impasible cuando esté separado –porque no estará mezclado con el cuerpo. Y cuando están separados el uno del otro, subsiste por sí mismo en acto, y, al no existir en potencia, se le privará de la facultad del paciente. Por eso, no es de extrañar que siempre sea superior lo que obra a lo que padece la acción, y que el principio sea superior a la materia.

<*>... Pero es conveniente resolver cómo puede ser verdad todo esto. Más teniendo en cuenta que yo he afirmado que el alma se identifica con el intelecto agente y paciente, distinguiéndose solamente por una reflexión del hombre –y no por el objeto.

Podría parecer que se deduciría que si una de las dos se puede separar del cuerpo, también el otro se separará, necesariamente, al mismo tiempo –puesto que ambos son intelectivos, como la misma alma. Sin embargo, esta duda es de poca importancia y no exige un examen diferente a los anteriores para resolverla adecuadamente. Aunque si se considerara suficiente el colegir deducciones semejantes con el argumento antes citado, seríamos arrastrados a innumerables errores. Sería, pues, oportuno el deducir que, ya que el hombre es igual que su acción de sentarse o ponerse en pié, si se hubiera suprimido la acción primera (sentarse), se tendría que eliminar la segunda (ponerse en pié). Y, de la misma manera, si se suprimiera la semejanza de Sortes con Platón, porque este último ha caído enfermo, también se eliminaría la semejanza con Titio, puesto que Sortes era semejante a las semejanzas de los otros dos. Pero, los que conocen la lógica saben cuanta falsedad contiene este razonamiento. Por consiguiente, así como Sortes puede perder la posición llamada "acción de sentarse", manteniendo, éste, la misma semejanza que Juan, y no diferenciándose de Pedro en la acción de estar sentados, sino que existen igual que él, también el alma puede perder la denominación de intelecto paciente, puesto que se separa del cuerpo, permaneciendo con el nombre de intelecto agente. Así pues, el alma, después de la muerte, no podrá ser afectada por los objetos sensibles, puesto que faltará el cuerpo para que sea alterada con su afección. De esta manera, se dirá que todas las cosas no llegan a ser por el modo con el que se denominaba intelecto paciente. Sin embargo, el alma sobrevivirá con el nombre de intelecto agente. Y, con éste, ella producirá en sí misma las intelecciones, pero de forma diferente a cuando estaba inherente en el cuerpo.

De esta doctrina, se deduce que Aristóteles opinó que, después de la muerte del hombre, el alma permanece verdaderamente, y que, incluso, intelige, como lo atestigua con las palabras "que el intelecto agente permanecerá, y, si éste no inteligiera, no podría denominarse así".

Pues bien, además el intelecto eficiente, cuando intelige en acto es el conocimiento de la cosa sabida. El alma que entiende en acto la substancia subyacente a los accidentes de Sortes es, pues, el conocimiento de éste. Y es que el modo de manifestarse el alma en acto, que se conoce alterada por la afección del propio órgano sensitivo, en el sentido antes mencionado (y, de ahí, que el alma deduzca que alguna substancia es subyacente a los accidentes que la modifican, porque, una veces un accidente, otras otro diferente, en ocasiones el opuesto, todos son percibidos por ésta), es el conocimiento de la substancia de Sortes. Y no se ha de suponer nada, salvo esto: que es el conocimiento en acto de Sortes... Y en este conocimiento, por ser actual, no ocurre que, unas veces, el intelecto intelija y, otras, deje de inteligir, ya que,

quin quamdiu actualis appellatur, actu intelligens necessariò est. (Quo palam roboratur nostrum decretum, quòd intellectio non sit accidens ullum distinctum ab anima intellectiva, ut hucusque creditum erat, sed ipsam animam certo modo se habentem dici intellectionem: nam scientia actualis & intellectio non differunt, cùm idem priorem significent.)

Textu comm. 20.

Textu comm. 20.

Secus habitualis, qua dormiens, aut nihil cogitans dicitur homo sciens Dialecticam, aut Physicam, aut Mathesin, nam hæc potius quidam habitus corporis informati anima rationali, quàm solius animæ dispositio est. Organa enim interiora humani cerebri, quibus absentia cognoscimus, & ubi phantasmata asservantur, & cætera, quæ mediant, ad assiduas meditationes requisita in quovis actu scientifico, quandam promptitudinem, si sæpiùs diversa meditamur, acquirunt, ac quemdam habitum in se gignunt, quo prompti ad iterum meditandum meditata vel similia reddimur: qui habitus scientia habitualis & in potentia nominatur. Et hujusmodi habitualis scientia certo modo prior actuali est. Nam qui hac sciens dicitur, promptissimè in actualem considerationem actuum illius facultatis devenit, quo antecedens actus illos executos promptè & expeditè ob habitum, prior tempore illis est. Omninò autem non prior. Nam si ad universos actus scientificos illius scientiæ conferatur habitus ille, appellatus habitualis scientia,: aliquibus posterior erit, putà illis, qui habitum eundem genuerunt, habitus enim scientificus ex pluribus actibus, ut prædixi, genitus est. Tandem intellectus agens separatus à corpore, est solùm id, quod infra concavum orbis Lunæ verè est: nam aliæ corporeæ substantiæ corruptioni & interitui sunt obnoxiæ, hic solus immortalis & perpetuus. Non reminiscitur autem rerum à se, dum corpus informabat, cognitarum: quia separatus impassibilis est, ut supra diximus, deficiente corpore, ad cujus affectionem erat afficiendus, & passibilis vocitandus, sine qua passibilitate anima intelligere reminiscendo non valet: ablato enim corpore, phantasmata ab objectis rebus fingi nequibunt. Et quamvis fieri ea concedamus, ubi asservarentur, asservataque quod cerebri ventriculum afficient, sine quibus reminisci, ut nunc solemus, nequimus. Neque ob hoc privamus animam ab alio intellectionis & reminiscentiæ modo, quo utitur post obitum, sed tantum eam dicimus non intelligere neque reminisci, ut solita, cùm corpus informabat, erat.

Textu comm. 20.

¶ Clara, & pellucida versa Aristotelica sententia, quæ hucusque oppressa erroribus Simplicii Themistii, Alexandri, Averrois, &, quod magis miror, Theophrasti Aristotelis discipuli, & post hos, ac alios omnium recentiorum expositorum rubiginabatur. Superest decernere, an paraphrasis hæc cum subsequentibus, ac præcedentibus contextibus Aristotelis, ac cum dogmatibus nostris de anima agentibus conveniat, an minimè. Quod non alitèr meliùs, quàm tàm antecedentem expositum contextum, quàm subsequentia eundem etiam in paraphrasin vertendo, assequemur, vestrumque quemlibet arbitrum constituam, non tantùm de re hac, verùm de collatione nostræ expositionis cum cæteris vetustis, quas facillimè cassas, ac nullas, multoque à litera, & mente Aristotelis alienas monstrare indissolubilibus rationibus possem, nisi fastidiendos vos tam enormibus erroribus, qui lectione præterita veritate imbuti estis, vererer. Ut ergo noscatis verum vero consonare, universos locos ejusdem tertii de Anima idem expresse pro-

sc-

mientras se denomine "actual", es, necesariamente, conocedor en acto.

Texto del Comentario 20.

Y, con esto, se corrobora con claridad nuestra opinión sobre que la intelección no es ningún accidente distinto del alma intelectiva, como hasta el momento se había creído, sino que, de algún modo, se dice que el alma se manifiesta como la intelección. El conocimiento actual y la intelección no difieren, ya que dan a entender lo mismo.

Texto del Comentario 20.

La disposición habitual, con la que se dice que el hombre, cuando duerme o no piensa en nada, sabe Dialéctica, o Física, o Teoría del Conocimiento, es aquella del cuerpo informado por el alma, más que únicamente la disposición de ésta. Y es que los órganos internos del cerebro humano –donde se retienen los phantasmas y otras cosas–, situados en medio del mismo, con los que conocemos las cosas ausentes –requeridas en cualquier acto científico para las asiduas meditaciones–, adquieren, si es que reflexionamos con frecuencia sobre cosas diversas, cierta disposición, produciéndose en éstos determinado hábito –mediante el cual nos encontramos dispuestos para reflexionar de nuevo las cosas ya pensadas, o similares. Y este hábito se denomina conocimiento habitual y en potencia –y cualquier otro semejante es, de algún modo, anterior al presente (actual). Así pues, se afirma que el que entiende con este conocimiento está muy preparado para la reflexión actual de los actos de la facultad, por lo que el acto que antecede a los ejecutados pronta y fácilmente por efecto del hábito es anterior a aquellos en el tiempo, aunque no absolutamente anterior –porque si a todos los actos científicos del conocimiento se confiere el hábito, denominado conocimiento habitual, será posterior a algunos de ellos, esto es: a los que han producido al mismo hábito, puesto que el hábito científico ha sido producido, como ya se ha dicho, por muchos actos.

Texto del comentario 20.

Finalmente, el intelecto agente, separado del cuerpo, es sólo lo que es bajo el cóncavo orbe de la luna. Porque si otras substancias (entes) corpóreas están sometidas a la corrupción y a la destrucción, solamente este intelecto es inmortal y eterno. Pero no se acuerda de las cosas que conocía antes –cuando informaba al cuerpo–, ya que, tal como dijimos con anterioridad, es impasible cuando está separado de éste. Es más, cuando le falta el cuerpo –con cuya afección debía ser afectado–, suele ser denominado pasivo, puesto que el alma, cuando recuerda, no puede pensar sin esta pasividad. Por lo tanto, de suprimirse el cuerpo, no podrán formarse los phantasmas de los objetos. Y aún cuando admitamos que acontece que éstos, dondequiera que se conserven, han sido custodiados para que afecten al ventrículo del cerebro y sin ellos no poder recordar tal como lo solemos hacer, no por esto privamos al alma del otro modo de intelección y de recuerdo del que nos servimos después de la muerte, sino que únicamente afirmamos que ésta no intelige, ni recuerda, como solía hacerlo cuando informaba al cuerpo.

<ª>... La opinión aristotélica se ha vertido clara y diáfana –cuando hasta ahora estaba enmohecida y repleta de los errores de Simplicio[17], de Themistio, de Alejandro[18], de Averroes y, lo que me admira aún más, de Theophastro, el discípulo de Aristóteles, aunque, después de éstos, también siguen otros relatores más recientes. Sin embargo, falta discernir si esta paráfrasis, juntamente con los contextos siguientes, con los anteriores de Aristóteles, y con nuestras opiniones sobre el alma, es conveniente, o no, hacerla.

Pero, comprenderemos mejor todo esto si convertimos en paráfrasis tanto el contexto expuesto anteriormente como los que le siguen. Y pongo a cualquiera de los lectores como árbitro de este asunto y de la confrontación de nuestra exposición con las de los antiguos, pudiendo demostrar muy fácilmente, y con argumentos indestructibles, que son vanas e inútiles, además de muy ajenas a lo escrito por Aristóteles y a su pensamiento, si no temiera que se sentirían muy disgustados por los enormes errores en los que han sido sumidos por atender las explicaciones de los mencionados con anterioridad. Por lo tanto, y para que se conozca realmente lo que está en consonancia con la verdad, vamos a explicar claramente, y por igual, todos los pasajes de libro tercero de De Anima,

17. Filósofo neoplatónico de la Escuela de Atenas (fl.527–565). Se esfuerza por conciliar a Platón y a Aristóteles, renunciando a la interpretación literal de los textos, al abogar por una lectura conceptual–dialéctica (y, a veces, incluso simbólica). Dejó escritos diversos comentarios sobre obras aristotélicas: a las *Categorías*, a la *Física*, al *De Coelo*, y al *De Anima*.

18. Alejandro de Afrodisia (fl. 198–211 d.C.). Uno de los principales comentaristas de Aristóteles (a los doce libros de la *Metafísica*; a los *Elencos sofísticos*, al libro primero de los Analíticos). Dejó escrito un tratado sobre el destino y el libre albedrío.

ferentes, quod à nobis doctum est, attentè audite, exordium quippè faciam, ut dixi, ab initio tertii de Anima, usque in textum decimum septimum jam explicitum, hos, & subsequentes omnes usque in finem 3. de Anima in Paraphrasin vertendo.

Textu comm. 1. De ea parte animæ, qua ipsa anima cognoscit, & sapit, considerare opportunum est, non discutientes in præsentiarum, quod postea explicabitur, an actu separabilis ipsa intellectiva anima sit à corpore divisibili, an solùm per intellectus animadversionem seorsum & sine corpore intelligi valeat, quæ tamen re sine ipso esse non posit, ac quomodo etiam intelligamus, scribere decens erit. Nam non ex infirmioribus dubiis est, si intelligere sit sicut sentire, aut alio quovis modo pati, qualiter posibile sit, hoc fieri ab intelligibili, aut alio vicem intelligibilis supplente, cùm nullum tale intelligibile actionem ullam in nos efficere experiamur. Sensibilia enim jam quòd non sibi similibus nos afficiunt, aliquo illis in repræsentando æquipollente id faciunt, putà specie sensibili. Ergo si vera relata sunt, impasibilis intellectus erit, deficiente qui afficiat. Et cùm conscii simus nos intelligere, susceptivus intellectus speciei rei intelligendæ, & potentia hujusmodi species, sed non hanc suscipiens, necessariò est fatendus. Et similiter se habens ad intelligibilia, ut sensitivum ad sensibilia. Quæ sententiæ mutuò, & inter se dimicare, ac contrariæ esse videntur.

Textu comm. 4. Verùm solvimus, asseverantes, necesse esse quoniam omnia corpora in quovis tempore intelligit, immixtum illis esse. Sicut dixit Anaxagoras, ut imperet, hoc autem est, ut cognoscat omnia: quippè si intellectui inhæsisset aliquod corporeum, vel nonnullo corpore uteretur, ut instrumento, quo indiguisset, ad opus intellectionis exequendum, ut faber serra, aut malleo, vel ut facultas sensitiva calore, aut frigore utitur in sentiendo: nequaquam calorem, aut frigus ejus gradus, cujus esset illud, quod intellectui inesset, intelligere posset: ut neque tactiva vis calorem aut frigus paris gradus cum organo tactus minimè percipit: illa enim accidentia, quæ afficerent intellectum, vel ejusdem organum, si corporeo indiguisset instrumento, ut quo utatur ad intelligendum, prohiberent extrinsecum intelligendum afficere intellectum, quia habitibus præsentibus in materia, cessat motus, ac inde intellectio illorum cessasset, & ad illa noscenda obstructus intellectus esset. Cujus contrarium omnes scimus, quin conscii oppositi sumus. *Textu comm. 6.* Quare neque ipsius intellectus esse, est posibile, quòd sit aliqua singularis & unica natura, qua aptus sit fieri in repræsentando aliqua intelligenda, & non alia, ut sensus peculiares certa fieri possunt, & non alia. Visus enim colores & luces in repræsentando fit, & non odores, nec sapores, ut olfactus odores, & non colores, & sic singuli singula, & nullus omnia, ut intellectus, qui universaliter in omnia intelligibilia verti dicitur, non verè & realiter, sed in repræsentando illa (supplet enim intellectus vicem intelligibilium, cùm post affectionem factam à phantasmate in potentiam interiorem noscentem abstractivè, intelligit anima intelligibilia, affecta ipsa, ad affectionem phantasmatum, ut supra diximus.) *Textu comm. 5.* Esse ergo illius in quantum omnia efficitur, vocitatur animæ intellectus posibilis. De eo autem intellectu me nunc agere scitote, quo opi-

tal como nosotros los hemos entendido.

Escuchad atentamente. Convirtiéndolos en paráfrasis, voy a comenzar desde el inicio hasta el texto décimo séptimo –ya explicado–, y todos los siguientes hasta el final.

Texto del Comentario 1.

Es oportuno hacer una consideración sobre la parte del alma con la que ésta conoce y piensa, sin discutir por ahora –ya que se explicará después– si el alma intelectiva es separable del cuerpo divisible, o si sólo por una reflexión del intelecto se puede inteligir por separado y sin cuerpo. Sin embargo, esto no es posible sin éste. Asimismo, será conveniente escribir como inteligimos. Puesto que si el inteligir es como el sentir, la duda no es pequeña. O si se padece de cualquier otro modo, ¿cómo es posible que esto se haga inteligible? O si otra cosa suple el lugar de lo inteligible, ¿por qué nosotros no experimentamos que ninguna acción produzca nada inteligible?

Así pues, ya que los objetos perceptibles por los sentidos no nos afectan tal como son, lo hacen con algo equivalente que los representa –esto es: con la especie sensible. Luego, si es verdad lo relatado, el intelecto será impasible cuando le falte el que le afecte. Y como somos conscientes de que inteligimos, necesariamente hay que afirmar que el intelecto es susceptible de inteligir la especie de la cosa, pero no la siente. Y de manera similar debemos confesar que se manifiesta el conocimiento intelectual respecto a lo inteligible, como también la sensación respecto a las cosas sensibles. Y estas opiniones parece que contienden mutuamente y son opuestas entre sí.

Texto del Comentario 4.

Pero lo resolvemos afirmando que, necesariamente, puesto que el que intelige todas las cosas en cualquier momento, ha de ser sin mezcla –como afirma Anaxágoras– para que pueda dominar –esto es: conocer todo. Y es que si algo corpóreo hubiera estado unido al intelecto, o bien se serviría de ello, como instrumento que precisaría para realizar la operación intelectiva –como el artesano se sirve de la sierra o del martillo–, o, tal como la facultad sensitiva se sirve del calor o del frío para sentir, no podría inteligir la quemazón o la frialdad porque el intelecto poseería la cualidad del frío o del calor.

Texto del Comentario 6.

Como tampoco la facultad táctil percibe con el órgano del tacto el calor o el frío. Así pues, los accidentes que tendrían que afectar al intelecto, o a un órgano del mismo, si éste tuviera necesidad de uno corpóreo del que se sirviera para inteligir, impedirían que lo externo inteligible afectara al intelecto. Y es que si las disposiciones habituales estuvieran en su materia, cesaría su movimiento y, después, habría cesado la intelección de aquellos –ya que el intelecto no tendría acceso a su conocimiento.

Texto del Comentario 5.

Pero todos conocemos lo perjudicial de este hecho, porque somos conscientes de lo opuesto. Y es imposible que el intelecto –que es una naturaleza singular y única– pueda representar algunas cosas que se deben inteligir, pero no otras, tal como los sentidos particulares pueden revelarse en determinadas cosas, aunque no en otras. Y es que la vista se manifiesta cuando representa los colores y las luces, pero no los olores ni los sabores, como el olfato se activa con los olores, pero no con los colores. Y, así, cada facultad sirve para cada cosa, pero ninguna para todas. También se afirma que el intelecto se transforma en todas las cosas inteligibles, pero no realmente, sino representándolas como imágenes sin materia (en efecto, el intelecto suple el lugar de lo inteligible, ya que, después de la afección producida por el phantasma en la facultad interior que conoce abstractivamente, el alma conoce las cosas inteligibles, al haber sido afectada, tal como dijimos con anterioridad, ella misma por los phantasmas). Por consiguiente, en tanto que se produce la manifestación del alma en todas las cosas, se le denomina intelecto posible.

Por lo demás, sabed que ahora voy a tratar acerca de este intelecto con el que

opinatur, & intelligit anima, & non de divino, de quo duodecimo Metaphyſ. aut de aliis, de quibus in eiſdem Metaphyſicorum libris egimus. Et hic animæ intellectus actu nihil eſt eorum, quæ ſunt, antequam intelligat anima: potentia verò certo modo eſſe illa, quæ ab eo intelliguntur, dicitur. Unde colligitur, vera dicere, qui teſtantur, animam eſſe locum ſpecierum, ſi id limitaverint de anima intellectiva in quantum intellectiva: nam ut ſenſitivæ, vel vegetativæ, aut ſecundum locum motivæ, minimè hoc convenit. Ac etiam dum non actu animam eſſe ſemper locum ſpecierum aſſeverent, ſed potentia ſpeciem eſſe crediderint. Porrò anima intellectiva non eſt ſemper ſubjectum ſpecierum, quod alio nomine locum ſpecierum nominamus, ſed tantum tunc, cùm actu intelligit, & ad affectionem organi informati ab ipſa anima intellectiva afficitur illa, ut ſæpius diximus, aliàs autem dicitur in potentia ad formas intellectas eſſe. Qui modus affectionis diverſus multò eſt ab eo, qui accidit, cùm ſentimus. Nam ab accidente ſenſato neceſſe eſt produci aliquid, quod inducatur in organum ſentiendi: quod non contingit rei intellectæ: quapropter poſt excellens ſenſitivum ſermè diſsipans organi harmoniam immodica qualitate genita à ſe in inſtrumentum ſentiendi, infimiora minùs benè percipimus, ut ſonum exilem poſt magnos auditos ſonos minimè audimus: neque odoratis rebus valdè redolentibus: aut viſis coloribus, aut luce ſplendidiſsimis, videre, aut odorare remiſsiora conceditur, nempè cum intelligimus oppoſito ſemper accidente. Poſt enim ardua, ac per quàm difficilia intellecta, non hebetius intelliguntur infimiora, quin exactius, ac magis dilucidè cognoſcuntur. Senſitiva enim vis non ſine corpore recipiente affectionem accidentis ſentiendi fit: intellectiva autem non ab accidente, quod ſentitur, afficitur, ſed à phantaſmate, & ſi minimè ſine corpore, per quod, ut medium, ipſe animæ intellectus poſsibilis afficitur, dum rationalis anima humanum corpus informat: poſt tamen à corpore ſeparata, intelligere alio modo quam nunc valet. Ergo ad dubium, quod ſciſcitabatur, an intellectus patiatur aliquid ab intelligibili, expeditè reſpondendo dicimus, quòd nequaquam: ſed quòd tantùm imaginibus ſenſibilium afficientibus organa interiora in abſentia vel præſentia objectorum devenit anima, tunc effecta intellectus poſsibilis, in cognitionem intelligibilis rei, ex quadam facultate ſibi à ſua origine indita, ut in antecedentibus docuimus. Intelligere enim colorem, non eſt illum intuitivè ſive abſtractivè ſentire, ſed naturam ejus, hoc eſt, quòd natus ſit ſubſtantiæ ineſſe, & viſum, & nullum alium ſenſum afficere, percipere. Quæ coloris facultates intellectum non afficiunt, ſed ipſæ certo modo aliter ſe habens cùm intelligit, quàm ante intelligere (non per ullum accidens à ſe realiter diſtinctum, ſed per alium modum ſe habendi) dicitur ſciens, qui prius, quàm taliter ſe haberet, ignarus appellabatur. Ac illam accidentis ſcientiam, vel aliam quamvis poſtquam ſemel adeptus eſt intellectus, ſine ullo doctore iterum & ſæpè ſeipſo adipiſcitur. Aliorumque ſcitorum eadem norma ſervatur. Et habitualis ſcientia hujuſmodi promptitudo appellatur: nam vacans homo ab intellectionis actu, ſciens per illam nominatur. Nempè quamquam ſine illo habitu ho-

Textu comm. 6.

Textu comm. 7.

el alma piensa e intelige, y no sobre el intelecto divino –del que hemos tratado en el libro duodécimo de De Metaphysica– o de otras cosas –también comentadas en los mismos libros de los "escritos metafísicos".

Este intelecto del alma no es, en acto, ninguno de aquellos entes que existen antes de que el alma los intelija, pero, de algún modo, se dice que es, en potencia, los entes que se inteligen por ella.

Texto del Comentario 6.

De donde se deduce que dicen la verdad los que afirman que el alma es el lugar de las especies (formas), siempre que lo circunscriban al alma intelectiva en cuanto a tal, ya que lo dicho, y según sea el lugar, no se ajusta al alma sensitiva, o a la vegetativa, o a la motriz. Incluso, si afirman que el alma no es siempre, en acto, el lugar de las especies o formas, o si creen que, en potencia, es la forma. Ahora bien, el alma intelectiva no es siempre el sujeto de las formas –lo que denominamos, con otro nombre, "lugar de las formas"–, sino sólo en el momento en que intelige en acto. Y, según hemos afirmado con frecuencia, el alma es alterada según la afección del órgano informado por la propia alma intelectiva. En cambio, otras veces se dice que es, en potencia, las formas inteligidas.

Este modo de afección es muy diferente al que acaece cuando sentimos, ya que es necesario que el accidente sentido produzca algo que se induzca en el órgano sensitivo, lo que no ocurre con el ente inteligido.

Texto del Comentario 7.

Por esto, después de una sensación elevada –que casi destruya la armonía del órgano, por la excesiva cualidad producida por ésta en el órgano sensitivo–, percibimos peor lo más débil –por ejemplo, después de haber sentido sonidos intensos, no percibimos los débiles; ni podemos ver, u oler, después de haber sido afectados por colores resplandecientes o por olores muy fuertes–, mientras que, a buen seguro, inteligimos siempre con el accidente opuesto. Y es que, aunque se hayan realizado intelecciones arduas y difíciles, no por eso se inteligen con menos perspicacia las de rango inferior (las fáciles), sino que se conocen con mayor exactitud y claridad.

Y es que la facultad sensible no se produce sin que el cuerpo reciba la afección del accidente del objeto sensible, mientras que la intelectiva no es afectada por un accidente, sino por un phantasma, aunque no sin el cuerpo, por "el que", como medio, el intelecto, en potencia, del alma es afectado, al tiempo que el alma racional informa al cuerpo humano. Sin embargo, después de que el alma se ha separado del cuerpo, puede inteligir de modo diferente.

Así pues, a la duda que se suscitaba sobre si el intelecto padece algo del objeto inteligible, respondemos claramente que no, sino que, sólo cuando las imágenes de los objetos sensibles afectan a la facultad interior en ausencia o presencia de los objetos, entonces, después de haber sido influenciada el alma, se convierte el intelecto en conocimiento en potencia del objeto inteligible, debido a cierta facultad que se le ha otorgado desde su origen, tal como hemos explicado en lo que antecede.

Por ello, inteligir el color no es percibirlo intuitiva o abstractivamente, sino percibir su naturaleza –es decir, lo que está en la substancia, o lo visto–, y no produce afección a ningún otro sentido. Pero las facultades del color no afectan al intelecto, sino que, de algún modo, cuando intelige, se manifiestan de manera diferente que antes de inteligir (no por algún accidente diferente realmente de sí, sino por otro modo de manifestarse), afirmándose que conoce el que antes de manifestarse del tal manera se denominaba desconocedor. Y después de haber alcanzado el intelecto el conocimiento del accidente, o cualquier otro, lo consigue de nuevo por sí mismo, y, con frecuencia, sin ningún maestro. A este conocimiento se le llama disposición habitual, ya que el hombre, cuando no intelige, se denomina instruído, gracias a esta disposición.

Es indudable que sin el hábito,

homo in potentia sit ad eliciendum intellectionis actum, & post illum quoque, non æqua promptitudo utraque est. Prior enim valdè remota ab actu, & magna cum difficultate exercetur: posterior verò jam habitu acquisito, propinquissima actui existit: quoties enim animæ libet, in actum intellectionis promptissimè exit. Aliudque etiam adipiscitur intellectus ex relato habitu, vel actu scientifico, videlicet, seipsum jam tunc posse intelligere, conferendo sensationis operationes intellectionis actibus, quibus carebat ante exercitum intellectum. Hanc collationem faciendo, quæ sciuntur, diversa vel re, aut animadversione sunt, ab iis, quæ sentiuntur, ergo vel diverso, vel si uno eodemque utraque cognoscuntur, aliter se habens cùm sentit, quàm cùm intelligit, illud quodcumque sit, fingendum est. Quod ergo sentit, non omninò idem esse cum intelligente, inferre licebit, ubi intellectus intelligitur. Antecedens probo, esse scilicet, diversa sensata ab intellectis. Quia consequentiæ congruentia nota est. Aliud est magnitudo à magnitudinis esse, idest, ab existentia ejusdem. Lineæ enim, quæ magnitudo quædam est, intellectio, non aliter fit, quàm mente concipiendo longum sine latitudine & profunditate, idque natura lineæ, vel magnitudo ejus nominatur, quam visu sentiendo, nequaquam assequimur: quia superficiem, cujus ipsa est pars, & simul corpus sensibus percipimus. Etiam aliud est aquæ esse, hoc est, aquea substantia, & accidentia inhærentia illi, quæ sensibus percipiuntur, à natura ejusdem, scilicet, à substantia quadam nata frigiditate & humiditate asservari, cujus accidentia si refrangantur, fit apta, esse elementum, ex quo mista fiunt: & non quodvis, sed frigidum, & humidum, ac grave, & diaphanum, &c. Sed attentè considerandum, quòd non omnia sic, ut magnitudo, & aqua, diverso modo cognosci possunt à sensu & intellectu. Si mitas enim, quæ quidem nasi curvitas est, minimè potest intelligi, si à subjecto, cui inest, sejuncta curvitas illa intelligatur: nam non quævis curvitas, sed tantùm cartilagineæ carnis nasi curvitas simitas appellatur, & est. Quod intelligendo aquam, non accidebat. Frigiditas enim, & humiditas, etiam diaphaneitas, ac gravitas, quæ in aqua sentiuntur, sejuncta à substantia aquæ, considerari & intelligi valent. Hæc ergo aquæ accidentia, & consimilia, ut quæ carni inessent, vel aliis substantiis corporeis sensitivo cognosci possunt: alio autem distincto re, aut consideratione tantùm (ut filum in globum redactum distinctum à seipso extenso dicitur) natura aquæ & carnis intelliguntur. Item cùm noscimus rectum aut curvum, quæ quantis continuis & non discretis conveniunt, etiam sensu rectum & curvum sentiuntur: natura verò recti aut curvi per quandam abstractionem intellectus intelliguntur. Finge ergo, quòd natura recti, putà medium, & extrema brevissima linea esse contenta, in recto à recto, & natura curvi, quæ opposita recto est, à curvo sejungantur, ergo altero vel aliter se habente, hæ distinctæ dualitates cognoscendæ sunt. Indeque ulterius procedendo inferes, ergo sensitivum realiter, vel per alium modum habendi distat ab intellectivo. Tandem ut res separabiles sunt à materia, hoc est dictu, à conditionibus individuis provenientibus ab accidentibus rebus inhærentibus, illis, sic intelliguntur separatæ per ac-

Textu comm. 10.

Textu comm. 11.

en potencia, el hombre es capaz de producir el acto de la intelección, como, también, con él, pero, en ambos casos, la disposición no es la misma. Y es que lo primero está muy alejado de la acción y se ejerce con gran dificultad, mientras que lo segundo, cuando ya se ha adquirido el hábito, está muy próximo al acto de la intelección –ya que cada vez que al alma le apetece inteligir, el referido acto se produce con mucha facilidad. Además, el intelecto consigue también otra cosa por el citado hábito, o acto científico, como es el poder inteligirse a sí mismo cuando confronta las operaciones sensitivas con los actos de la intelección –de los que carecía antes de haberse puesto a trabajar el intelecto. Al hacer esta comparación, las cosas que se conocen son diferentes por su esencia, o por una reflexión, de aquellas que se sienten. Luego, o se inteligen con diferentes facultades, o, de conocerse con la misma los dos casos, hay que suponer que, sea lo que sea con lo que se conoce, se manifiesta de manera diferente cuando siente, a cuando intelige. Consecuentemente, convendrá deducir que, cuando el intelecto conoce lo que siente, no se manifiesta lo mismo que cuando entiende. Así, resuelvo lo que antecede –es decir, que son cosas diferentes las sentidas y las inteligidas, puesto que es evidente la congruencia de la consecuencia.

La "magnitud" es una cosa distinta de "ser magnitud" –esto es: de su existencia. En efecto, la intelección de la línea –que es una magnitud– no es otra cosa que la mente concibe lo largo, sin la anchura y sin la profundidad, y, por esto, que lo que se denomina la esencia de la línea, o su magnitud, no se puede alcanzar cuando la observamos con la vista, ya que percibimos, a la vez, con los órganos de los sentidos, la superficie de la que ella forma parte y el cuerpo (substancia material).

También son cosas distintas el "ser agua" –es decir, substancia de agua– y los accidentes inherentes a ella –que se perciben con los órganos de los sentidos– y la "esencia del agua" –esto es: cierta substancia que ha conseguido conservarse con frialdad y humedad. Y si se separan sus accidentes, ésta es apta para ser un elemento del que van a producirse los compuestos. Pero no cualquier cosa, sino lo frío, lo húmedo, lo pesado, lo diáfano, etc.

Sin embargo, hay que considerar con atención que por la facultad sensitiva e intelectiva no se pueden conocer de modo diferente todas las cosas, tal como la magnitud y el agua. Así pues, lo "romo", que es la curvatura de la nariz, no puede ser inteligido si se entiende separada del sujeto en la que está, ya que no es cualquier curvatura, sino sólo la de la carne cartilaginosa de la nariz, denominada "lo chato", cosa que no ocurría cuando se inteligía el agua, porque la frialdad y la humedad, así como el peso y lo diáfano, que se perciben en ella, pueden considerarse e inteligirse separados de la substancia material del agua.

Texto del Comentario 10.

Luego, los accidentes del agua, y otros semejantes –como los que se encuentran en la carne o en otras substancias corpóreas–, pueden conocerse con la facultad sensitiva, mientras que la esencia del agua, o de la carne, se inteligen sólo con otra diferente, o por una reflexión (como cuando se dice que el hilo atado a un globo es distinto de este último cuando está extendido)

Texto del Comentario 11.

De la misma manera, cuando conocemos lo recto o lo curvo, que son cosas que se ajustan a los cuerpos extensos contínuos, y no a los que están separados de la materia, se perciben, incluso, por medio de la facultad sensitiva. Sin embargo, la esencia de lo recto, y de lo curvo, se intelige mediante cierta abstracción. Supongamos, pues, que la esencia de lo recto, y que está contenida en una recta muy corta, se separa de lo recto, y que la esencia de lo curvo, que es opuesta a lo recto, se separa de lo curvo. Resulta, entonces, que se tienen que conocer estas dos dualidades –la esencia de lo recto o de lo curvo, y la idea sensible de lo recto y de lo curvo– por medio de otra facultad, o por otro modo de manifestarse lo intelectivo. Y, de ahí, avanzando aún más, se deducirá, pues, que lo sensitivo difiere realmente de lo intelectivo por ser afectado de otra manera. Finalmente, como las cosas son separables de la materia –esto es: de las condiciones individuales que provienen de los accidentes inherentes a las cosas–, éstas se inteligen separadas así por el acto

actum intellectus : quod probare cupiebam.

¶ Visum mihi est, nonnulla commenticula huic nostræ Paraphrasi 3. de Anima inserere. Primò, ut Paraphrasis clarior reddatur. Secundò, ut rationem reddam, quorundam observatorum, à me inter exponendum hunc Aristotelis librum. Tertiò, ut tam rationes Aristotelis hujus tertii de Anima, quibus animæ immortalitas probari eo censetur, dissolvam, quàm ut monstrem, alia argumenta, quibus nisus est suadere, bestiis omnibus vim sentiendi, ad minus tactivam, inesse, nullius esse valoris : quin ex ejusdem Aristotelis assertis in hoc tertio de Anima inferendum contrarium illius, quod ipse probare, conatus est.

Et quod in hoc primo commenticulo omnes non ignoretis volo, id est, non me immeritò præpostero ordine textu Aristotelico usum fuisse in hac Paraphrasi : cum aliquando textum commenti (verbi gratia) quarti, connecto textui commenti sexti, ut per me nuper factum est: & post, cùm etiam alios contextus Aristot. aliis præter ordinem commentatoris adjunxero. Id enim factum est, quòd mihi non exiguo labore cupienti veritatem sententiæ Aristot. adipisci, visum est, textum sequentem annectendum esse antecedenti : quia nonnumquam intermedius contextus ut parenthesis quædam insertus esset ab Aristotele : vel quòd, quandoque videbatur ineptè interpretatus antiquus contextus, servato ordine literæ vetustæ : qui si contemnatur, & alio ordine eadem fermè litera legeretur, pellucida, & vera evaderet, quæ priùs obscura, & potiùs mendax, quam verax, interpretis imperitia, erat. Aut fortassis citra interpretis culpam patratum hoc fuit erroribus Librariorum, vel aliquorum Philosophorum, quibus licere videbatur transferre verba Aristotelica, cum sententiam assequi non valebant.

Etiam scire expedit, quòd nec ob id, quòd dixerim text. comment. sext. sensum uti qualitatibus primis in sentiendo, credendum esse, sensum uti illis, ut instrumento quo, nam id minimè verum est, ut retulimus. Dictum enim illud tantùm est, ut omnes sciant, quòd cum intellectus intelligit, non afficitur à re scita, ut sensus à re sensata alteratur, sed à phantasmate rei ducentis in cognitionem rei sciendæ.

Ulterius notandum, nonnullam difficultatem habere illud, quod text. commenti septimi legitur, puta post ardua intellecta, promptiores reperiri intelligentes ad hebetiora, & adversum contingere sentientibus : quo aliquo modo sejungi posse intellectum à corpore, Aristoteles probare videtur. Nam eventus ostendunt, accidere, ex arduis rebus conatis intelligi, aliquos in delirium ingens incidisse: alios morbis periculosissimis correptos fuisse, pluresque immaturè animam egisse; quę omnia, ac singula multò deteriora esse, quàm visum, vel aliquem ex sensibus exterioribus vitiari, certum est: indeque non ex illis expertis posse plus dici intellectum abjungibilem à corpore, quàm sensum, rationi consonum esse censendum, & existimandum erat. Quod nempè illatum verum esse ratione prædicta patet. Ex his enim quæ antecedunt, omnibus constat, vim sentiendi conferri non posse, nisi animæ indivisibili: quam esse separabilem à corpore, post agentes de animæ rationalis immortalitate ostendemus. Tamen etsi hoc verum sit, inficiari non potest, multò alitèr malè affici intelligentem, quàm sentientem. Sentientis enim organum vi proprii objecti sensati dissipatur : intelligens autem homo non à phantasmate (cujus affectio in facultatem interiorem noscentem abstractivè præcedit intellectionem) in delirium, aut mortem ducitur. Sed per accidens relatos malos affectus patitur, cerebro ex assidua meditatione immodicè exiccato, propter continuam præsentiam spirituum calidorum exiccatium, sine quibus phantasmata elici à parte posteriori non queunt : & extracta coram parte interiore cognoscente abstractivè diutinè persistere non valent. Nam utraque ex relatis operationibus à quibusdam partibus cerebri fit, compressis occipitis partibus, ut ex se in syncipput phantasmata pellant, & à syncipitis retinentibus phantasma coram alia parte ejusdem syncipitis, quæ per illa cognoscit abstrac-

intelectivo. Y es lo que yo deseaba demostrar.

<*>... Me ha parecido que debía insertar algunos comentarios a esta nuestra paráfrasis al libro tercero de De Anima.

Primero, para que sea más clara. Segundo, para dar cuenta de algunas observaciones que expondré sobre el libro de Aristóteles. Tercero, para refutar los argumentos que el filósofo griego expone en el libro citado, y con los que se considera que éste demostró la inmortalidad del alma, así como para dar a conocer que no tienen ninguna fuerza otros razonamientos con los que se esforzó en convencer sobre que las bestias tienen la facultad sensitiva –al menos la del tacto. También, cómo, por las afirmaciones que Aristóteles hizo en el libro, es preciso deducir lo contrario de lo que éste intentó demostrar.

Y ya que es mi deseo que en este primer comentario no ignoren todos los lectores que yo he alterado, no sin razón, el orden de esta paráfrasis, anuncio que, cuando alguna vez he unido el texto, tal como hice hace poco, por ejemplo, del comentario cuarto al texto del comentario sexto, o cuando, más adelante, ensamble desordenadamente otros contextos de Aristóteles con algunos del autor de esta obra, lo hago así porque he creído que yo –que, no sin esfuerzo, deseaba alcanzar la verdad de la doctrina aristotélica– debía enlazar el texto siguiente con el precedente, o, también, porque, alguna vez, Aristóteles insertó el contexto a modo de paréntesis, o porque, otras veces, me pareció que se había interpretado erróneamente el contexto antiguo –por no haber sido conservado el orden del primitivo escrito. Y es que, al no ser respetado el orden citado, se leía con otro, y el mismo texto, que pudo ser claro y veraz, resultaba, por la impericia del intérprete, obsceno y más bien falso. Aunque, quizás, la culpa no era del intérprete, sino que todo el embrollo se produjo por las equivocaciones de los copistas, o las de algunos filósofos, que, al no entender el sentido de las palabras de Aristóteles, creyeron conveniente cambiarlas.

Incluso resultará interesante saber que no por lo dicho en el texto del comentario sexto –que la facultad sensitiva se sirve de las cualidades primarias para sentir– se debe creer que se sirve de aquellas como instrumento "con el que", ya que, tal como hemos relatado, no es verdad. Y es que aquello únicamente se ha dicho para que todos sepan que, cuando el intelecto entiende, éste no es afectado por la cosa conocida, como la facultad sensitiva es alterada por la cosa sentida, sino por el phantasma del objeto que conduce al conocimiento de la cosa que se debe conocer. Y parece que, con esto, Aristóteles demuestra, de algún modo, que el intelecto se puede separar del cuerpo.

Ahora bien, los eventos nos enseñan que suele ocurrir que algunos de los que han intentado inteligir cosas difíciles han caído en un tremendo delirio. Otros han sido atacados por enfermedades peligrosas. Y muchos han expirado prematuramente. Todas estas cosas –y algunas que son mucho peores que perder la vista o algunos de los órganos de los sentidos– son verdad. Y, de ahí, que los expertos no pueden afirmar que el intelecto se puede separar del cuerpo más de lo que se debería creer, y considerar razonable, que le ocurriera a la facultad sensitiva. Resulta evidente que, de acuerdo con el argumento expuesto anteriormente, lo que se ha deducido es verdad.

Así pues, por lo dicho, queda claro para todos que no se le puede conferir a la facultad sensitiva el que pueda estar separada del cuerpo, salvo al alma indivisible. Y lo demostraremos después de tratar sobre la inmortalidad del alma racional. Más, aunque fuera verdad, no se puede afirmar que, con respecto al que siente, el que intelige es afectado perversamente y de manera diferente, puesto que el órgano sensitivo se puede perder por el intenso efecto del propio objeto sentido, aún cuando el hombre que intelige no es conducido al delirio, o a la muerte, por el phantasma (cuya afección, en la facultad interior que conoce abstractivamente, precede a la intelección). Sin embargo, padece, por un accidente, los nocivos efectos mencionados. Y es que se le ha secado el cerebro de manera excesiva por la asidua meditación y por causa de la contínua presencia de exhalaciones cálidas que secan –y sin las cuales no se pueden sacar los phantasmas de la parte posterior (del cerebro). Y, una vez que se han impulsado a la parte interior –que conoce abstractivamente–, no son capaces de mantenerse durante largo tiempo. Por eso, una y otra de las operaciones requeridas las producen ciertas partes del cerebro –después que se hayan comprimido las partes del occipucio para impulsar a los phantasmas a la parte anterior de la cabeza, reteniéndolos y empujándolos a la otra parte del cerebro que, por medio de ellos, conoce abstractivamente.

tractivè : quę corporeæ operationes expellendi, & retinendi sine spiritibus animalibus fieri non valent, quibus, ut dixi, diutissimè calefacientibus cerebrum, id exiccant. Ac hoc est in causa, cur diu nullus potest attentè aliquid meditari, quin in diversa distrahatur, quòd partes cerebri mollissimæ eum sint, nequeunt diu durare in eodem situ: quibus variantibus modum persistendi, statim phantasma, quod retinebant, dilabitur, & in posteriorem cellam trahitur, à partibus cerebri vim trahendi ipsum habentibus, vel propria vi, qua natum est in illam partem ire potiùs, quàm in aliam, in occiput adducitur. Ex quo etiam manifesta evadit causa, cur multo libentius diversa, quàm eadem meditamur. Nulla enim alia est, quam quòd ex diversorum meditatione; diversos situs acquirunt partes, quę deserviunt delationi phantasmatum in partem anteriorem, & retentioni eorundem coram parte syncipitis noscente abstractivè. Quod magis multò gratum est, quàm semper eundem situm servare, ut brachium, vel crus, unicum locum diu occupare multò magis molestum est, quàm diversos variare.

Textu comm. 12. Dubitabit fortassis aliquis, si intellectus simplex est & impassibilis, & nulli nihil habet commune, sicut dicebat Anaxagoras, quomodo intelliget, si ut intelligat, passibilis futurus est: maximè quòd si detur, ipsum pati, cùm aliquid commune inter agens & passum semper versari debeat, quando corpora intelliguntur, corporę & magnitudine participaturus intellectus esset. Ac aliud non minus præteritis dubium insurgit, an ipse intellectus intelligibilis sit à seipso, an ab aliis intellectibus tantùm. *Textu comm. 13.* Primum enim si verùm est, putà quod Anaxagoras de simplicitate intellectus dixit, intelligibilis ipse erit, jam quòd non alia de causa in quantum aliquid unum est, quia qui intelligit universa, quæ unitate sunt participia, intellectum necessariò est intellecturus, cùm de numero vel specie unitatis sit ille. Verùm si non simplex, sed mistus sit, quia commune aliquid habet cùm afficiente se aliquid habebit, quod faciat ipsum intelligibilem, sicut alia mista intellecta etiam habent. *Textu comm. 14.* Primum dubium facilè dissolvitur, distinguendo passionem in propriam & communem. Pati propriè est corruptivè à contrario affici, ut cùm calidum à frigido, vel humidum à sicco, vel nigrum ab albificante, aut album à nigrifaciente, vel dulce ab amaro faciente, aut amarum à dulzorante afficiuntur, vel aliud simile patiuntur alia, quæ contrarium immediatum, ut primæ qualitates, aut mediatum, ut secundæ habent. Communis autem passio est tam relata, quàm ea, quæ cùm plus perficitur aliqua res jam integra, ac in totum perfecta, sine ullius rei propriæ corruptione ulteriorem perfectionem acquirit, ut infra commento vigesimo octavo iterum dicemus. Intellectus ergo non priore passione, propria & corruptiva, sed posteriore, quæ passio in communi, & non propriè dicitur, afficitur ipse, habet enim se intellectus priusquàm aliquid intelligit, ad ea, quæ à se post intelliguntur, ut potentia quædam susceptiva intelligibilis, velut diaphanum antequam à luce illustretur, ac ut tabula, in qua nihil est scriptum actu: postea autem cùm aliter se habens intelligit, quod nesciebat, perfectior accidentaliter redditur, ut diaphanum luce, aut tabula scriptura.

Textu comm. 15. Secundi autem dubii solutio, hæc est. Fatemur nempè, quòd ipse intelligibilis sit, ut cætera intelligibilia, à se enim ipso intelligitur intellectus noster, ut omnia, quæ per se sine materia existunt, id est, sim-

Y estas operaciones corpóreas de expulsar y retener no se pueden producir sin las exhalaciones animadas, las cuales, como he dicho, secan el cerebro –ya que lo calientan durante largo tiempo. Y este es el motivo por el que nadie puede reflexionar atentamente durante un prolongado periodo, ocupándose, para distraerse, en diversos asuntos, puesto que las partes del cerebro, al ser blandas, no pueden permanecer durante mucho rato en la misma posición. Pero cuando alteran el modo de persistir, resulta que el phantasma retenido se desliza inmediatamente y, por las partes del cerebro que tienen la facultad de arrastrarlo, o por una propia, es llevado a la celda posterior, consiguiendo llegar, con preferencia, a una o a otra. Y esta es la causa que provoca el que meditemos más a gusto sobre cosas diversas, que siempre las mismas. En efecto, el motivo no es otro que, por la meditación sobre diferentes asuntos, las partes alcanzan diversas posiciones –de las que se sirven para el traslado de los phantasmas a la parte anterior y para la retención de los mismos en la parte del cerebro que conoce abstractivamente. Y es que es mucho más agradable esto último, que conservar siempre la misma posición –como, por ejemplo, es mucho más molesto que el brazo, o la pierna, ocupen una misma posición durante largo tiempo, a que varien de posición.

Texto del Comentario 12.

Puede que alguien dude sobre si el intelecto es simple e impasible, no teniendo nada en común con ninguna otra cosa –como decía Anaxágoras– y ¿de qué manera va a inteligir, si sería pasivo para ello, máxime si resulta que éste padece, porque siempre debe de haber algo en común entre el obrar y el padecer? Y puesto que se inteligen cuerpos, el intelecto podría participar de cuerpo y de magnitud. Además, surge otra duda no menos que la anterior: si el intelecto mismo es inteligible por sí mismo o por otras cosas inteligibles.

Texto del Comentario 13.

Si es verdad lo primero –es decir: por lo que dijo Anaxágoras de la simplicidad del intelecto–, él mismo sería inteligible –porque el objeto inteligible es uno, y quien intelige todas las cosas que participan de la unidad inteligirá, por fuerza, el intelecto. Pero si no es simple, sino que es una mezcla, tiene algo en común con lo que le afecta y que lo hace inteligible, como, asimismo, lo tienen otros compuestos inteligibles.

Texto del Comentario 14.

La primera duda se resuelve fácilmente al diferenciar el padecer en propio y común. El padecer propio es corruptible al ser afectado por el contrario –como, por ejemplo, lo cálido por lo frío, lo húmedo por lo seco, lo negro por lo blanco, lo blanco por lo negro, lo dulce por lo amargo, lo amargo por lo que lo hace dulce, y, de forma similar, padecen otras cosas que tienen como opuesto lo inmediato, como las cualidades primarias, o lo mediato, como las cualidades secundarias. Por otra parte, el padecer común es tanto lo mencionado como lo que cuando está acabado, y completamente finalizado, adquiere una ulterior perfección sin la corrupción de ninguna cosa propia, como más adelante explicaremos en el comentario vigésimo octavo. Así pues, el intelecto es afectado no por el padecer primero, propio y corruptivo, sino por el segundo –denominado común–, ya que el intelecto se manifiesta antes de inteligir nada de lo que después intelige –como una potencia susceptible de inteligir, como lo diáfano antes de ser iluminado por la luz, o como una tablilla en la que actualmente no hay nada escrito–, aunque más tarde, al inteligir, se manifiesta de manera diferente a cuando no conocía y se vuelve más perfecto accidentalmente –como lo diáfano con la luz, o la tablilla con la escritura.

Texto del Comentario 15.

Por otra parte, la solución a la segunda duda es la que sigue a continuación.

Afirmamos, sin duda, que el intelecto es inteligible, como las restantes cosas que también lo son, puesto que el nuestro se intelige a sí mismo, al igual que lo hacen todas las cosas que existen por sí y sin materia –esto es: las que son simples,

ſimplicisſima, ac citra ullam quantitatem & miſcellam conſtant, eadem dote participant, quorum ſcientia ſpeculativa & ſcibile dum ſe noſcunt, idem eſt, ut noſtri intellectus ſe noſcentis ſcientia, idem eſt cum eodem noto. Cur autem hic non ſemper ſe intelligat, ratio, ſive cauſa conſideranda ſupereſt. Si enim verum eſt, ut faſsi ſumus, intellectus quoſvis ſe intelligentes eſſe ſuam ſcientiam, ita ut triplex, cùm hoc accidit, conveniat illis denominatio, putà intelligentis, & intellecti, & ſcientiæ, qua ſe intellectus noſcit, cur non ſemper ſe noſcunt ii intellectus, cùm in æternum non abſit idem à ſeipſo, neque quid quod obſtet, poſsit intervacare, cujus oppoſitum experimur: nam niſi cùm volumus, nos ipſos non noſcimus, ac intelligimus. Porrò, quanta entia quæ ex conditionibus ſingularibus conſtant, intelligibilia in potentia dicuntur, quibus nequaquam ineſt intellectus, hoc eſt, hæc vim intelligendi minimè habere poſſunt. Nam vis quæ ipſa poteſt intelligere, ſine miſcella res eſt: & illa quoque res intelligibilis à ſeipſa erit.

Textu comm. 16.

¶ Expoſita manet univerſa ſententia ab exordio tertii de Anima, uſque in retro explicitum caput de diſtinctione intellectus in agentem, & poſsibilem. Supereſt ergo, & quæ poſt caput expoſitum ab Ariſtotele tradita ſunt, uſque in finem tertii hujus planioribus ſententiis quàm poſsimus, exprimere. Prius annotatis duobus erroribus inſignibus interpretis contextuum relatorum. Et ultimum primò monſtrabo, ac poſtea quod antecedit.

Illud erat, quòd cùm Ariſtoteles in commento ſecundo, & tertio, & quarto, ac quinto hujus tertii libri proponat, ut qui probaturus infra ſit intellectum eſſe immiſtum, interpres conſcius Græcanicæ Linguæ, & eam non ignorans, ut reor, hylen Græcis eſſe non tantùm materiam Latinis, ſed, & quod nos Sylvam dicimus, unde illud Trojanum Ilium, quaſi ex multis ſylvis cæſis conſtitutum fortaſsis appellatum fuit, in multis locis, ubi Ariſtoteles loquens de intellectu, vult per quandam metaphoram dicendo ipſum eſſe immiſtum, id eſt, ſine ſylva corporum, & accidentium corporeorum. Tot enim hæc ſunt, ut non inconcinnè dici poſsit, quodlibet corpus affectum accidentibus, ſylva quadam affici, loco illorum verborum ſine ſylva, & miſtura, interpretatur ſine materia. Primus ex his erroribus eſt, qui textu commenti undecimi refertur. [Omninò ergo ſicut res ſeparabiles ſunt à materia, ſic, & quæ circa intellectum ſunt.] Ubi non ſic, ſed: Omninò ergo ut res ſeparabiles ſunt à ſylva ſive miſcella, ſic, & intelliguntur. Probat hoc ita eſſe, quòd infra commento decimo tertio dicat de ipſo intellectu. [Si autem miſtus ſit, aliquid habebit, quòd faciat intelligibile ipſum, ſicut alia.] Ubi ſylvam ſeu materiam ſuprà traditam in textu undecimo à nobis citato hic miſtionem appellat. Idem roborat textus commenti decimi quinti, qui ſic habet. [In his quidem enim quæ ſunt ſine materia, idem eſt intellectus, & quod intelligitur.] Et conſimilis ſententia duodecimi Metaphyſic. textu commenti quinquageſimi primi. [Non altero igitur exiſtente eo quod intelligitur, & intellectu, quęcumque non materiam habent, idem erunt, & intellectiva ejus, & quod intelligitur unà.] Ubi ſi loco materiæ miſtionem, ſeu ſylvam multarum rerum legeris, quantò planior ſententia reſtabit, omnibus compertum eſt. Committitur, & idem error textu commenti decimi ſexti. [In habentibus autem materiam potentia unumquodque intelligibilium eſt. Quare quidem illis non inerit intellectus. Sine materia enim potentia eſt intellectus talium.] Quæ ultima materia in ſylvam, & miſtionem interpretanda erat, ut ſenſus eſſet. Sine miſcella enim facultas intellectiva talium futura eſt. Multa alia ſunt loca in hoc tertiò, ubi, niſi ego fallor, ut qui non valdè peritus Græci ſermonis ſim, meliùs quadraſſet interpretatio materiæ in ſylvam metaphoricam, quàm in materiam, ex qua res fiunt. Non enim vi-

sin ninguna cantidad o mezcla, y que participan de la misma cualidad. Y como el conocimiento especulativo y el objeto conocido son lo mismo cuando se conocen, así el conocimiento de nuestro intelecto, que se conoce, es lo mismo que su objeto conocido.

Texto del Comentario 16.

Pero es preciso averiguar cual es la razón, o la causa, por la que éste no siempre intelige. Ya que si es verdad lo que hemos afirmado –que todos los intelectos que se entiende a si mismos se identifican con su conocimiento (de tal modo que cuando esto acaece les corresponde una triple denominación –es decir, inteligente, intelecto y conocimiento– con las que se conoce el intelecto)–, ¿por qué no se conocen siempre los intelectos, puesto que nunca están ausentes de sí mismos y no hay nada que les impida poder descansar, cuando nosotros experimentamos lo opuesto? Y, aún más esto último, teniendo en cuenta que, a no ser cuando lo deseamos, no conocemos ni pensamos. Sin embargo, de los entes extensos que tienen condiciones singulares se dice que son inteligibles en potencia y mínimamente pueden poseer esta fuerza intelectiva –esto es: no poseen la facultad intelectiva, ya que ésta, que puede inteligir, no se manifiesta en las cosas materiales, aunque el objeto inteligible siempre estará en la inteligencia.

<*>... Ha quedado expuesta toda la doctrina desde el exordio del tercer libro de De Anima hasta el capítulo explicado anteriormente sobre la diferencia entre el intelecto que obra y el que padece. Así pues, falta por explicar, con la mayor claridad que podamos, lo que se nos ha transmitido después del citado capítulo. Pero, antes, haremos referencia a dos notables errores que cometió el intérprete de los referidos contextos. Primero mostraré el segundo, después el primero.

Así, cuando Aristóteles, en el comentario segundo, tercero, cuarto, y quinto, del libro tercero, expone "que, más adelante, probará que el intelecto es sin mezcla", el intérprete, que, en mi opinión, conoce la lengua latina, no creo que ignore que, para los griegos, "hyle" no es sólo la "materia" para los latinos, sino, también, lo que nosotros denominamos "selva" –de donde, quizás, recibió el nombre el Ilión Troyano (como si estuviese constituído por muchos árboles cortados). Y el intérprete, en muchos pasajes, en los que Aristóteles habla sobre el intelecto –cuando dice que éste es sin mezcla–, explica, mediante una metáfora, "sin la selva de los cuerpos y de los accidentes corpóreos". En efecto, hay bastantes expresiones como la referida –como, por ejemplo, "cierta selva afectada" por "cualquier cuerpo afectado por los accidentes", o "sin selva y sin mixtura" por "sin materia".

Un error es el que se refiere en el texto del comentario undécimo: "Luego, así como las cosas son realmente separables de la materia, también lo son las que conciernen al intelecto". Cuando no es así, sino que tiene que ser: "Luego, así como las cosas son separables de la selva, o de la mixtura, también se inteligen de esta manera". Y lo que dice más abajo, en el comentario décimo tercero, "pero, si es una mezcla, tendrá algo que lo haga inteligible, como lo son otros compuestos", prueba que lo anterior es como digo. Y es que a la selva, o a la materia, que mencionó en el texto undécimo, la denomina mezcla. El texto del comentario décimo quinto corrobora lo mismo. Dice así: "En efecto, es indudable que es lo mismo el intelecto que lo que se intelige, como todas las cosas que existen sin materia". Y opinión similar aparece en el texto quincuagésimo primero del capítulo duodécimo de De Metaphysica: "Así pues, no existe de manera diferente lo que se intelige y el intelecto, y en todas las cosas que no tienen materia también serán una misma cosa su inteligencia y lo que se intelige". Aunque si, en lugar de materia, se leyera mezcla o selva de muchas cosas, ¡cuánto más clara resultaría la sentencia para todos!.

Se comete, también, el mismo error en el texto del comentario décimo sexto: "pero en todos los entes que tienen materia, existe en potencia cada uno de los inteligibles, porque no tendrán intelecto, y el de tales entes existe en potencia sin la materia". Y es que la facultad intelectiva de entes semejantes será sin mezcla.

Existen otros muchos pasajes en el libro tercero donde, si no me equivoco, puesto que no soy muy experto en lengua griega, habría resultado mejor la interpretación de materia por la selva metafórica, antes que por materia de la que se producen las cosas.

video, quo modo impediat materia intellectioni, nisi per quendam circulum, quòd formæ, quæ materiæ insunt, & ab ea educuntur in sensu à nobis explicito, sine qualitatibus primis neque esse neque operari possint: quæ qualitatum miscella, seu sylva, impedimento intellectioni per modum à me relatum erunt.

Si enim prædictam ambagem auferas, quæ ratio reddi potest, ut propter materiæ præsentiam non insit intellectus rebus, nobis ipsis experientibus, nostros intellectus, qui non differunt ab animabus nostris intelligentibus, materiam informare, & alios complures, si Deus vellet, posset ipse producere, materiam informantes, & intelligentes. Omnia enim entium naturalium vitia in materiam ipsam, ut in causam, inferunt Philosophi, hanc enim individuationis principium esse quoque dicunt, Aristotelem testem ducentes, primò Cæli, & Mundi, textu commenti 92. & 7. Metaphysic. textu commenti 28. immemores sententiæ ejusdem primò de Generat. text.comm. 54. ubi refert. [Quæcumque igitur activorum non in materia habent formam, hæc quidem impassibilia.] Undè talia agentia, ut sunt substantiæ separatæ, singulares sunt, & non diversarum specierum (si enim ita credidisset Aristoteles, explicuisset) & citra materiam. Idem illo testante 8. Metaphysic. textu commenti 12. cum inquit: [De naturalibus autem, sed perpetuis substanriis alia ratio est, fortassis etenim quædam non habent materiam, aut non talem.] Sed hæ quoque singulares substantiæ sunt, & sine materia. Et 8. Metaphysic. textu commenti 16. non solùm materiam non esse causam, ut entia sint singularia, videtur dicere, sed oppositum, cùm refert. [Quæcumque verò neque iutelligibilem, neque sensibilem materiam habent, statim unum quoddam esse unumquodque est.]

Certè ultra relatas sententias cùm nos dilucidè probaverimus, nullam materiam primam in entibus reperiri (quod etiam idem Aristoteles non paucis locis, ubi sibi non constare censeri potest, sentire videtur, ut 9. Metaphysic. text. comment. 16. & multis aliis in locis. Et satis exprcssè 10. Metaphysic. text. comment. 24. [Materia namque negatione ostenditur.] Quod etiam privationibus omnibus convenit, quæ nihil esse certum est) elementa, quę materia prima non tantùm carent, sed, & elementari sunt privata, qua fruuntur mista, individua sunt, & sine materia talia dicuntur. Ergo falsa est assertio attestans, materiam esse principium individuationis. Vero enim similius esset, dicere formam esse hoc principium, quàm materiam, quæ suscipit esse a forma, ut isti autumant. Etiam non est, ut qui potiùs dicere debeamus equum Bucephalum esse singularem equum, quia habeat hanc materiam, quàm quia habet hanc formam, aut has dispositiones. Tam enim forma Bucephali seipsa est singularis numero, quàm dispositiones ejus seipsis, quàm materia illius seipsa est una numero. Neque est ulla ratio, cur potius Bucephalus hic singularis sit, & non diversus, nisi quia talis est, ut Aristoteles expresse prope finem octavi Metaphysic. text. commenti 16. refert. [Quare simile est quærere, quidnam unius causa sit, & ut unum sit, unum enim quiddam unumquodque, & quòd potentia, & quòd actu unum quodammodo est, quare nulla alia causa est.] Multa alia possem trahere argumenta, & decreta Aristotel. in hunc usum, sed quòd videntur relata sufficere, ad explodendam hanc quasi communem animæ conceptionem Physicorum, ideò non ulterius progrediar. Nec intelligatis, quòd illa sit verè communis animæ conceptio, sed quòd discipuli à magistris, & magistri ab expositoribus Aristotelis usurpantes illam, quasi per canales usque in hæc tempora, ut verissima assertio credita est. Tandem ex omnibus præcedentibus constat, quòd meritò à nobis increpatus interpres est, cum in locis decentibus hylen non vertit in sylvam, seu miscellam, sed in materiam.

Secundus error est text. comment. undecimi, qui sic in contextu antiquo habebat. [Iterum autem in his, quę in abstractione sunt rectum sicut simum.] Ubi nos loco simi, curvum vertimus, nam de simo prius loquutus fuerat Aristoteles, & sententia relata,

&

Y es que no veo cómo la materia puede impedir la intelección, si no es por medio de un rodeo, ya que las formas que están en la materia –y que son extraídas de ella–, en el sentido explicado por nosotros, no podrán existir, ni producirse, sin las cualidades primarias. Y esta mezcla, o selva, de las cualidades será, según el modo que yo he referido, el impedimento de la intelección.

Así pues, de suprimirse la referida conjetura, ¿qué explicación se puede dar para que, a causa de la carencia de la materia, no exista la intelección en las cosas, cuando resulta que nosotros experimentamos que nuestras acciones de inteligir informan a la materia, y que, si Dios quisiera, podría producir otras muchas que intelijan e informen a la materia? En efecto, los filósofos atribuyen todas las imperfecciones de los entes naturales a la propia materia como causa. Y es que afirman que esta materia es, también, el principio de la individuación. Y de esto pongo por testigo a Aristóteles, en el primer capítulo del Cielo y del Mundo, texto comentado 92, en el séptimo de De Metaphysica, texto comentado 28, y en el primero de De Generatione, texto comentado 54, cuando dice: "Por consiguiente, todos los agentes no tienen forma en la materia, ya que éstos son impasibles". De lo que se deduce que tales agentes, cuando son substancias separadas, son singulares, no de diversas especies, y sin materia. Afirma lo mismo en el capítulo octavo de De Metaphysica, texto comentado 12, cuando escribe: "Por lo demás, sobre los entes naturales, pero con substancias perpetuas, la causa es otra, ya que, quizás, algunos no tienen materia, o, por lo menos, no de esta cualidad". Sin embargo, los entes singulares son substancias y sin materia. Y en el capítulo octavo de De Metaphysica, texto comentado 16, parece que afirma que no sólo la materia no es la causa de que los entes sean singulares, sino todo lo contrario, cuando dice: "cualquier ente que no tiene materia sensible e inteligible, al instante cada uno es cierto por ser único".

Dejadas a un lado las referidas opiniones, de los elementos que no sólo carecen de forma, sino que, también, están privados de los que se sirven las mezclas, se afirma, sin duda, que son individuos y sin materia. Y es que nosotros hemos demostrado con claridad que no se encuentra ninguna materia prima en los entes –lo que, incluso, parece que opina Aristóteles en muchos pasajes de su obra, aunque es posible considerar que a él no le constaba esta aserción, como, por ejemplo, en el capítulo noveno de De Metaphysica, texto comentado 16, y expresamente en el capítulo décimo del mismo libro, texto comentado 24, cuando dice: "Pues la materia se demuestra con la negación". Lo mismo se ha de afirmar en relación con otras privaciones. Por lo tanto, es falsa la aserción que asegura que la materia es el principio de la individuación. Es más, sería lo mismo que decir que la forma es más este principio que la materia –que, en opinión de algunos, recibe su existencia de la forma. Incluso, no es más exacto que afirmemos que el caballo Bucéfalo es un equino singular por tener tal materia, que por poseer determinada forma o disposiciones. Y es que la forma de Bucéfalo se manifiesta singular por si misma, al igual que sus disposiciones, pero su materia también se presenta única por sí misma en número. Y no hay razón alguna para que Bucéfalo se manifieste como singular y no como opuesto, salvo porque es tal, según Aristóteles lo refiere expresamente casi al final del capítulo octavo de De Metaphysica, texto comentado 16: "Porque es lo mismo preguntar cuál es la causa de la unidad y de que se manifieste como una sola cosa, pues cada uno es, de algún modo, lo que está en potencia y en acto como uno".

Podría presentar otros muchos argumentos y opiniones de Aristóteles, pero, como parece que los relatados son suficientes para rechazar esta casi general opinión de los físicos acerca del alma, no me voy a ocupar más del tema. Y que no piensen que se le ha dado crédito porque sea, realmente, una forma de pensar común el que la opinión sea verdadera, sino porque los discípulos usurpan de los maestros su parecer sobre Aristóteles, y estos últimos la extraen de los comentaristas, y, así, hasta nuestros tiempos.

Finalmente, queda constancia, por todo lo dicho, que teníamos sobradas razones para increpar al comentarista –por no traducir en los pasajes donde convenía "hyle" por selva o mezcla, sino por materia.

Un nuevo error aparece en el texto del comentario undécimo –que en el contexto antiguo se leía así: "A su vez, y por lo que se refiere a los entes abstractos, son como lo recto y lo romo". Nosotros, en lugar de lo "romo", traducimos "lo curvo", porque Aristóteles había hablado antes de "lo romo", y en la opinión mencionada,

& quę illam ſequitur, de ſimo non agit, nec agere poteſt, cùm ibi agat de his, quæ abſtrahi poſſunt à materia, cui inſunt: & text. commenti 9. ſimum à materia non potuiſſe ſejungi dixerat, niſi de recto oppoſito curvo, ut patulum legentibus eſt.

Miſsis erroribus, omnes legentes, quæ antecedunt, advertant, precor, quibus planioribus verbis potuit Ariſtoteles oſtendere nobis, animam ipſam eſſe ſuos actus, quàm præcedentibus, textu commenti 15. ubi expreſsè ait: [In his enim quæ ſunt ſine materia, idem eſt intellectus, & quod intelligitur, ſcientia namque ſpeculativa ſicut ſcibile idem eſt.] Animam enim intellectivam prædixerat text. comment. ſext. non eſſe rationabile miſceri corpori. Itaque ſejungibilem à materia, eam eſſe, credebat, & in talibus ſcientiam ſpeculativam, qua ſe noſcebant, non diſtinctam eſſe à noto, ſeu ſcito, qui idem cum ſciente erat opinebatur. Ergo manifeſtè de primo ad ultimum infertur, animam eſſe ſuos actus. Nam ſcientia actualis, ut omnibus conſtat, non eſt aliud, quàm intellectio quædam. Et quamvis ſint alia loca, quæ infra notabuntur, ubi hoc idem teſtatus eſt Ariſtoteles, præſertim text. comment. 19. & aliis ſequentibus, de illis mentionem hic agere non placet, ſed tantùm ſententiam noni Metaphyſic. text. comment. 16. ducere viſum eſt, qua apertiſsimè teſtatur, tàm ſenſationes, quàm intellectiones, non diſtingui à ſentiente, neque intelligente. Verba hæc ſunt: [Quorum verò non eſt aliud quoddam opus præter actionem, in ipſiſmet actio eſt, ut viſio in vidente, & ſpeculatio in ſpeculante, & vita in anima.] Sed vita non eſt quid diſtinctum ab anima, quæ vivit, ergo nec viſio à vidente, neque ſpeculatio ab ſpeculante. De his non plus, cùm parum poſt operis principium ita eſſe, ut nunc teſtamur, demonſtrationibus probaverimus.

Ulterius notandum hucuſque in omnibus contextibus expoſitis, nullam rationem ductam eſſe ab Ariſtotele, qua ſeparabilem eſſe à corpore intellectum oſtenderit: neque qua conſtet, intellectum non uti corpore ad intelligendum: quamquam utraque aſſeveret, & ſupponat, ut vera. De quibus eſt omnis ambiguitas, & contentio.

Ultimò animadvertendum, dubium illud, quod Ariſtoteles textu commenti 16. movit, & non ſolvit. Cur, ſcilicèt, intellectus ipſe non ſe ſemper intelligat, eſſe (ſecundum meam ſententiam) difficillimum. Nam cùm idem ſit intelligens, & intellectum, & intellectio, impoſsibile apparet, animam intellectivam non ſemper ſe intellecturam. Non enim eſt libera ad non noſcendum, quod præſens ſibi eſt, ut viſibilia oſtendunt, quæ coram oculis præſentata, neceſſariò videntur ab oculis apertis, & debitè diſpoſitis: quam promptitudinem intellectus ſemper habiturus erat in ſe noſcendo. Nihil enim inter ſe intelligentem, & ſe intellectum interponi poteſt, quod vitet intellectionem Sed hoc quamquam, ut dixi, difficillimum eſt, dilucidè ſolvemus, cùm de Anima immortalitate infrà agemus, ibi undè hoc contingat, explanabimus.

Hactenus hæc: Redeamus ergo proſequi explanationem tertii de Anima auſpicantes à fine textus commenti vigeſimi jam à nobis expoſiti, & initio textus comment. vigeſimi primi, ubi deſivit ſententia textus vigeſimi, docendo animam, poſt obitum non reminiſci cognitarum rerum à ſe, dum corpus informabat, ita ut dum vivimus, dicentes, qualitèr homines ſimplicia, ſive immiſta, ſeu indiviſibilia intelligant, ac quomodo compoſita etiam concipiant: priorque ſententia hæc ſit.

Textu comm. 21.

Indiviſibilium intelligentia talis eſt, quòd cùm intelliguntur, neque verum, neque falſum intellexiſſe aſſeverare poſſumus. Sejungat enim in animo, qui velit, ab homine animalis naturam, ſeu facultatem, contemplando in illo aliud nihil, quàm ejuſdem hominis animalitatem, ſi licet dicere, non affirmando, hujuſmodi naturam eſſe vel non eſſe, neque concipiendo, quòd in homine quædam entitas diſtincta ab alia appel-

y en la que sigue, no trata, ni puede tratar, de "lo romo", puesto que allí se refería a las cosas que se pueden separar de la materia en la que se encuentran, y en el texto del comentario 9 había dicho que "lo romo" no podía separarse de la materia, si no "lo curvo", opuesto a "lo recto", como resultará evidente para los lectores.

Olvidando el asunto de los errores, ruego a todos los que han leído lo anterior que recuerden las explicaciones con las que Aristóteles nos pudo demostrar, con más claridad que con otras precedentes, que la propia alma se identifica con sus actos, cuando en el texto del comentario 15 afirma rotundamente: "Así pues, tratándose de seres inmateriales, lo que intelige y lo inteligido es lo mismo, ya que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos".

En efecto, ya había dicho, en el texto del comentario sexto, que el alma intelectiva –el intelecto con el que el alma razona y enjuicia– no era lógico que se mezclara con el cuerpo, ya que creía que ésta se podía separar de la materia, y, en el mismo caso, opinaba que el conocimiento teórico, con el que se entendía, no era diferente de lo conocido o de lo sabido, porque era lo mismo que el que conoce. Por consiguiente, se deduce, de principio a fin, que el alma es idéntica a sus actos. Y es que el conocimiento en acto, tal como nos consta a todos, no es otra cosa sino cierta intelección. Y aunque aparecen otros pasajes, que se indicarán más adelante, donde Aristóteles afirmó esto mismo, además del texto del comentario 19, y otros que le siguen –sobre los que no me parece adecuado tratar aquí–, me ha parecido oportuno que sólo debo dar a conocer la opinión contenida en el capítulo 9 de De Mataphysica, texto del comentario 16, en el que afirma muy claramente que tanto las sensaciones como las intelecciones no difieren del que siente o del que intelige. Estas son sus palabras: "Y en estas facultades no se encuentra algo diferente a cierta obra más allá de la acción. La acción se encuentra en ellas mismas, como la visión en el vidente, la reflexión en el que reflexiona, la vida en el alma".

Precisamente porque la vida no es algo distinto del alma que vive, tampoco la visión es diferente del vidente, ni la reflexión del que reflexiona. Y sobre esto nada más, ya que hemos demostrado, poco después del principio de esta obra, que es tal como ahora afirmamos.

Por lo demás, hay que señalar que, hasta ahora, en todos los contextos expuestos no se ha presentado ningún argumento de Aristóteles con el que éste haya demostrado que el alma intelectiva se puede separar del cuerpo, o en el que conste que la inteligencia no se sirve del cuerpo para inteligir, por más que afirme y dé por supuestas ambas cosas como verdaderas. Y resulta que toda la ambigüedad, y toda la discusión, surge de esto.

Por último, es preciso considerar la da que Aristóteles suscitó y no resolvió –esto es: por qué el intelecto no se intelige siempre–, y que, en mi opinión, tiene su dificultad.

Así pues, ya que lo que intelige, lo inteligido, y la intelección, son la misma cosa, parece imposible que el alma intelectiva no se intelija siempre. Y es que no es libre para no conocer lo que está ante ella, como lo ponen de manifiesto los objetos visibles que se han colocado ante sus ojos, que, necesariamente, deben ser vistos por unos que estén abiertos y debidamente dispuestos. El intelecto siempre tendrá la disposición para conocer, ya que no hay nada que se interponga entre lo que se intelige y lo inteligido, y que evite la intelección. Sin embargo, aunque esto, como ya he dicho, es muy difícil, lo resolveremos evidentemente –puesto que vamos a tratar sobre la inmortalidad del alma, explicándolo donde convenga. Hasta el momento, es suficiente con lo dicho.

Prosigamos, pues, la explicación del libro tercero de De Anima, a partir del final del texto del comentario vigésimo –que ya hemos expuesto– y del inicio del texto del comentario vigésimo primero, en el punto donde dejé la sentencia del texto vigésimo, para explicar que, después de la muerte, el alma no se acuerda de las cosas que, cuando informaba al cuerpo, eran conocidas por ella, tal como ocurría cuando estábamos vivos –por lo que afirmamos que los hombres inteligen los objetos simples, o sin mezcla, o indivisibles, observando, también, los compuestos. Y la primera sentencia es la que sigue.

Texto del Comentario 21.

La inteligencia de los entes indivisibles es tal que, cuando se inteligen, podemos aseverar que lo inteligido no es verdadero ni falso. Y es que quien deseara separar mentalmente del hombre su naturaleza de animal, o su facultad, sin observar en él otra cosa, salvo la animalidad del propio hombre

pellata, rationalitas, sibi superaddita sit, indivisibile hic cognoscet, & neque verum aut falsum intellexisse dicetur: quia sic intelligens, non testatur illud esse, aut non esse, vel taliter aut aliter, cum alia entitate se habere. Etiam sessionem intelligens, ut quoddam peculiare, ubi, partium hominis est, non affirmando rem inhærentem homini esse, ut calor, aut color, minimè mendax neque verus intellectus ille appellandus erit. Nam ubi falsum, aut verum concipitur, non indivisibile, sed indivisibilia intellecta, ac unum componentia intelligenda sunt. Et ne discedamus ab exemplis relatis, si qui concipit animalitatem, testaretur eam esse, & entitatem quandam distinctam à rationalitate credidisset, jam falsum intellexisset, ut qui sessionem inesse homini, ut accidens distinctum à sedente, non minus deciperetur, & falsum intelligeret. Ac præfata intellectus compositio similis est illi, quam Empedocles finxit, cùm retulit, quævis membra sejunctim fuisse genita, sic, ut quamplura capita, & cervices multæ, & alia etiam membra innumera seorsum durante lite facta fuisse: post transactam verò litem, accidente concordia, composita fuisse: & quæ casu, seu fortuna quadam aptè componi acciderant, ut caput humanum cum humana cervice, & equinum cum equino collo, duravere. Et alia similia, genitoribus produxere. Quæ autem ineptè, ut asininum caput humano collo, aut asininus pes humano capiti, perierunt, quòd neque esse, neque similia gignere valuerunt. Priora enim sic connexa fuere, ut asymmetrum, sive incommensurabile diametro. Quippè impossibile est, esse diametrum, qui lateri ulli sit in certa proportione geometrica major, aut minor. Tandem qui facta fuisse, aut futura eventura conceperit, componit certè res intellectas cum tempore cointellecto, & ex hujusmodi compositione falsum aut verum necessariò etiam elicit. Porrò si album non albo, aut si non album albo concipis, componis non album cum albo. Nam si diviseris, quæ composueras, necessariò mentaliter dices & intelliges utraque, tam non album, quàm album, quæ priùs simul composita, & unum facientia conceperas. A qua compositione minimè abhorret alia, quæ ex tempore intellecto cum re intellecta constat, ut cùm concipitur Cleon albus, cum tempore præsente cointellecto, intelligendo hanc, Cleon est albus. Vel idem concipitur cum tempore futuro cointellecto, ut hanc concipientes, Cleon futurus est albus, vel cum præterito, ut intelligendo illam, Cleon fuit albus. Simul utraque tam Cleon albus, quàm tempora relata unum componentia intelliguntur. Certè intelligens Cleontem existentem, non duo expressè intelligit etsi implicitè duo concipiat, ut etiam qui Cleontem album intelligebat, explicitè minimè duo intelligit, sed unum. Ac ut hæc diversa intellecta unum sunt, sic quæcumque alia intelliguntur, quamtumvis composita sint, ut unum intelliguntur.

Sed redeamus loqui de indivisibilibus, de quibus agere auspicati fuimus. Dicitur autem indivisibile dupliciter. Et quod actu est non divisum, potest tamen dividi. Aut quod neque actu divisum est, neque dividi potest, quæ utraque intelligi valent. Nihil enim prohibet cum linea intelligitur, verè dixisse, indivisibile intellectum est, indivisa enim actu est. At etiam quòd in tempore indivisibili con-

Textu comm 23.

cep-

–si es posible decirlo así–, sin afirmar si su esencia es, o no, de tal género, y sin percibir que en el hombre se ha añadido alguna entidad diferente de la denominada racionalidad, conocerá lo indivisible y, además, no podrá afirmar si ha inteligido lo verdadero o lo falso. Porque resulta que el que intelige así no afirma que aquello sea o no sea, de tal manera o de otra diferente, a como cuando se manifiesta con distinta entidad.

Incluso, el que intelige el acto de sentarse como algo peculiar del hombre, sin afirmar que esto sea inherente a éste, como, por ejemplo, el calor o el color, no podrá denominar "verdadera" o "falsa" a esta intelección. Porque lo indivisible no se concibe como falso o verdadero, sino que los indivisibles inteligidos se tienen que inteligir como componentes de una unidad. Y, sin apartarnos de los ejemplos mencionados, si el que concibe la animalidad afirmara que ésta existe, creyendo que es una entidad diferente de la racionalidad, se equivocaría. También le ocurriría lo mismo al que concibiera el acto de sentarse –que es inherente al hombre– como un accidente distinto del que se sienta, porque erraría al inteligir algo falso. La antes mencionada composición del intelecto es similar a la que compuso Empédocles, cuando dijo: "cualesquiera de los miembros se han creado por separado, tal como numerosas cabezas y numerosos cuellos; e, incluso, otros numerosos miembros se han producido por separado durante una contienda, y, más tarde, vienen a componerse por la fuerza de la amistad". Y así, también, se componen los pensamientos de por sí separados –como, por ejemplo, por la inteligencia, la cabeza humana en el cuello humano, como, asimismo, la cabeza equina en el cuello equino. Y otras cosas semejantes surgieron de los productores.

Por otra parte, han desaparecido las que se han producido incongruentemente, como la cabeza de asno en el cuello humano, o el pié de asno en la cabeza humana, ya que no era conveniente que existieran ni se produjeran como tales. Así pues, los primeros pensamientos fueron combinados, como el de lo asimétrico, o lo inconmensurable, con lo diamétrico. En efecto, es imposible que exista, en cualquier lado, un diámetro, o una diagonal, en proporción geométrica mayor o menor.

Finalmente, el que haya concebido cosas que han existido, o que van a existir, compone, sin duda, cosas inteligidas y las computa con el tiempo –y, a partir de tal composición, deduce, también y necesariamente, lo falso o lo verdadero.

Pues bien, si se concibe lo blanco con lo no blanco, o lo no blanco con lo blanco, se hace entrar en composición a lo no blanco con lo blanco. Pero si se divide lo que se había compuesto, forzosamente hay que afirmar e inteligir mentalmente una y otra cosa –tanto lo no blanco como lo blanco, que se había concebido, con anterioridad y al mismo tiempo, como compuestos y formando parte de una unidad. Pero de esta composición no son diferentes otras que subsisten en el momento de la intelección con la cosa inteligida –como cuando se concibe a Cleón como blanco cuando se computa en el momento presente al inteligir la composición "Cleón es blanco", o en el futuro "Cleón será blanco", o en el pasado "Cleón ha sido blanco". Una y otra cosa se inteligen a la vez, tanto a Cleón como blanco, como los momentos mencionados que componen una unidad. Sin duda, el que intelige que Cleón existe no entiende con claridad dos cosas, aunque conciba implícitamente a éstas, como, también, el que inteligía a Cleón blanco no entendía explícitamente dos cosas, sino solamente una. Y así como éstas cosas diferentes son una sola, también otras cualesquiera se inteligen, sea cual sea su composición, cuando se entienden solamente como una.

Texto del Comentario 23.

Pero regresemos a los indivisibles, de los que ya empezamos a tratar. Sin embargo, como lo indivisible se puede entender de dos maneras, hay posibilidad de inteligir que lo que es indivisible en acto se puede dividir, o lo que no es divisible en acto y no se puede dividir. Porque cuando, por ejemplo, se intelige la longitud, no hay ningún impedimento para que se diga que lo que se ha inteligido es indivisible, porque en acto lo es. Y no es menos cierto que lo anterior (la longitud) ha sido concebida también en tiempo indivisible,

cepta sit, non minùs verum, quam præcedens est: quamvis enim tempus divisibile potentia sit, cùm actu non dividitur, indivisibile, ut longitudo actu non divisa appellatur, & est. Decipietur certè, qui utrumque tam tempus quàm lineam intellecta esse, ut indivisibilia existimaverit, non intelligendo eadem, sed ejus medium, quod indivisibile est. Nam medium lineæ, & cujusvis alterius magnitudinis minimè intelligi valet, nisi res illa divisa fingatur. Fiat ergo sic, quòd quis intelligat illius, quod divisibile erat potentia, quamlibet medietatem seorsum, necessariò etiam tempus, in quo illæ medietates intelliguntur, divisum erit: accidetque idem tempori, quod longitudini. Nam ipsa, quæ non actu, sed consideratione divisibilis indivisibilis intelligebatur, postquam divisa animadversione fuit, dividuè intellecta est, sic tempus, quod indivisibile concipiebatur, cùm quædam duratio indivisa intelligebatur, jam necessariò dividitur, cùm magnitudinis diversæ partes concipiuntur, in diversis nempè temporis partibus utræque intelliguntur. Si enim ut partes cognoscendæ erant, totum intelligendum erat, cujus ipsæ partes sunt: & medietatum quælibet concipienda, quæ considerationes non simul fiunt, ergo in tempore diviso: ut linea divisa intelligebatur, quod ostendere nisi sumus. Verùm cùm magnitudo ut ex utrisque suis partibus constans indivisibilis cognoscitur, ut tempus, cùm ex utrisque suis partibus constitutum indivisibile intelligitur, reverà non secundùm quantitatem indivisibilis magnitudo & tempus, sed specie indivisibili intelligentur. Anima enim ipsa intellectiva affecta, ut diximus, à phantasmate magnitudinis, vicem speciei indivisibilis agit, ut magnitudo intelligatur indivisibili tempore, & indivisibili animæ conceptu. Per accidens ergo relata dicuntur indivisibilia, in quantum indivisibiliter intelliguntur, aliàs certè divisibilia sunt. Fortassis enim inest his aliquid indivisibile, quod constituit tempus unum, & longitudinem unam, & continuum unum: proportionabiliter penès hoc se habentibus, continuo tempore, & longitudine. Punctum autem & omne, quod intelligitur mediare inter partes conjunctas, ut instans temporis, quod præteritum præsenti connectit, & mutatum esse motus, quod ejusdem partes agglutinat, ut privationes quædam intelliguntur; putà, in linea cognoscendo quod ejus dividi secundùm longitudinem non potest, punctum intelligitur, & in motu intelligendo, quod est proportionale instanti temporis mutatum esse concipitur, in utroque nempè motu & tempore illud quod eorum partes connectere fingitur, diversum denominatione ab illis est, divisioneque privatum concipitur, ut lineæ punctus. Oportet autem indivisibile cui insunt relata cùm talia intelliguntur qualia sunt, esse potentiam, seu facultatem cognoscentem, & hujusmodi intellecta dici existere in ipso indivisibili intelligente per modum à nobis expositum. Nempè si alicui ex his indivisibilibus facultatem cognoscendi habentibus contraria ex his, quæ se mutuò corrumpunt, non inhæsisset, ipsum semper cognosceret seipsum, & actu separatum foret. Quod de intelligentiis, & de anima post obitum verè dicitur: ipsæ enim non informant corpus natum contrariis affici, & hic contextus, etiam de anima vivente intelligi quoque poterit: quia verè corpori,

Textu comm. 24.

Textu comm. 25.

aunque éste sea en potencia divisible, ya que lo indivisible no se divide en acto, al igual como se dice que en acto no se divide la longitud. Se equivocará, sin duda, quien haya creído que se han inteligido ambas cosas, tanto el tiempo como la longitud, como indivisibles, cuando no ha sido así, sino sólo su mitad –que es indivisible–, ya que la mitad de la longitud, o la de cualquier otra magnitud, no se pueden pensar, salvo que se suponga dividida. Sea, pues, así: que quien intelija cualquier mitad separada de lo que era divisible en potencia, también, por fuerza, se habrá dividido el tiempo en el que se piensan las mitades, ocurriendo lo mismo con el tiempo que con la longitud. Así pues, esta última, que no se pensaba indivisible en acto, sino que, por una reflexión, se consideraba divisible, después de haber sido dividida por aquella (la reflexión) se ha inteligido de manera divisible. También, el tiempo, que se concebía indivisible cuando se inteligía como cierta duración indivisa, por fuerza se divide cuando se conciben las diferentes partes de la magnitud –es decir, se piensan ambas partes en los diferentes momentos del tiempo. Y si la inteligencia compone un todo de las dos mitades, sucede lo mismo con el tiempo que la inteligencia aplica a ambas, como cuando se inteligía la longitud dividida. Y es lo que nos hemos esforzado en demostrar.

Texto del Comentario 24.

Pero, cuando se conoce como indivisible la magnitud de ambas partes y se intelige el tiempo de ellas constituido como indivisible, realmente se pensarán la magnitud y el tiempo no como lo indivisible en cantidad, sino sólo lo indivisible en especie. Y es que el alma intelectiva, que, como dijimos, es afectada por el phantasma de la longitud, realiza la función de la especie indivisible para inteligir la magnitud en un tiempo indivisible y mediante la parte indivisible del alma. Por consiguiente, se denominan indivisibles por accidente en tanto que se inteligen de manera indivisible por la inteligencia. No obstante, son divisibles. Y es que, quizás, en estos casos hay algo de indivisible que constituye la unidad del tiempo, de la longitud, y de lo contínuo, manifestándose, igualmente, en la continuidad de la longitud y del tiempo.

Texto del Comentario 25.

Pero el punto, y todo lo que se intelige como elemento divisorio entre partes que se unen –como, por ejemplo, un instante del tiempo que conecta el pasado con el presente, o lo movido que es propio del movimiento, porque aglutina las partes de éste–, se inteligen como ciertas privaciones. Y es que cuando de la longitud se conoce lo que no se puede separar con relación a ella, se intelige como el punto. Y al entender el movimiento, lo que es equivalente al instante del tiempo es concebido como lo que ha sido cambiado en ambas cosas –esto es: en el movimiento y en el tiempo– lo que se supone que liga sus partes, o lo opuesto, en la denominación, a aquellos, concibiéndose privado de división –como el punto de una línea. Además, es preciso que lo indivisible, que se encuentra en las cosas referidas cuando se inteligen tal como son, sea la potencia o facultad cognoscitiva. Y, del mismo modo, tal como nosotros lo hemos expuesto, se afirma que las cosas inteligidas existen en la propia inteligencia indivisible.

Y si no se aplicara a alguno de los indivisibles la facultad para conocer lo contrario de lo que se corrompe mutuamente, siempre se conocería a sí mismo, existiendo separado y en acto. Y todo lo dicho se afirma de las acciones de inteligir y del alma después de la muerte, ya que éstas no informan al cuerpo destinado a ser afectado por los contrarios. También, este contexto podrá ser entendido en relación al alma viviente, puesto que

ri, & non intellectivæ animæ contrariæ qualitates insunt, de qua verum est dicere, quòd ipsa seipsam sit nata semper intelligere, etsi pro statu isto non valeat propter rationem dicendam infra de animæ immortalitate agentes.

Explicito modo, quo divisibilia indivisibiliter intelliguntur, restat explanare, quomodo, quæ nec actu divisa sunt, neque dividi possunt, ut punctum, & omnia, quæ quodvis continuum dividere inteliguntur, concipiantur, ut mutatum esse temporis, quod priùs à posteriore sejungit, & superficiei linea, quæ dextrum à sinistro, vel anteà retro secernit, ac corporis superficies, quæ altum ab infimo, vel anterius à posteriore sejungit. Omnia enim hæc in quantum alia dividunt indivisa sunt. Linea certè ut superficiem constituens, & dividens eam secundum latitudinem, vel longitudinem, indivisibilis noscitur: ut superficies, prout dividit corporis altum, etiam indivisibilis censetur: & punctum in quantum dividens lineam, ut relata, indivisibile habetur. Hæc ergo non aliter monstrantur & intelliguntur, quam ut privationes, ut supra diximus. Lineam enim qui noscit, ut tantum longam, intelligit: & punctum, ut privatum illa longitudine, & tamen connectens illius longitudinis partes. Ac per eandem normam cætera indivisibilia non simpliciter cognoscuntur. Tandem ut plusculum, quam hucusque dictum fuit, de his, quæ ab intellectu noscuntur, tractemus. Sciendum, quòd omnis dictio, in qua aliquid de aliquo assertivè dicitur, vera est, aut falsa omnis: verumtamen non omnis intellectus sic habet, sed quærens quod est aliquid, vel quod esse & principium habet, verus semper est, in quantum noscens esse hoc, de quo est quæsitum. In quantum autem illud dicitur & prædicatur de aliquo, non semper verus est, ut videre aliquid ex propriis objectis visus, verum & certum semper est, cùm quæcumque res videtur: utrum autem res visa alba, aut nigra, seu alio accidente affecta sit, non semper est verum. Tandem quæ sine materia, idest, mistione sunt, & intelligunt: eadem quòd scientia rei sunt, cum actu intelligunt, intellectiva nempè anima sic se habens, ut eam decet, cùm actu scit, scientia rei est, & dicitur. Illa autem, quæ nominatur habitualis scientia, seu facultas habitualis scientifica, tempore prior uno modo nominatur, quia nonnullos antecedit actus, putà, illos, qui fiunt, postquam ipsa genita est. Omninò autem & in universum non tempore prior est, nam subsequitur actus, qui ipsam habitum dictam genuerunt, nempè ex rebus, quæ actu sunt, omnia fieri sunt apta, ergo habitus ab actu genitus necessariò fuit. De quibus jam supra.

Textu comm. 16.

Textu comm. 17.

Quippè videntur sensibilia reddere sensitivam facultatem, quæ in potentia ad sentiendum est, actu sentientem: sed minimè patiendo, neque dolorem, neque alterationem ullam sustinente facultate sensitrice, sed alia specie motus illam afficientibus sensibilibus. Illi enim motus, qui passionem, vel dolorem inferunt, ut calefactio, aut infrigidatio, vel qui alterant, ut qui album, aut nigrum reddunt: aut qui latione movent, actus imperfecti cum incipiunt, sunt, qui tempore perficiuntur. Certè calere incipiunt subjecta caloris, & augeri, & consistere didicere, ut cætera. Sentire autem in quantum sentire, nihil horum novit: sed quàm primum color objectus sensui est, tam

Textu comm. 18.

ci-

las cualidades contrarias están en el cuerpo, y no en el alma intelectiva, siendo verdad el afirmar que ella está destinada a inteligirse a sí misma, aunque por esta condición no tenga eficacia, debido al argumento que se expondrá, más adelante, cuando tratemos sobre la inmortalidad del alma.

Después que se ha explicado el modo con el que se inteligen los divisibles indivisiblemente, falta por relatar de qué manera se conciben las cosas que no están divididas en acto, ni se pueden dividir, como el punto y todas las cosas que se inteligen en cualquier contínuo –por ejemplo, la modificación del tiempo que separa el antes del después, la longitud de la superficie que diferencia lo derecho de lo izquierdo, lo que está delante de lo que se encuentra detrás, la superficie del cuerpo que distingue lo de arriba de lo de abajo, lo anterior de lo posterior. Todas estas cosas, en tanto que dividen a otras, son indivisibles. Sin duda, la longitud, como constituyente de la superficie, y que la diferencia según lo largo o lo ancho, se conoce indivisible. Asimismo, la superficie, en la medida que distingue lo alto de un cuerpo, se considera indivisible. Y, como los casos anteriores, el punto, que se entiende como divisor de la superficie, también es tenido como indivisible. Por consiguiente, aunque todo esto no se dé a conocer, se intelige, de otra manera, como privaciones, tal como ya se dijo anteriormente.

Así pues, quien conoce la longitud la intelige como algo larga, y el punto como lo privado de ésta –aunque uniendo las partes de ella. Y, siguiendo la misma norma, no se conocen los demás indivisibles por separado. Finalmente, tratemos un poco más de lo que se ha dicho hasta ahora sobre las cosas que son conocidas por la inteligencia.

Texto del Comentario 26.

Hay que tener en cuenta que cualquier enunciación en la que se dice algo afirmativamente de un sujeto, es verdadera o falsa. Sin embargo, no todo tipo de intelección se manifiesta igual, sino que cuando se inquiere qué es algo, o qué existencia o principio tiene, aquella (la intelección) siempre es verdadera –en tanto que conoce que esto es lo que se ha preguntado. En cambio, cuando se afirma, y se predica, tal cosa de tal otra, no siempre es verdadera, aunque sea verdad y cierto cuando, al ver cualquier cosa, se ven alguno de los objetos propios de la vista. Pero si la cosa que se ve ha sido afectada por lo blanco, o lo negro, o por cualquier otro accidente, no resulta siempre verdadera.

Texto del Comentario 27.

Finalmente, las cosas sin materia –esto es: sin mezcla– también inteligen, ya que el conocimiento en acto y su objeto, cuando inteligen, son la misma cosa –es decir, el alma intelectiva, que se manifiesta como corresponde, es, y se dice, conocimiento, puesto que conoce en acto.

Por otra parte, el conocimiento denominado habitual, o facultad habitual del conocimiento, es anterior en el tiempo en un único individuo, pues antecede a algunos actos –esto es: a los que se originan después de haberse producido el conocimiento. Pero, en general y en el universo, no es anterior en el tiempo, ya que sigue a los actos que crearon el conocimiento denominado habitual –es decir, de los objetos que existen en acto, destinados a llegar a ser todas las cosas. Por consiguiente, necesariamente el acto ha sido producido por lo actos sucesivos. Pero sobre esto ya hemos hablado en páginas anteriores.

Texto del Comentario 28.

Por otra parte, es obvio que los objetos sensibles hacen que la facultad sensitiva, que está preparada en potencia para sentir, sienta en acto, pero sin padecer en modo alguno ni dolor, ni alteración, sino que los objetos la afectan con otra especie de movimiento. Y es que los de estos últimos que infieren pasión o dolor, como la acción de calentar o de enfriar, o los que alteran, como los que hacen lo blanco o lo negro, o los que mueven, como la acción de llevar, son actos incompletos cuando empiezan, pero, con el tiempo, alcanzan su fin.

Lo cierto es que las cosas sujetas a calor, como otras cosas, comienzan a calentar, a aumentar, y a aprender a resistir. En cambio, el sentir, en cuanto sentir, no conoce ninguna cosa de las referidas, sino que, tan pronto como el color es objeto del sentido,

citò omninò sensatus & notus ab oculo est, facultate syncera existente. Neque huic rei dissimile contingit aliis facultatibus sensitricibus: quia cùm simul ad aures pervenit sonus, auditur, & sapor gustatur, &c. Quòd ii actus non tendunt perficere & consummare aliquid, quod fieri incipiebat, ut reliqui, sed perfectum, & omninò consummatum ens, sensitivum scilicet, multò perfectius notione reddere. Sentire quidem, simile est addiscere, vel intelligere. Ut enim addiscendo, vel intelligendo assequimur, quæ ignorabamus: ita sentiendo sensibilia, cognoscimus, quæ minimè noveramus. Nam cum delectabile aut triste prosequitur, aut fugit sensifica vis, affirmans, aut negans aliquid, hoc efficit. Est enim delectari, aut tristari, noscere mediante sensu bonum, aut malum, inquantùm talia sunt, & non inquantum colorata, aut frigida, aut odorata, vel aliter se habentia dicuntur. Et fuga, ac appetitus prosequutivus actualiter differunt, nam fuga, à re, & versus oppositum situm ire suadet: appetitus ad rem tendit. Sed non alterum appetitiva facultas, & alia fugam suadens. Neque ipsa ab invicem re differunt à sensitivo, sed esse alterum eis est, hoc est dictu, distant tantum in consideratione per alium modum essendi, ut enim tactus noscit calorem, sensifica vis dicitur: ut dolore afficitur, suadens fugiendum ipsum calorem, fugitiva facultas appellatur: & ut frigus delectans percipit, appetitivæ nomen sortitur: sed horum neutrum distincta entitas ab alia est, sed unum & idem diversis appellationibus nominatum. Quo enim modo qui non noscit, posset cognoscere dolorem? Si ergo sentiens futurum est, qui dolorosum novit, idem de fuga suadere debet. Nec enim intelligi potest, qualiter suadebit semel fugam, cùm quid triste est, & postea prosequutionem imperabit, cùm delectabile offertur, cui illa incognita fuerint: necessariò ergo omnia munia recensita idem numero ens exequuturum est. Verùm cùm anima in quantum intellectiva noscit, numquam dolorem, aut delitiam percipit, quòd passiones sensus sunt, ut retulimus: intelligit tamen bonum aut malum, quæ proportionalia sunt tristi, aut delectabili, & phantasmatibus utitur in hujusmodi operibus vice sensibilium, affirmando, vel negando cognitum bonum, aut malum esse, & prout alterum, vel aliud est, prosequitur, vel fugit illud: ideò nequaquam sine phantasmate intelligit anima.

Textu comm. 29.

Textu comm. 30.

¶ Tam longa contextuum spatia, unico tantùm commento explico, quòd Paraphrasis ipsa satis vices commenti suppleat, & quòd antecedentia etiam non parum explicuerint præsentium sententiam. Contextus ergo ille vigesimus primus, qui prior explanandus sese offert, & fermè omnes sequentes usque in hunc trigesimum, de diversis indivisibilibus, & de modo, quo ipsa intelliguntur, agunt. Multipliciter enim dici indivisibile contextus præseutes testantur. Quæcumque enim entia singularia inquantùm unum sunt, indivisibilia dicuntur, quòd unitas indivisibilis inquantùm talis consideratur. Nominantur quoque indivisibilia illa, quæ quanta ipsa mutuò connectunt, ut punctus lineæ partes agglutinans, & linea ipsa latitudine indivisibilis existimata, quæ superficiei partes connectit. Et superficies profunditate non divisa dicitur, quæ corporis partes conjungit. Est & tertium indivisibilium genus, eorum, quæ Metaphysica consideratione abstrahuntur, ut genera, & species seorsum, & ab individuis sejuncta considerata, ut ens, substantia, corpus, animal, & homo. Eodemque indivisibilitatis modo parti-

inmediatamente el ojo lo siente y lo conoce absolutamente cuando existe una facultad sin mezcla. Esto mismo sucede, también, con las demás facultades sensitivas. Y es que tan pronto como llega el sonido a los oídos, se oye, y el sabor se degusta, etc. Porque acontece que estos actos no tienden a terminar y a rematar en algo que comenzaba a hacerse, sino que el ente acabado y completamente terminado –es decir, lo percibido– es mucho más perfecto que su conocimiento. Así pues, la percepción es análoga al aprendizaje o a la intelección. En efecto, tal como alcanzamos lo que imaginábamos cuando aprendemos o pensamos, también conocemos los objetos sensibles que, sintiendo, no conocíamos. Porque resulta que cuando la facultad sensitiva persigue o se aleja de lo placentero o de lo triste, lo hace afirmando o negando algo.

Texto del Comentario 29.

Pues, el deleitarse o entristecerse se sigue del conocer mediante algún sentido bueno o lo malo en cuanto son tales, y no como se afirma que se manifiestan, por ejemplo, olorosos, fríos, coloreados, o de otro modo diferente. Y la huída y la búsqueda del deseo difieren en acto, ya que la primera (la huída) persuade a dirigirse al lugar opuesto; en cambio, el deseo tiende hacia el objeto deseado. Sin embargo, la facultad apetitiva no tiende a otra cosa, aconsejando la huida. Tampoco las facultades del deseo y del rechazo difieren entre sí por lo sensitivo, sino por su ser diverso –esto es: difieren únicamente por la consideración de otro modo de ser. En efecto, cuando el tacto conoce el calor, se denomina facultad sensitiva, pero, cuando es afectado por el dolor, lo que le persuade la evitar el calor es la llamada facultad aversiva (fugitiva), y, cuando percibe el frío agradable, le corresponde la denominación de facultad apetitiva. Pero ninguna de estas cosas es una entidad diferente de la otra, sino que la facultad sensitiva es una y la misma, aunque denominada de diversas maneras. Porque, ¿quién no siente, cómo podrá conocer el dolor? Por lo tanto, si la facultad sensitiva es la que conocerá el dolor, deberá persuadir a la aversión. Y no puede entenderse, de no tener los conocimientos, cómo va a aconsejar para evitar lo que es triste una vez, y, después, ordenar la búsqueda de lo que se ofrece como placentero. Por consiguiente, todas las funciones reseñadas las ejecutará el mismo ente en número.

Texto del Comentario 30.

Pero cuando el alma, en cuanto intelectiva, conoce, nunca percibe el dolor o el placer, ya que las pasiones, tal como se ha dicho, son percepciones sensitivas. Sin embargo, intelige lo bueno o lo malo, que, respectivamente, son equivalentes a lo placentero o a lo triste, y para operaciones de tal índole se sirve de los phantasmas, en lugar de los objetos sensibles, afirmando o negando que lo conocido es bueno o malo. Y, según sea una cosa u otra, o diferente, lo busca o lo evita. Por ello, el alma no puede inteligir sin los phantasmas.

<*>... Paso a explicar únicamente con un sólo comentario tanta extensión de contextos, ya que la propia paráfrasis suple suficientemente el lugar del comentario y, además, porque lo que antecede ha relatado con suficiencia la doctrina presente.

Así pues, se presenta el contexto vigésimo primero, que debe ser expuesto en primer lugar. Casi todos los siguientes contextos tratan sobre los diferentes indivisibles y acerca del modo con el que inteligen. Los contextos presentes atestiguan que lo indivisible se dice de múltiples maneras. Y es que todos los entes singulares, en cuanto que son una sola cosa, se denominan indivisibles, ya que la unidad, en cuanto a tal, se considera indivisible. También son indivisibles las cosas extensas que se agrupan, como el punto en la longitud, que aglutina las partes y la propia longitud –considerada indivisible en anchura–, que une las partes de la superficie. Y esta última, que se dice que no está dividida en su extensión, que une las partes del cuerpo. Asimismo, hay una tercera clase de indivisibles que se separan mediante una reflexión metafísica, como, particularmente, los géneros y las especies, y considerados separados de los individuos, como ente, esencia, cuerpo, animal y hombre. Y se afirma que, del mismo modo, participan

ticipare dicuntur, horum differentiæ, entitas, existentia, corporeitas (si dicere licet) animalitas, & humanitas. Quartum, quod propriè indivisibilitatis nomen meretur, est, quævis substantia, quæ locum nullum circunscribendo occupat, & in quavis parte loci, ubi definitivè esse dicitur, est tota in toto, & toto in qualibet parte. Quos modos indivisibilitatis, ut dixi, intellectum intelligere, explicuit Aristoteles contextibus antecedentibus.

Ulterius animadvertendum, textum commenti vigesimi septimi expresse etiam roborare, quod nos supra docueramus, animam intellectivam non distingui realitèr à suis intellectionis actibus.

Est quoque quàm maximè notandum, non dubitari ab Aristotele, bruta non affirmare, esse quæ ab eis sentiuntur, qualia sunt, ut aliqui, quos in principio hujus operis impugnavi, insanè opinati sunt. Quod ita esse, palàm docent verba contextus vigesimi noni. [Est enim delectari, aut tristari, noscere mediante sensu bonum, aut malum.] Et cùm tàm Aristoteles, quàm cæteri Physici, contra quos ego, ut dixi, argumentor, crederant bruta sentiendo, & delectari, ac tristari, necessariò cogendi sunt universi, ipsa affirmare, aut negare bonum, aut malum, ut verba expressa Aristotelis proferunt.

Ratio alia qua probatur bruta minimè sentire.

Non minore diligentia quàm præterita consideranda est textus commenti vigesimi quinti sententia, qua affirmatur, puncta, & cætera indivisibilia ut privationes intelligi. Ex illa enim assertione colligitur, si bruta noscerent, ut hucusque opinatum est, ipsa privationes cognitura, quod opus intellectus esse ab Aristotele affirmatur. Consequentia probatur. Bruta prærupta timent, & cùm ad præcipitia accedunt, ulterius nisi vi progredi nequeunt. Sed præcipitium quodvis nisi privatio soli, cui inniti sit possibile, dicitur, & est: ergo si cognoscendo bruta, illud verentur, & non naturalitèr illius speciebus fugantur, ut nos opinamur, sequitur illatum, putà brutis inesse vim cognoscentem privativa, quod opus intellectus esse, authore Aristotele, ostensum est.

Idem quod supra roboratur.

Ulterius, si bruta noscendo abrupta, timerent, non id efficere aliter potuissent, quàm illationes ex antecedentibus inferendo. Homines enim cùm timemus præcipitia, & ad ea expositi retrocedimus, non id aliter efficimus, quàm noscendo, si gressum ultra præruptum porrigemus, cùm deesset solùm, cui pes inniti posset, statim præcipites ituros. Ubi antecedens, & consequens, etsi non explicitè, implicitè tamen formamus. In relato nempè eventu antecedentis major hæc esset: Omne præruptum nullum grave ultra se tolerat, quòd aër tantùm post præcipitia fit. Minor illa: Sed homines graves sumus. Consequens istud. Ergo qui ultra prærupta ingredi velint, præcipites ibunt.

Neque valeret dicere, bruta noscere præruptum, & naturalitèr sine illatione ulla fugere ab illo. Quòd enim non sit veritati consonum hoc, primò probat, præruptum, ut suprà dixi, non esse, nisi privationem soli, quam brutum percipere nequit. Quòd privationis dignotio intellectus opus sit ex assertis ab Aristotele. Secundò, quòd si naturalitèr timeretur à bruto præruptum, sive ut privatio, seu aliter, nescio, quid compulit Physicos, attestari, bruta cognoscere. Nam si cognitio non deservit brutis, nisi ut illa fugiant, aut prosequantur naturalitèr inimica, vel amica, cùm de cognitione brutali incerti simus, & de fuga, & prosequutione certissimi, non rationi, & veritati conformius erit, affirmare specie rei timendæ naturalitèr fugari animal, quàm notione: & specie rei amandæ etiam naturalitèr prosequi ipsum, quàm cognitione. Si enim physici hucusque opinati sunt, sensationibus diversis diversos motus brutorum naturalitèr fieri, quæ sensationes non sine speciebus fiunt: cur mihi verisimiliora dicenti, speciebus tantùm non inducentibus sensationem bruta moveri non assentiuntur? In physicis enim negotiis, cæteris paribus, naturam vitare ambages, & pluralitatem, eadem nos docet. Ergo cùm prædecessores nostri universi crediderint, duo præcedere motum brutorum, specierum scilicèt, inductionem, & cognitionem objecti, ad quę naturalitèr (ex eorum

con-

de la indivisibilidad las diferencias de éstos, la entidad, la existencia, la corporeidad (si se puede decir), la animalidad y la humanidad. Lo que merece de manera particular el nombre de indivisibilidad es cualquier substancia que no ocupa lugar alguno que la contenga, estando entera en el todo y éste en cualquier parte. En los contextos que anteceden, Aristóteles explicó los modos de indivisibilidad que, como ya he dicho, el intelecto intelige.

Por lo demás, hay que observar que el texto del comentario vigésimo primero corrobora con claridad lo que nosotros habíamos relatado –o sea: que el alma intelectiva no se diferencia realmente de sus actos de intelección.

También hay que indicar, especialmente, que Aristóteles no duda sobre que los brutos no afirman las cosas que sienten, tal como son, como opinaron algunos con demasiada audacia –y a los que ya refuté al principio de esta obra. Las palabras del contexto vigésimo nono demuestran claramente que esto es así: "El deleitarse, pues, o el entristecerse, es conocer lo bueno o lo malo mediante una facultad del sentido". Y cuando, tanto Aristóteles como otros físicos –contra los que yo, tal como he advertido, argumento–, creían que los brutos, cuando sienten, se deleitan y se entristecen, todos deben deducir, por fuerza, que éstos afirman, o niegan, lo bueno o lo malo, pues las palabras de Aristóteles así lo revelan claramente.

Con otro argumento, se demuestra que los brutos no sienten.

Hay que considerar, con mayor diligencia que la anterior, la sentencia del texto del comentario vigésimo quinto, con la que se afirma que los puntos y los demás indivisibles se inteligen como privaciones. De la aserción, pues, se deduce que si los brutos entendieran, como se ha opinado hasta ahora, éstos conocerían las privaciones, puesto que Aristóteles afirma que ello es una operación del intelecto. Se demuestra la consecuencia. Los brutos temen los lugares escarpados, y, cuando se acercan a los precipicios, no avanzan si no son obligados por la fuerza. Pero, cualquier precipicio es una privación del suelo, donde es posible apoyarse. Luego, si los brutos, cuando lo conocen, tienen miedo, y no lo evitan realmente por las especies de aquello, según nuestra opinión se infiere, lógicamente, lo deducido –es decir, que los brutos tienen una facultad que conoce lo privativo; y Aristóteles demostró que esto era una función propia del intelecto.

Se corrobora lo mismo.

Además, si los brutos temieran los lugares escarpados, sólo lo hubieran podido hacer infiriendo unas conclusiones de los antecedentes. En efecto, los hombres, cuando sentimos miedo de los precipicios, retrocediendo ante ellos, no lo hacemos hasta el momento en que entendemos que, en el caso de avanzar algo más, y porque nos faltará el suelo en el que poder apoyar los piés, al instante caeríamos en el abismo.

Resulta, entonces, que el antecedente y el consecuente, que no los formamos explícitamente, si lo son, sin embargo, implícitamente. Y es que, sin duda, en el mencionado hecho, la premisa mayor sería: "todo precipicio no tolera nada más pesado que sí mismo, porque después del precipicio sólo está el aire". Y la menor: "pero los hombres somos pesados". La consecuencia: "luego, los que quieran ir más allá de los lugares escarpados, se despeñarán".

Por otra parte, no resultaría eficaz el afirmar que los brutos conocen lo escarpado y que, de modo natural y sin conclusión alguna, lo evitan. Y la prueba de que esto no es verdad, lo demuestra, en primer lugar, que el precipicio, tal como he dicho, no es sino una privación del suelo –que el bruto no puede percibir. Segundo, que si el bruto temiera de modo natural al precipicio, o como una privación, o de cualquier otra manera, no sé lo que pudo impulsar a los físicos para afirmar que los brutos conocen. Y si el conocimiento le sirve a los brutos para evitar el peligro, o para buscar naturalmente lo amigo o lo enemigo, y puesto que estamos poco seguros sobre el conocimiento del bruto, aunque si tenemos mucha seguridad sobre la acción de huir y la de la persecución, no será razonable, ni verdadero afirmar que el animal se aleja con el conocimiento o con la especie de la cosa que teme, e, incluso, que éste (el animal) busca con la especie de la cosa deseada o con el conocimiento. Y es que, si los físicos han opinado, hasta ahora, que los diversos movimientos de los brutos se producen naturalmente por diferentes sensaciones que acaecen sin las especies, ¿por qué no están de acuerdo conmigo, que afirmo cosas más verosímiles –como que los brutos no se mueven sin que las especies induzcan la sensación–? Pues, en asuntos físicos y en otros semejantes, la naturaleza nos enseña a evitar la ambigüedad y la pluralidad. Por consiguiente, ya que todos nuestros predecesores han creído que dos cosas preceden naturalmente

confcfsls) fequitur motus exequutio: cur caufam alteram, certam, fcilicèt, & fine qua motus fieri nequit, purà fpecierum inductio, pro caufa non affignant, & aliam, cognitionem fcilicèt, ut fuperfluentem non explodunt?

Nos enim homines confcii fumus, nos ipfos fentire, & cognitionem non naturalitèr nos cogere in alterutram partium ire. Neque folùm ad motus exequendos ipfam nobis defervire, fed nonnullam, ad fciendum tantùm, conferre, quo quam maximè diftamus à brutis: ob quam caufam nobis collatam effe vim fentiendi, exiftimamus, & à brutis propter contrariam ablatam. Non adeò invalida funt hæc, quæ duximus, quòd hominem fanæ mentis non convincant. Quibus non egere, ad roborandum noftrum decretum de brutorum infenfibilitate exiftimo, cum in operis hujus exordio demonftrativis rationibus id oftenfum fit, & in fine hujus de Immortalitate animæ agentes, iterum demonftrabimus, Deo concedente prius in ultimo commenticulo hujus hac ratione ampliata.

Textu comm. 31.

Explicemus exactius modum, quo afficitur in fentiendo anima. Nempè, ut mox referam, aër ab objecto colore afficitur, qualiter non ab aliis rebus: ipfeque hoc modo affectus, pupillæ eandem affectionem impartitur: ipfa autem alterum, fcilicet, animam fe informantem afficit: quin potiùs ipfa ad organi animati informationem afficitur. Idem quoque auditui contingit putà ab aëre affecto affici, & inde animam informantem audiendi organum eodem modo affici: & cùm tam anima informans pupillam, quàm auditus organum, unum numero fit, quia ipfa non eft divifibilis, fupereft ultimum & præcipuum fentiens effe unum indivifibile. Certè non aliter poffet decernere dulce à calido, aut fonum à nigro, quàm idem numero quod fentit effendo. Si enim alterum effet, quod dulce, aliud quod calidum, & aliud, quod fonum, & aliud quod nigrum fentiret, minimè ullam differentiam utrorumque quodvis illorum nofceret. Neceffe ergo eft, effe aliquod unum, univerfa relata fentiens, cùm ejus actus in nobis experiamur, ut prædiximus. Quod quia trino modo percipit, & trinus appellari non abhorret. In quantum enim dulce & calidum diftinguit à colore & fono, duplex nominatur, aliter enim duo priora, quàm pofteriora fentit. Nam prima, guftu, & tactu: ultima, vifu, & auditu. Prout tamen utraque tàm priora quàm pofteriora percipit, & inter ea diftinguit, trinus dicendus eft. Servatque illud unum & idem judex, ac cenfor dictorum, quod in proportionalibus numeris obfervari nofcimus. Porrò ut dicere folemus fex fe habere ad tria, ut quatuor ad duo, inter enim utraque collata dupla accidit proportio: & proportionabiliter fex fe habere ad quatuor, ut tria ad duo, quia utrique numeri in proportione fefqui altera infima excellunt: fic percipiens dulce ad fentiens calidum, fe habet, ut fentiens fonum ad fentiens album, & dulce ad calidum, ut fonus ad album. Nihil enim noftra intereft, an relata, quæ diverfi generis funt, conferamus, an alia, quæ ejufdem generis exiftunt, quia contraria funt, ut album & nigrum: ex quibus fi collatio recenfita fieret, idem per ipfam probabimus, quod antecedenti probare incœperamus. Finge enim, quod fit a. album, & b. nigrum, & g. dulce, & d. calidum, & ratio ftatim procedet: Sicut a. album ad b. nigrum, & g. ad d. fic illa adinvicem, omnia enim mutuò differunt, & non uno modo fenfus afficiunt. Ergo permutatim ficut a. b. ab uno nofcuntur, putà à vifu, ita g. d. ab uno nofcenda funt. Et ultra diftin-

Textu comm. 32.

al movimiento de los brutos, de las que se sigue la ejecución del movimiento –la inducción de las especies y el conocimiento del objeto–, ¿Por qué no asignan como causa cierta –sin la cual no puede realizase el movimiento– la inducción de las especies, y abandonan, como superfluo,el conocimiento del objeto?

Nosotros, pues, somos hombres conscientes de que sentimos y de que el conocimiento no nos obliga a dirigirnos a una u otra parte. Tampoco nos servimos sólo de éste para ejecutar los movimientos, sino que nos confiere únicamente alguno para saber cuánto nos diferenciamos de los brutos, y pensamos que, por esta causa, se nos ha otorgado la facultad sensitiva y, por la contraria, se les ha suprimido a los brutos.

Los argumentos que hemos presentado no son tan débiles como para no convencer a un hombre cuerdo. Sin embargo, considero que no son necesarios para corroborar nuestra opinión sobre la insensibilidad de los brutos, ya que en el exordio de esta obra se ha demostrado todo esto con argumentos suficientes y de peso, aunque, una vez más, lo volveremos a demostrar cuando, al final de nuestro trabajo, y con la ayuda de Dios, tratemos sobre la inmortalidad del alma.

Texto del Comentario 31.

Vamos a explicar con bastante exactitud el modo con que el alma es afectada en el sentir. Y, para exponerlo de inmediato, seguramente el aire es afectado por el color, tal como no lo es por otras cosas. Y éste (el aire), alterado de ese modo, hace partícipe de la misma afección a la pupila. Y ésta, a su vez, actúa sobre otra cosa –es decir, sobre el alma que se informa–, de modo que ésta es afectada preferentemente y según la información del órgano animado. Lo mismo acontece con el oído –esto es: afectado por el aire (que, con anterioridad, ya lo había sido) y, después, el alma informa al órgano auditivo sobre que le afectó del mismo modo. Y cuando el alma informa a la pupila o al oído, resulta que es una sola cosa en número, ya que no es divisible.

Queda lo último, y lo más importante, que la facultad sensitiva es una e indivisible.

Sin duda, no se podría discernir lo dulce de lo cálido, o el sonido de lo negro, sino siendo la misma cosa en número la que siente. Y es que si fuera una sola la que percibiera lo dulce, otra lo cálido, otra el sonido, y otra lo negro, cualquiera de ellas no conocería ninguna diferencia entre unas y otras cosas. Por consiguiente, es necesario que sólo haya una sola cosa que sienta todas, ya que nosotros, tal como ya dijimos, experimentamos sus actos. Y a lo que percibe de tres modos hay que llamarle "trino", pues, en cuanto distingue lo dulce y lo cálido, del color y del sonido, recibe una doble denominación. Y es que siente de manera diferente las dos cualidades primeras que las dos últimas. Unas con el gusto y con el tacto, otras con la vista y con el oído. Y, en la medida en que, sin embargo, percibe ambas, tanto las primeras como las últimas, distinguiendo entre ellas, debe ser llamado trino.

Texto del Comentario 32.

Y aquél único y mismo juez, y censor de lo dicho, examina lo que sabemos que se mantiene en los números proporcionales. Pues, así como solemos decir que tres se encuentra en seis, como dos en cuatro, ya que acaece una proporción doble entre los números, puesto que superan a los inferiores en la mitad más uno, también lo que percibe lo dulce se encuentra en lo que percibe lo cálido, como lo que siente el sonido se encuentra en lo que siente lo blanco, y lo dulce en lo cálido, así como el sonido en lo blanco. Y es que no hay ninguna diferencia si comparamos las cosas mencionadas, que son de diverso género porque son contrarias, como lo blanco y lo negro, o bien otras que se encuentran de la misma índole, si, mediante la comparación reseñada, vamos a probar lo mismo que habíamos empezado a demostrar en lo que antecede.

Suponed, pues, que sea "a" lo blanco, "b" lo negro, "g" lo dulce, y "d" lo cálido. Inmediatamente, el razonamiento será: así como "a" –lo blanco– difiere respecto a "b" –lo negro–, y "g" respecto de "d", todas las cualidades se diferencian, respectivamente, entre sí, y no actúan en los sentidos de un único modo. Por lo tanto, y recíprocamente, así como las cualidades "a" y "b" son conocidas por un sólo sentido, también "g" y "d" lo deben ser por uno y único. Además, el distinguir

guens inter a. b. juncta & g. d. unita, necessariò idem erit. Differet tamen in modo essendi, quòd aliam vel aliam partem organicam illud informabit, & ob hoc à diversis rebus sensatis aliter & aliter afficietur.

Interjectis, quæ audistis de sensibus, ulterius procedamus discutere ea, quæ de intellectu dicere orsi fuimus. Illud erat, quòd species in phantasmatibus ab intellectu intelliguntur. Et quòd sicut res cognitæ mediante phantasmate decernuntur appetendæ, aut fugiendæ, quamquam sensum non immutent, ita prosequuntur, aut vitantur, ut sentiens ignem contrarium sibi, & ob hoc dignum vitari, ab igne se movetur, quia impugnans ipsi: ita phantasmatibus afficientibus animam, ut quæ videntur, afficiunt sensum, ratiocinatur anima, & deliberat futura, ut si essent præsentia: ut cùm intellexerit id illaturum lætitiam, prosequatur, & fugiat, quod tristitiam inferet. Et in omnibus actionibus, quod retulimus, servat intellectus. Similia enim sunt verum & falsum, quæ non in usum actionis ullius noscuntur bono & malo. Differunt tamen penes hoc, quòd simpliciter intelliguntur verum & falsum, bono & malo non ita, intellectis, sed ad quoddam opus semper conceptis.

Textu comm. 33.

Textu comm. 34.

Textu comm. 35.

Quæ quippè abstractione intelligi dicuntur, ut simum in quantum simum, non noscuntur separando curvitatem à carne, nam talis curvitas simitas non esset, quòd simitas sit nasi curvitas: in quantum autem curvum, rectè porrò curvitas sine carne, cui ipsa inhæret, concipitur: sicut & universa mathematica, quæ inhærere dicuntur substantiis, sine subjecto, cui insunt, intellectus intelligit, ut si sejuncta essent. Tandem intellectus secundum actum hoc est intellectio horum mathematicorum & quorumvis, res ipsa intelligens est, putà, anima ipsa intellectiva. Utrum autem accidat hanc animam intellectivam intelligi ab aliqua ex intelligentiis separatis à corpore, dum ipsa magnitudinem corporis informat, aut non, considerandum posterius est.

Textu comm. 36.

Nunc autem de anima dicta recapitulantes, dicamus iterum, quòd omnia quæ sunt, quodammodo est anima. Nam sensibilia quæ sunt, & intelligibilia. Est enim cum redditur ipsa scientia alicujus rei actu à se scitæ, quæ sciuntur quodammodo. Cum autem sensus objectorum sensibilium sensibilia. Si autem quæritur, quomodo hoc verum sit, attendite. Dividitur nempè scientia ad proportionem rei scitæ: & cùm dupliciter dicatur res scita, quędam actu, alia potentia scibilis: ita scientia alia actu, reliqua potentia sciens appellatur. Sensus quoque eodem modo distinguitur. Quæ certè facultas in potentia scientia est, non dicitur scibilia, ut neque sensitiva vis in potentia dicitur sensibilia. Quo autem modo actu utraque ex relatis facultatibus sit suum objectum, patet, non consitendo verè & realiter animam scientem esse rem exteriorem scitam, neque sentientem esse objectum extrinsecum sensatum. Nam lapis exterior scitus, aut intellectus, minimè potest esse in anima, quanto magis esse animam, sed affirmando species rerum inesse animæ, pro quanto ipsæ hærent organo corporeo animato anima rationali, & animam sic affectam, esse species specierum, hoc est, certo modo se habentem, dici sentientem, & aliter intelligentem: non aliquibus accidentibus realiter distinctis à se, ut sæpiùs audistis, sed ipsa sibi ipsi ad no-

Textu comm. 37.

Textu comm. 38.

entre "a–b" –juntas– y "c–d" –unidas– será, por fuerza, lo mismo. Difiere, sin embargo, en el modo de ser –porque informará a una u a otra parte orgánica, y, por esto, las diversas cualidades sentidas afectarán de diversos modos.

Después de haber intercalado lo que habéis oído acerca de los sentidos, procedamos con la discusión que ya habíamos iniciado sobre el intelecto: que las especies (formas) las intelige la facultad intelectiva en los phantasmas (imágenes).

Texto del Comentario 33.

Y así como los objetos conocidos por los phantasmas se delimitan para lo que ha de ser perseguido o evitado, aunque no modifiquen la sensación, también se persiguen o se evitan –por ejemplo: cuando alguno percibe el fuego como lo contrario a él, y, porque debe ser evitado, se separa de las llamas que le acometen. De esta manera, los phantasmas actúan sobre el alma, al igual que las cosas que se ven, y afectan al sentido común.

Texto del Comentario 34.

El alma delibera y calcula el futuro, como si estuviera presente, de modo que, cuando haya inteligido que va a ser placentero, lo busque, y lo evite si le va a inferir dolor. Y, tal como hemos dicho, la facultad intelectiva examina en todas las acciones. Semejantes a lo bueno o a lo malo son lo verdadero o lo falso, y que, cuando se conocen, no tienen que ver con la acción. Sin embargo, difieren, principalmente, en que lo verdadero o lo falso se inteligen simplemente, mientras que lo bueno o lo malo no se conocen con intelecciones, sino con percepciones, y, siempre, con respecto a algún acto.

Texto del Comentario 35.

Y se dice que las cosas que se inteligen con la abstracción –por ejemplo, lo chato en cuanto a tal–, no se conocen, siguiendo con el símil, separando la concavidad de la carne –ya que tal concavidad no sería lo chato, porque esto último correspondería a la curvatura de la nariz. En cambio, en cuanto a lo curvo, no se concibe la curvatura sin la carne en la que la misma está inherente. Además, la facultad intelectiva intelige todos los objetos matemáticos –de los que se dice que subsisten inherentes a las substancias–, como si estuvieran separados, sin un sujeto en el que estén.

Texto del Comentario 36.

Finalmente, el intelecto en acto –es decir, la intelección de los objetos matemáticos y de otros cualesquiera– son, a saber, las cosas que piensa, cuando lo hace, la propia alma intelectiva. Por otra parte, se ha de considerar, además, si acaece que el alma intelectiva es inteligida por algo que exista separado de la materia, mientras ella organiza (representa) la extensión de aquella (la materia).

Texto del Comentario 37.

Ahora, recapitulando lo dicho sobre el alma, digamos, una vez más, que ésta es, en cierto modo, todas las cosas que existen. Y es que, en efecto, estas últimas son sensibles o inteligibles. Es, pues, cuando el alma se convierte en el conocimiento de alguna cosa sabida por ella, el momento en que, en cierto modo, se conocen las cosas, al igual que, por otra parte, la sensación de los objetos sensibles son estos mismos.

Si alguien pregunta de qué manera es esto verdad, que preste atención.

Texto del Comentario 38.

El conocimiento intelectual se divide de acuerdo con la cosa sabida, y, como ésta se afirma que lo es de dos maneras –una en acto y otra en potencia–, así, también, un conocimiento lo es en acto y el otro en potencia. Asimismo, la sensación se distingue del mismo modo. Pero la facultad que en potencia es el conocimiento no se denomina "lo sabido", como tampoco la facultad sensitiva en potencia es denominada "lo sentido". Sin embargo, ya que ambas facultades son su objeto, queda patente que no se confiesa, verdadera y realmente, que el alma que conoce (sabe) es la cosa (objeto) exterior sabida, ni que la sensitiva es el objeto (cosa) externo sentido. Así pues, el intelecto, o, en su caso, la piedra exterior conocida, no pueden estar en el alma, y menos ser ella, salvo cuando se afirma que las formas de las cosas están en el alma, ya que éstas son inherentes al órgano corpóreo animado por el alma racional. Y esta última, al haber sido afectada de esta manera, es la forma de las formas –es decir, se denomina sensitiva cuando se manifiesta de un modo, y es llamada intelectiva cuando se manifiesta de otro diferente, y no por algún accidente realmente distinto de sí misma, según habéis oído frecuentemente, sino,

notionem vicem ſpecierum omnium ſupplente. Quo ſimillima eſt manui. Nam ut fabrilia inſtrumenta mediante fabrica manus artificis exercent propria munia: ita intellectus eſt ſpecies ſpecierum phantaſmatum, & ſenſus ſpecies ſenſibilium ſpecierum productarum à ſenſibilibus. Quoniam autem apparet nihil ſub lunari circulo, quod quantum non ſit, ſenſibilia hæc univerſa ſejuncta animadverſa à formis ſenſibilibus, hoc eſt, ab accidentibus afficientibus illa, intelligibilia ſunt, & eadem, quæ abſtrahuntur, non minus, ut quicumque ſenſibilium habitus & paſſiones etiam intelligibiles modo relato ſiunt: quapropter qui non ſentit, nihil addiſcere aut intelligere poteſt. Nam qui intelligit, phantaſma aliquod ſpeculaturus eſt: quo careret, ſi non ſentiret, mediantibus nempè ſenſibus phantaſmata in nobis gignuntur, quæ vicem ſenſibilium ſupplent. Niſi quòd ſine materia, quam repræſentant, ſunt. Phantaſma certè albi hominis non album eſt, neque quadrati quadratum, ſed vim habent hæc, taliter afficiendi partem cerebri anteriorem abſtractivè noſcentem, ut illa cerebri pars ab eis affecta, abſtractivè noſcat, quod olim intuitivè anima ſenſit. Neque opinemini phantaſiam vim habere affirmandi, aut negandi aliquid. Affirmatio enim aut negatio, in qua verum, aut falſum conſiſtit, compoſitio intellectuum eſt, id eſt, intellectus diverſa cognoſcentis: qui non immeritò in plurali nominatur, quòd idem diverſus à ſeipſo cenſetur, cùm diverſa intelligit, ſic ut cùm aliquod ſimplex noſcit, ipſe intellectus illius rei dicatur, & cùm aliud, etiam alterius intellectus nominetur: & cum ambo intellecta conjungit, affirmando alterum alteri ineſſe, verus aut falſus hujuſmodi intellectus, ſeu intellectio ſit. Sæpè enim, ſi animadvertiſtis, Ariſtoteles in hoc tertio de Anima, intellectum vocitat, quam nos intellectionem appellamus, de quibus poſt antecedentem contextum Philoſophus inquit primos intellectus, id eſt, ſimplicium intellectiones, non eſſe phantaſmata, ceu neque alii intellectus, hoc eſt, aliæ intellectiones compoſitæ ex primis. Sed non ſine phantaſmatibus ſiunt. Tandem quoniam anima definita eſt, in quantum animalibus ineſt, ideſt, ſenſum exercens, & prout diſcretione (quod eſt intelligendi munus) utitur. Et ut ſentiens motus ſecundum locum cauſa exiſtit, de ſenſu & intellectu determinata ſint tanta.

Textu comm. 39.

Textu com 40.

De movente autem animal, quæ pars, hoc eſt, ſpecies animæ ſit, ſpeculandum eſt, utrum aliqua ex tot animæ differentiis, quæ ſeorſum & extra corpus & omnem magnitudinem poſsit exiſtere, aut tantùm ratione ab aliis differre, an omni animæ & cuivis ejus facultati conceſſum ſit movere corpus. Et ſi ſpecies animæ aliqua, utrum peculiaris quædam præter conſuetas dici, an una aliqua ex jam recenſitis. Offertque ſe ſtatim, cùm de hiſce rebus ſciſcitamur, dubitatio: Quomodo oporteat partes animæ nominare, & quot ſint, quodammodo enim infinitæ videntur, & non tantùm certo numero præfinitæ: ut qui dividunt in ratiocinatricem, & iraſcibilem, & appeteſcentem: aut, ut alii, in rationalem & irrationalem. Quoniam ſi rectè perpendimus differentias, quibus præfatæ diſtant, & aliæ ſe offerunt magis multò relatis diſsidentes. Nam vegetativa, quæ communis eſt omnibus animalibus & univerſis viventibus: & ſenſitiva, quæ non

Textu comn 41.

Plato hanc diſtinctionem ſcripſit.

en virtud del conocimiento, supliendo ella, en sí misma, el lugar de todas las formas. Y en esto es muy semejante a una mano, ya que, así como los instrumentos de los artesanos, mediante el arte manual de ellos, ejercen sus operaciones, también la facultad intelectiva es la forma de las formas de las imágenes, mientras que la facultad sensitiva es la forma de las formas producidas por las cualidades sensibles.

Texto del Comentario 39.

Y, puesto que no existe cosa alguna bajo el círculo lunar que no sea extensa, todos los sensibles separados de las formas sensibles –es decir, de los accidentes que actúan sobre ellos– son inteligibles, y, también, las cosas que están separadas. Como, asimismo, y del modo referido, lo son la disposición de los objetos sensibles y las pasiones. Este es el motivo por el cual, quien no siente, no puede conocer, ni comprender, nada. El que intelige, pues, contemplará alguna imagen, aunque, si se le privara de esto, no sentiría, puesto que las imágenes se originan en nosotros a través de los sentidos –que desempeñan el papel de las sensaciones, salvo las que están sin materia, a la que representan. Ciertamente, la imagen de un hombre blanco no es "lo blanco", ni la de un cuadrado es "lo cuadrado", sino que éstas tienen la facultad para afectar a la parte anterior del cerebro que conoce abstractivamente –de modo que ésta entienda, así, lo que en otro tiempo fué sentido intuitivamente por el alma.

Y no vayamos a creer que la imaginación puede afirmar o negar algo, ya que la afirmación o la negación en las que se apoya la verdad, o la falsedad, es una composición de conceptos –esto es: de la inteligencia que conoce diversas cosas, que, con razón, se designa en la pluralidad, puesto que "diversa" se considera igual a sí misma cuando intelige lo diverso, así como cuando entiende lo simple, se dice que es la inteligencia de lo simple, y cuando conoce otra cosa se afirma, también, que es la inteligencia de esa otra cosa, y cuando une a ambas intelecciones resulta que al aseverar una se encuentra en la otra. Semejante manera de inteligir, o intelección, es lo verdadero o lo falso.

Si habéis estado atentos, Aristóteles, en el tercer libro de De Anima, con frecuencia denomina intelecto a lo que nosotros llamamos intelección. Y, después del contexto anterior, el filósofo afirma sobre esto que los primeros pensamientos –es decir, las intelecciones de los entes simples– no son imágenes, como tampoco las otras intelecciones formadas por las primeras. Pero, en cualquier caso, no se producen sin aquellas (imágenes).

Texto del Comentario 40.

Finalmente, puesto que el alma ha sido delimitada en cuanto que se encuentra en los animales –esto es: ejercita el sentido, sirviéndose de él, conforme a una distinción (que es la función de inteligir)– y cuando, según el lugar, percibe los movimientos, existiendo como causa, se han determinado tanto la sensación como el intelecto.

Sin embargo, sobre el principio que mueve al animal, es preciso investigar qué parte es del alma –es decir, qué forma. ¿Es alguna de entre tantas partes diferentes del alma, que puede existir separada del cuerpo o fuera de él, o sólo difiere de otras por una consideración mental, o resulta que el mover el cuerpo ha sido concedido a toda el alma o a cualquier facultad de ésta? Y, de ser alguna forma del alma, ¿se señala alguna especial fuera de las habituales, o es una de las ya reseñadas?

Texto del Comentario 41.

Y, cuando procuramos averiguar todas estas cosas, al instante se nos presentan unas dudas: ¿cómo hay que denominar a las partes del alma?, ¿cuántas son? Y es que, en cierto modo, parece que son innumerables –no sólo las determinadas por un cierto número.

Platón describió esta distinción.

Como los que la clasifican en racional, irascible, y apetitiva. O como otros que lo hacen en racional e irracional.

Y si observamos con atención las diferencias que se establecen entre las mencionadas clasificaciones, veremos que unas y otras aparecen marcadamente diferenciadas –incluso con mayor intensidad de lo que a simple vista puede parecer. También aparecen otras con una diferenciación superior a las mencionadas. Así, la nutritiva –que se da por igual en todos los animales y en todas las plantas– y la sensitiva –a la que no

non faciliter connumerari irratiocinatrici neque rationem habenti potest, adhuc autem & phantastica, quæ per esse quidem ab omnibus relatis differt, & altera, seu diversa est, ejus enim operationes distant quam maximè ab omnibus aliarum. Quæ autem ex animabus dictis operationes aliquas ex numeratis habeat, & quæ alias, non parvam infert dubitationem: præsertim si divisiones animæ in membra separata realiter distinguantur. Nam & appetitiva inter distinctas veniet censenda, ut quæ ratione & facultate altera videatur esse ab omnibus. Sed hanc à sensitiva & intellectiva distinguere, non parum inconveniet, cùm tàm concupiscendi quàm irascendi actus in irrationalibus deprehendantur, sicut in rationalibus, qui voluntate utuntur. Si autem tria in rationali anima noscuntur, ratiocinium scilicet, & voluntas, seu actus concupiscendi delectabile & irascendi adversus inimicum in unoquoque vivente & sentiente erit appetitiva vis, nam in brutis per quàm diluidus appetitus cernitur. Et etiam illud, de quo nunc dubitabamus, quid animal moveat, omnibus animalibus putà appetitus, accedet. Nempè considerandum est quòd non dubitamus hic quid sit illud, quod animal motu augmenti, aut decrementi augeat, aut imminuat, quod omnibus viventibus commune est. Nam hujus motus vis quædam genitiva, seu vegetativa caussa est, cùm ex alimento plusquam dissolutum ex corpore sit, restituit, augendo. Et cùm infra difflata reponit, imminuendo, neque quid aspirationem & expirationem moveat, aut quid somnum animalibus alliciat, & vigiliam excitet. De quibus certè non exigua dubia se offerunt, & de illis in posterum agendum. Sed tantum motorem animalis secundum motum progressivum investigamus, in præsens quis sit, inquirendo. Vegetativam vim autem hunc non esse manifestum est, quòd semper motus hic progressivus propter aliquid est, & aut cum notione phantastica, sive mavis abstractiva, aut cum intuitiva, quas ambas appetitus sequitur, seu consequendi rem, sive fugiendi à re. Alii enim motus, qui ultra relatos animalibus contingunt, violentia illata, & non spontè fugiendo nocuum, aut prosequendo utile fiunt, spontanei certè minimè plantis accidere valent, quòd neque eæ sentiunt, quod prærequiritur, & quod aliquas partes organicas, quibus carent ad exequendos motus, essent habituræ. Ac item, quòd si vegetativæ facultati concessa esset vis movendi, & illæ progressuræ erant. Porrò neque quod in animalibus sensitivum est, motivum censendum erit, quòd multa sunt animalia, quæ sensum habent, infixa tamen aliquibus rebus & immobilia (motu præsertim progressivo in finem assequendi aliquid concupitum) cernuntur: quod nequaquam contingeret, si sensitivum in quantum tale movens esset, quia natura nihil frustra facit, ut non deficit in necessariis, nisi in orbatis & imperfectis, quod potiùs materiæ, quam ipsi imputandum est. Et cum relata animalia perfecta sint, & nullo orbata membro, ut testatur facultas genitrix suorum similium, eisdem in ens, & augmentum & decrementum illis contingens, superest naturam partes organicas ad motum in illis genituram si à vi sensitrice motrix facultas originaretur.

At verò neque rationalis vis, & vocatus intellectus movens, hoc genere motus est. Speculativus enim

Textu comm. 42. *Textu comm. 43.* *Textu comm. 44.* *Textu comm. 45.* *Textu comm. 46.*

se puede fácilmente caracterizar ni como racional, ni como irracional. Además, la imaginativa –que si bien difiere de todas las mencionadas, por su manera de ser debe ser considerada totalmente aparte de las otras (puesto que las operaciones de ella son muy diferentes de las de todas las demás).

Texto del Comentario 42.

Por otra parte, se plantea una gran duda sobre cuál de las almas mencionadas realiza algunas de las operaciones citadas y cuáles otras, especialmente si las partes del alma se diferencian realmente en miembros separados. Asimismo, la apetitiva llegará a ser considerada entre las diferentes almas como la que parece diferente a todas las demás por la razón o por su potencia. Sin embargo, sería absurdo diferenciarla de la sensitiva y de la intelectiva, puesto que tanto los actos concupiscentes como los irascibles aparecen en los racionales y en los irracionales, sirviéndose ambos de la voluntad. Pero si en el alma racional se distinguen tres partes –raciocinio, voluntad o placer de sentir deseos, voluntad de irritarse contra lo enemigo (lo malo)–, la apetitiva estará en cada uno de los vivientes –y que sienten–, ya que, por medio de ella, se discierne el apetito –que es evidente en los brutos.

Texto del Comentario 43.

Y también alcanzará a todos los animales aquello de lo que hasta ahora dudábamos –es decir, el apetito. Es preciso considerar que aquí no se pone en duda qué es lo que aumenta o disminuye al animal con movimientos de desarrollo o de envejecimiento, puesto que ello es común a todos los seres vivos. Y es que cierta facultad reproductora, o nutritiva, es la causa de estos movimientos, aunque se manifiesta más en la acción de aumentar el cuerpo que en la de destruirlo. Y sobre qué mueve la respiración y la expiración, o qué provoca el sueño o la vigilia en los animales, se nos presentan, en verdad, grandes dudas. Pero sobre todo ello se tratará más adelante.

Texto del Comentario 44.

Por lo que se refiere al movimiento local, examinamos ahora qué es lo que mueve al animal con movimiento de locomoción. Es evidente que no se trata de la potencia nutritiva, ya que este movimiento progresivo tiene lugar siempre por algo y va acompañado de un conocimiento imaginario –abstractivo o intuitivo, seguido por el del deseo– para alcanzar, o evitar, un objeto. Así pues, otros movimientos, además de los relatados, que acaecen en los animales, no se producen espontáneamente para evitar lo nocivo, o para buscar lo útil, a no ser que sean violentos. Y en modo alguno pueden acontecer los movimientos espontáneos en las plantas –ya que éstas no sienten y, además, porque sería necesario que tuvieran algunas partes orgánicas, de las que carecen, para ejecutar los movimientos. También, porque si se hubiera concedido la facultad del movimiento a la nutritiva, las plantas deberían ser capaces de avanzar.

Texto del Comentario 45.

Pues bien, tampoco habrá que considerar como causa del movimiento lo que es sensitivo en los animales, ya que muchos de ellos poseen la sensación y, sin embargo, permanecen fijos e inmóviles en ciertas cosas (especialmente con un movimiento progresivo, con el fin de alcanzar algo deseado). Pero esto no acontecería si lo que mueve fuera sensitivo en cuanto tal, porque la naturaleza no ejecuta nada en vano para que no falte lo necesario –excepto en los animales imperfectos e incompletos, aunque ello se debe imputar más a la materia que a la naturaleza. Y como los animales a los que me refiero son perfectos, no faltándoles ningún miembro, como lo atestigua la facultad reproductora de sus semejantes, acaeciendo también en los mismos el desarrollo y el envejecimiento, les falta que la naturaleza haya creado en ellos las partes orgánicas destinadas al movimiento, en el caso de que la facultad motriz se originase por la facultad sensitiva.

Texto del Comentario 46.

Pero, en este género de movimiento, el principio que mueve tampoco lo es la facultad racional

enim, qui non de agentibus, sed circa scienda versatur, uti si verum sit angulos oppositos esse æquales, aut Lunam, quæ interposita terra obumbratur, minorem ipsa esse, & alia hujus messis investigat, minimè motus progrediendi causa esse potest, quòd hic nihil, quod præsens sit, actu fugiendum, aut prosequendum inquirit, semper autem motus, aut fugientis, vel insequentis aliquid est. Etiam, quia jam quòd speculatus fuerit aliquid hujusmodi, non præcipit in quantum speculativus, fugiendum, aut assequendum illud. Nempè cum multoties experiamur quando intelligit terribile aliquid, aut delectabile, non jubens timere, aut appetere illud, cor nihilo minus moveri, non ab ipsius speculativi præceptis motu originante: Ergo cum delectabile movet appetitum, altera facultas ab speculativo intellectu motus illius occasio erit. Bonitas consequentiæ patet. Quòd si cum terrore affectum est cor pavens: ob terribile contemplatum, non præcepto contemplationis illud ei evenit. Meritò ergo neque cum delectabile cognitum non in quantum jocundum est, appetitus quia imperatus ab speculante, in rem cognitam impulit, sed quòd delectabile movet appetitum, ideò motum exequi, censendum est, altera ergo pars quàm speculativus intellectus causa motus progressivi existet. Quin neque practicus intellec- lectus noscens fugienda atque prosequenda, imperans fugere à rebus inhonestis, & nocumentum in posterum illaturis, & assequi honesta quamtumvis indelectabilia, facultati progredienti in continentis imperat, quin potiùs secundum concupiscentiam, quæ nihil quàm actualiter delectans insequitur, movetur. Et in universum videmus, quòd neque peritus scientiæ medicinalis cùm ægrotat, sanatur, quantumvis media, quibus adipiscenda salus est, sibi comperta sint, quòd alia vi quam speculativa, præsidia morbis depellendis admovenda sunt. Et hæc alia vis certè sensus non est, ut retro manifestum mansit. Neque appetitus, quia non perpetuò dominatur motori animalium, cùm qui abstinent à concupitis, quòd intellectus novit illa fugienda, non ad libitum appetitus moveantur.

Textu comm. 47.

Duo ergo videntur moventia, aut appetitus, aut intellectus, recensendo phantasiam in numero intellectus, quòd sit velut intelligentia quædam. Nam multa bruta scientiæ expertia, noscentia per phantasiam abstractivè, quæ grata illis quondam fuere, ut pabulum absens, aut stabulum distans, ad illa moventur, ut fugiunt à rebus, incommodis olim sensatis ab eisdem. Quin universa bruta, non intelligentia, neque ratione ductrice, sed phantasia, in absentia moventur. Ergo utraque, quæ relata sunt, intellectus, & appetitus, moventia secundum locum dicentur. Intellectus nempè, qui propter aliquod commodum, vel incommodum ratiocinatur, qui practicus est, differtque ab speculativo per finem hujus enim non utile, neque inutile assequendi, aut fugiendi finis est, ut illius sed tantùm speculatio. Nam appetitus est, qui propter aliquid appetendum, aut fugiendum movet: & illa res, quæ incitat appetitum inquantum utilis, aut bona, motor intellectus practici, id est, præcipientis opus exequendum: Est si enim bona, aut utilis non dicerneretur, minimè appeteretur. Ac talis connexio inter appetitum, & executum motum versatur, ut ultimum quod motu asse-

Textu co 48.

Textu co 49.

–o el denominado intelecto. En efecto, el especulativo (teórico) –que no trata sobre las cosas que se tienen que hacer, sino sobre las que se deben saber (por ejemplo, si es verdad que los ángulos opuestos son equivalentes, o si la luna es de menor tamaño que la tierra, o sobre otros temas semejantes)– no puede ser la causa del movimiento prosecutivo, ya que con la acción de evitar, o buscar, no se inquiere nada que esté presente, mientras que, por el contrario, el movimiento lo ejecuta siempre el que huye de algo o busca algo. Es más, cuando ya ha contemplado algún objeto que le interesa, no ordena, en cuanto "especulativo", lo que se ha de evitar o buscar. Y es que muchas veces experimentamos que, cuando intelige algo terrible o placentero, no ordena temerlo o apetecerlo, aunque sea el corazón el que incite –sin que los mandatos del intelecto especulativo originen el movimiento. Luego, cuando lo placentero mueve el apetito, la causa de aquel movimiento será otra facultad diferente del intelecto especulativo. Pero si el corazón asustado ha sido afectado por el terror, a consecuencia de haber contemplado algo terrible, no le acaece esto por causa de la contemplación.

Con razón, pues, tampoco cuando se ha conocido lo placentero, en cuanto tal, el apetito, y no porque el intelecto teórico se lo haya ordenado, se ha puesto en movimiento hacia la cosa conocida, sino, más bien, porque lo placentero mueve el apetito. Por esto se debe creer que se ejecuta el movimiento. Por lo tanto, existe otra parte diferente del intelecto teórico como causa del movimiento progresivo.

Texto del Comentario 47.

Tampoco el intelecto práctico, cuando conoce lo que se ha de evitar o buscar, ordena eludir las cosas deshonestas –o lo que perjudica– o manda indagar las honestas –aunque no produzcan deleite– a la facultad que no se detiene cuando progresa –no moviéndose más con arreglo a la concupiscencia, y no persiguiendo nada que deleite en el acto. Y vemos, en general, que el que posee la ciencia médica, cuando está enfermo no se cura, por más que se hayan descubierto los medios con los que se puede obtener la salud, porque se sirve de la utilización de los recursos para que desaparezcan las enfermedades con otra facultad que no es la especulativa. Y esta facultad no es la sensitiva, como ya ha quedado dicho. Tampoco el deseo domina siempre el movimiento de los animales, puesto que los que se abstienen de los deseos, porque el intelecto conoce lo que hay que evitar, no se mueven según el capricho de aquél (el deseo).

Texto del Comentario 48.

Parece, pues, que son dos los principios que causan el movimiento: el deseo y el intelecto, con tal de que, en este caso, se considere la imaginación como un tipo de intelección. Y es que muchos brutos privados del conocimiento científico, que, por la imaginación, conocen abstractivamente las cosas que una vez les fueron gratas, como el alimento ausente o el establo distante, se mueven hacia ellas, o evitan las cosas molestas sentidas en otro tiempo por ellos. Y todos los brutos no se mueven con inteligencia ni con capacidad de cálculo racional, sino sólo con imaginación. Luego, los dos que se han enunciado, el intelecto y el deseo, serán los causantes del movimiento local.

Texto del Comentario 49.

El intelecto práctico –esto es: el que razona con vistas a algo provechoso o no provechoso– se diferencia del teórico en su finalidad. Ya que el fin de éste no es buscar lo útil o lo inútil, como el de aquél, sino sólo la contemplación. En efecto, el deseo es lo que mueve con vistas a lo que se ha de buscar o rehuir, y la cosa que incita al deseo, en cuanto útil o buena, es el motor del intelecto práctico –es decir, del que prescribe la acción que se ha de ejecutar. Y si no discerniera la cosa buena o útil, no la desearía. Y esta conexión percibe entre el apetito y el movimiento ejecutado, cuando lo último que alcanzamos con el movimiento

ſequimur, ſit principium, ac univerſa motus occaſio. Rationabilitèr ergo hæc duo videntur moventia, appetitus, & intelligentia practica. Appetibile enim movet, & propter hoc intelligentia illius movere dicitur: quia principium, & ratio, qua intellectus practicus motus eſt, appetibile exiſtit. Phantaſia enim, quæ abſentia noſcit, cùm movere dicitur, non alitèr, quàm brutis appetitu appetibile gliſcentibus. Unum ergo objectum eſt movens. Etſi duæ videantur eſſe facultates, motrices. Eæ enim ambæ ab objecto unius ſpeciei ortum ſui motus trahunt, putà ab appetibili. Quin, & illa duo moventia ad amuſsim perpenſa, in unius ſpeciei motorem reducuntur, in appetitum nempè. Intellectus enim practicus non prout noſcens quod bonum eſt ſecundum rationem, movet, ſed prout voluntas eſt, idem enim entitativè, & ſi non formalitèr utrumque eſt. Et voluntas non aliud, quàm appetitus quidam rationi conformis dicitur, ut appetitus ſimplicitèr concupiſcentia quædam præter rationem eſt. Et ut intellectus noſcens principia verus eſt, ita appetitus, tàm intellectivus, quàm ſenſitivus rectus eſt, prout, quod eſt appetibile, gliſcit. Appetitio autem non ſemper recta, ut neque unitio diverſorum phantaſmatum ſemper recta eſt. Nam ſi quis imaginem capitis Leonis phantaſmati colli Elephantis adjunxiſſet, non recta phantaſia evaderet, ut quàm recta, ſi aſinini capitis phantaſma collo ejuſdem agglutinaſſet. Et quia diximus ſemper appetitum tendere in appetibile,& in hoc rectum appetitum ſemper eſſe; ſcitote appetibile omne bonum dici, ſed quoddam ſimplicitèr tale: aliud apparenter tantùm. Cùm ergo appetitio non tendat in univerſale bonum digeſtum, ut audiſtis, ſed in actuale, & peculiare aliquod, quod eſſe, & aliter ſe habere poteſt, quia actus ſemper circa particularia verſentur, ideo, ut retuli, appetitus, id eſt, actus appetendi, rectus, & non rectus eſt. Reſtat ergo manifeſtum illis, qui dividunt animam in membra ad proportionem facultatum ejuſdem, ſcilicèt, in vegetabile, ſenſibile, intellectivum, conſiliativum, quod prudentiam quoque nominamus, adhuc autem appetitivum: quæ plus differunt abinvicem, quàm concupiſcibile, & iraſcibile, illam facultatem motricem animalibus conferre, quæ appetitus nominatur. Et quoniam appetitus actus nonnumquam contrarii ſunt, putà cùm rationalis voluntas, & concupiſcentia ſentientium mutuò adverſantur, intellectu propter damnum futurum retrahere ab executione jubente: concupiſcentia verò appetente quod nunc eſt delectabile, quaſi citra nullum incommodum ſemper futurum eſſet ſimplicitèr delectabile, & bonum ſimplicitèr, quia non proſpicit ipſa damnum futurum. Ideò proferamus, quòd ſpecie unum ſit movens ut objectum, appetibile ſcilicet, & appetitivum ut facultas. Primum autem omnium appetibile, nam hoc movet, & non movetur, eo quòd ſit intellectum, aut ſenſatum, aut imaginatum, exequentia verò motum, plura.

Texta comm. 50. Textu comm. 51. Textu comm. 52.

Quoniam tria ſunt in præfato progreſsivo animalium motu, unum quidem movens, ſecundum quo motor movet,& tertium quod movetur. Et motor bipartitus eſt, ut audiſtis. Alius enim immobilis, actuale ſcilicèt bonum. Alius, qui movetur, putà, quod appetitivum eſt (nam appeteſcere inquantùm appeteſcere, moveri eſt: & appetitio actus facultatis appetentis, ſeu motio

Textu comm. 54.

es el principio y la ocasión del mismo.

Parece, pues, razonable que los dos principios que mueven sean dos: el deseo y la inteligencia práctica. En efecto, lo deseable es lo que mueve y, en virtud de ésto, la inteligencia de éste se dice que mueve, porque el principio y el razonamiento, con el que el intelecto práctico se ha movido, se manifiesta en lo deseable.

Texto del Comentario 50.

La imaginación que conoce las cosas ausentes se dice que mueve cuando los brutos desean vivamente por un deseo vehemente. Por consiguiente, el principio motor es un sólo objeto, el deseable, aunque parece que existen dos potencias motrices, ya que ellas producirían el movimiento procedente de un objeto de una sola forma –es decir, de lo deseable. De modo que, incluso esos dos principios que mueven, examinados perfectamente, se reducen al motor de una sola forma –esto es: al deseo. El intelecto práctico, pues, en la medida que conoce lo que es bueno en virtud del razonamiento, no mueve, sino en la medida que hay voluntad, ya que ambas cosas son lo mismo esencialmente, aunque no formalmente. Y se dice que la voluntad no es otra cosa que un tipo de deseo por causa del razonamiento, como el deseo de lo que se codicia con ansia es, simplemente, algo más allá del cálculo.

Texto del Comentario 51.

Y así como el intelecto, cuando conoce los principios, es justo, también el deseo, tanto intelectivo como sensitivo, en la medida que desea lo que es apetecible, lo es. Por lo demás, la acción de alcanzarlo no es siempre recta, como tampoco siempre es así la unión de las diversas imágenes. Y es que si alguien hubiera unido la imagen de la cabeza de un león con la del cuello de un elefante, el resultado imaginado no sería recto, como sí lo sería si se uniera la imagen de la cabeza de un asno con el cuello del mismo.

Y como hemos dicho que el deseo siempre se encamina hacia lo apetecible y, en este sentido, siempre sería justo, sabed que se denomina apetecible a todo lo bueno. Sin embargo, es tal simplemente o sólo aparentemente. Luego, si la acción de desear no está encaminada al bien general, sino al bien actual y particular que puede ser y manifestarse de manera diferente, porque los actos versan sobre cosas particulares, por esto, como he dicho, el deseo, es decir, el acto de desear, o es justo o no lo es.

Texto del Comentario 52.

Queda, pues, claro que los que dividen el alma en partes, atendiendo a las distintas potencias de ésta –es decir, nutritiva, sensitiva, intelectiva, deliberativa, que también denominamos prudencia, y, en fin, desiderativa, y que difieren entre sí en mayor grado que las partes apetitiva e irascible–, atribuyen aquella potencia motriz, denominada deseo, a los seres vivientes. Y puesto que los actos apetitivos son, algunas veces, contrarios –por ejemplo, cuando la voluntad racional y el apetito sensual se oponen mutuamente–, el intelecto manda resistir ateniéndose al daño futuro, pero el apetito sensual desea lo que ahora es placentero, como si esto existiera siempre sin ningún daño y como si fuera bueno constantemente, porque no atiende al daño futuro. Digamos, por consiguiente, que el principio que mueve es específicamente uno solo, el objeto deseable, y, además, la facultad desiderativa. Y el objeto deseable es el primer motor de todos, porque mueve, sin ser movido, al ser inteligido, sentido o imaginado, aunque pluralidad de motores ejecutan el movimiento.

Texto del Comentario 54.

Tres son los movimientos que integran el mencionado movimiento local de los animales: uno es el motor, otro aquello con lo que el motor se mueve y, el tercero, lo movido. El motor es doble, como habéis oído: el uno es inmóvil, es decir, el bien en acto–, el otro es lo que es movido –es decir, la facultad desiderativa. (En efecto: el que desea, se mueve en tanto que lo quiere, ya que el deseo constituye un movimiento o un acto de la facultad desiderativa que,

tio quædam ejuſdem eſt:) quod autem movetur, & organum, quo movet appetitus, utrumque animal corporeum eſt. De quibus ubi de affectibus animæ, & corporis mentio fiat, tractabimus. Ideò in ſumma dicamus, ſimile eſſe movens organis corporeis animal, partibus motis gygglismos, hoc eſt, cardinis circularitèr moti, ubi convexa ſuperficies, quæ primò ſenſibus ſe offert, & concava, quæ ſinis ſuperioris eſt, & ipſius cardinis mota pars, & quieſcens, tantùm ratione diſtingui valent, ſenſu, & magnitudine nequaquam. Quis enim qui cardinis quamtumvis tenuiſsimam partem ſuperficialem ſecuerit, tantùm convexum ſecuiſſe verè dicere poterit? Certè nullus. Nam, & erunt extima ſuperficies convexa, & intima concava ſimul ſectione diſſecta. Ut quis intimum centrum ejuſdem cardinis conſiderans, quod immobile (cùm cardo circularitèr movetur) intelligitur, diſtinguet à partibus motis? Nullus etiam. Fingitur enim in cardine in circulum acto quædam linea centralis immobilis, ut in cælo ipſo puncta duo immobilia Arcticus, & Antarcticus poli. Quæ omnia ſimillima ſunt motui animalium, quæ tenſione partium, & contractione earundem moventur: in quibus aliquid eſt ſingendum immobile, quod tamen loco, & ſitu minimè ab eo, quod movetur, ſed conſideratione tantùm diſtinguitur. Et in univerſum ut relatum eſt, inquantum appetens eſt animal, & nedum rei præſentis, ſed abſentis, ſic ſui ipſius motivum eſt. Et hujuſmodi abſentium appetitio non ſine phantaſia ſit: & cùm omnis phantaſia rationalis, aut ſenſibilis ſit, hac ultima alia animalia ab homine participant.

Textu comm. 55.

Textu comm. 56.

Sed conſideratione dignum eſt, à quo imperfecta animalia ſenſu tactus dumtaxat participia moveantur. Et utrum contingat illis phantaſia, aut non. Priori dubitationi reſpondemus, dicentes, certum eſſe, illa ut reliqua à concupiſcentia moveri, nam conſpiciuntur læta, & triſtia, qui affectus non niſi ubi facultas appetendi adeſt, reperiri poſſunt. Lætitia enim ex aſſequutione rei concupitæ, ut triſtia ex præſentia rei odio habitæ oriuntur. Secundum dubium ſolvimus, aſſeverantes phantaſiam abſentium illa bruta habere, ſed imperfectam, confuſamque, prout motus eorundem confuſi, indiſtinctique ſunt. Non enim ut perfecta animalia nonnumquam recta diutinè incedunt, donec aſſequuntur abſens concupitum: aut ſugientia per eandem recta, vel aliam viam retrocedunt, quo uſque evadunt ab inimicis, ſed ſemper fermè irrequieta, nunc huc, & mox illuc, & ſubindè dextrorsùm, ac ſtatim ſiniſtrorsùm dilatatione, & conſtrictione mota viſuntur.

Textu comm. 57.

Rerum ergo olim ſenſatarum phantaſia omnibus animalibus indita à natura eſt: deliberativa autem facultas, tantùm rationalibus: utrum enim agendum ſit hoc, an illud, jam rationis munus eſt, quod niſi uno, indiviſibilique utrumque noſcente definiri non poteſt, cùm potiùs, & quod alteri præeſt pluribus phantaſmatibus præſentatis, & unà cognitis, eligendum ſit. Et ob hanc cauſam non putantur bruta, opinionem ullius rei habentia: quoniam opinio non ſine Syllogiſmo, quo bruta carent, ſit. Ac eadem eſt ratio, cur appetitus humanus, quæ delectant, ſtatim gliſcit, quòd non deliberat, ut voluntas, quam nonnumquam vincit ipſe, ut etiam non raró vincitur ab ipſa voluntate: ſimiliſque ſit tunc victoria,

por lo demás, es movida). Aquello con lo que el motor mueve es el órgano, y el animal es lo corpóreo de ambas cosas.

Texto del Comentario 55.

Y estudiaremos esto donde se haga mención de las funciones del alma y del cuerpo. Por el momento, y resumiendo, digamos que el motor de los órganos corpóreos es similar a la articulación de partes móviles –es decir, como un gozne movido circularmente, en el que la cara exterior convexa es la que se ofrece primero a los sentidos, y la cóncava, que es la curvatura superior, son, por un lado, la parte movida del gozne y, por otro, la que queda en reposo, aunque sólo diferenciables racionalmente, pero no por el sentido, ni por la magnitud. En efecto, ¿quién, a pesar de que se haya cortado una finísima porción de la parte externa, podrá decir, realmente, que sólo ha cortado lo convexo? Sin duda nadie. Puesto que se habrán cortado, a la vez, la parte más externa de lo convexo y la parte más interna de lo cóncavo. Como, ¿quién podrá distinguir lo más interior del centro del mismo gozne, que se intelige inmóvil (puesto que éste se mueve circularmente), de las partes movidas? Tampoco ninguno. Así pues, si nos imaginamos cierta superficie del centro inmóvil de un gozne, que se hace girar en círculo, como en el cielo se encuentran dos puntos inmóviles, el polo Ártico y el polo Antártico, todo ello es muy similar al movimiento de los animales que se mueven por tensión o por contracción de las partes –en las que se debe suponer que hay algo inmóvil que, sin embargo, no se distingue del lugar y del sitio de lo que es movido, si no es por una reflexión intelectual.

Texto del Comentario 56.

Y, en términos generales, el animal, como queda dicho, en cuanto que desea, y sin estar aún la cosa presente, sino ausente, es capaz de moverse a sí mismo. Y la facultad de desear lo ausente no se da sin imaginación. Y, puesto que toda imaginación es racional o sensible, de esta última participan otros animales distintos al hombre.

Sin embargo, hay que considerar por qué son movidos los animales imperfectos que únicamente poseen el sentido del tacto, y si es posible, o no, que se dé en ellos la imaginación. Respondemos a la primera duda diciendo que pueden encontrarse los que, como los demás, se mueven por el apetito, ya que les observamos alegres o tristes –disposición que no se da, a no ser cuando está presente la facultad apetitiva. En efecto, la alegría surge por la consecución de la cosa deseada, así como la tristeza por la presencia de la cosa a la que se odia (teme).

La segunda duda la resolvemos aseverando que los brutos tienen la imaginación de las cosas ausentes, pero imperfecta y confusa, en la medida que sus movimientos son confusos e indefinidos. No como los animales perfectos que avanzan, algunas veces, rectos durante largo tiempo hasta alcanzar lo deseado, cuando está distante, o lo evitan, y retroceden en otra dirección, hasta que eluden lo enemigo –aunque casi siempre se observan movimientos continuos de dilación y retención, ahora hacia aquí, luego hacia allí, otro hacia la derecha, e, inmediatamente después, hacia la izquierda.

Texto del Comentario 57.

Así pues, la imaginación de las cosas sentidas en otro tiempo se le ha otorgado a todos los animales, mientras que la facultad deliberativa sólo a los racionales. En efecto, si ha de hacerse esto, o lo otro, ya es una función de un cálculo racional, porque no se puede definir cuando se conocen ambas cosas como indivisibles, sino de una sola, ya que se ha de elegir lo mejor, y porque, además, conocidas las numerosas imágenes presentadas, una sola aventaja a las otras. Y, por este motivo, no se piensa que los brutos tengan ninguna opinión de cosa alguna, ya que los juicios no se dan sin razonamiento lógico –del que carecen los brutos.

Y la misma razón hay para que el apetito humano desee al instante las cosas que son placenteras, porque no delibera, como la voluntad, a la que, a veces, arrastra el apetito. Ocurre, también, que ésta se impone y, entonces, la victoria con la que el

qua ducitur appetitus inferior à superiore in continentibus, lationi qua sphera cælestis superior inferiorem movet. Nam ut sphera, quæ sursum sita est, perfectior quam inferior habetur: ita voluntas appetitu sensitivo. Et velut inferior sphera etsi ad motum superioris movetur ab Oriente in Occidentem, renitendo, super alios polos contrario modo trahitur, sic appetitus renitens ducitur à voluntate. Quod ultimum verè continentibus non contingit: ipsi enim tribus lationibus moveri censentur, ab appetibili scilicèt, & à voluntate, ac ab appetitu, qui ut retuli, in temperatissimis nihil aliud, quàm quòd ratio suadet amandum, appetit.

Textu comm. 58. Scientifica autem vis minimè movet, quin immota intelligitur: hæc enim dumtaxat universalitèr suadet omne bonum esse appetendum: singularis verò facultas appetitiva dicit, hoc esse bonum ex illis, quæ appetenda sunt, ut etiam scientia noscimus decere omnem hominem talis sortis hoc agere, & particulari appetitu asseveramus nos illius sortis esse, & rem concupitam talem esse, quæ opinio movet, & non quæ universalis, & scientifica, neque illa, & singularis, sed universalis inquantum talis quiescit, particularis verò movet.

Textu comm. 59. Vegetabilem tandem animam necesse est habere omne quod vivit, ab ortu usque in interitum. Quia necesse est, quod gignitur, parvum, ac exiguum oriri, ac post augeri, & consistere, & demùm imminui: auctionem autem sine alimento impossibile est fieri. Necesse est igitur vegetabilem vim omnibus vitam, & interitum patientibus inesse, *Textu comm. 60.* sensum autem non necesse, quòd non quævis simplex commistio corporum sufficiens, ut vegetativa vis inducatur, decens est ad tactivam facultatem producendam, sine qua animal esse non valet, neque quicquam esse susceptivum specierum sine materia potest, hoc est dictu, sine miscella illa elementorum, ex qua conflatur temperies qualitatum prærequisitarum ad tactum, nihil est aptum suscipere speciem vitalitèr immutantem, nisi quod tactu particeps est: nam non immutantem vitalitèr etiam medium, per quod deferuntur species, suscipit. Animal tandem necesse est sensum habere, quia natura nihil frustra facit. Sunt enim omnia, quæ genita fuere, in aliquem usum genita, vel alicujus alterius rei, quæ alicui operi conducit gratia producta. Ergo corpora universa progressivo motu apta moveri sensum habitura sunt: nam aliàs frustra esset motus progressivus collatus eisdem non sentientibus, ac etiam quòd corrumperentur, & finem, in quem natura ea produxit, non assequerentur, motu deficiente. Consequentia est manifesta. Si motus indulgentia naturæ concessus est illis, ut assequantur alimentum, quo in perfectam auctionem provehantur, cùm alimentum abesset, si motu, aut sensu carerent, non est quo illud investigarent. Meritò ergo sensifica vis collata est illis. Immobilibus enim plantis, contiguum, & sibi adjunctum alimentum natura contulit, quæ neutro dictorum egent. *Textu 61.* Nec adecens esset, corpus progressivum motum habens, anima intellectiva, & discretiva dotari, & sensum non habere, præsertim si vegetabile esset. Ac etiam etsi non vegetabile: aliqua enim de causa hujusmodi corpus sensum non esset habiturum, quæ animæ, vel corpori conduceret plus. Sed horum neutri magis proficeret: nam intellectivum sine sensitivo meliùs non

apetito inferior –como el caso de la intemperancia– es llevado por el superior, es semejante a la acción de arrastrar con la que la esfera celeste superior mueve a la inferior. Pues, así como la esfera superior es más perfecta que la inferior, también la voluntad es más perfecta que el apetito sensitivo. Y como la esfera inferior, aunque es movida de Oriente a Occidente hacia el movimiento de la superior, es arrastrada de modo contrario sobre otros polos, sin moverse, así el apetito es conducido de igual modo por la voluntad. Esto último no se da, realmente, en el caso de la temperancia.

Así pues, se considera que los movimientos se producen por tres acciones, a saber: por lo apetecible, por la voluntad y por el apetito –que, como he dicho, en el caso de la temperancia, apetece lo que la razón le persuade qué se ha de hacer.

Texto del Comentario 58.

En cuanto a la facultad intelectual, ésta no produce movimiento alguno –de modo que se intelige sin movimiento, ya que sólo de modo general persuade que se ha de apetecer todo lo bueno. Pero, de modo particular, la facultad desiderativa dice lo que es bueno de las cosas que se han de desear, como ocurre con la facultad que conoce que sabemos que todo hombre de un determinado tipo realiza esto, y con el apetito particular aseveramos que nosotros somos de aquel tipo y que la cosa deseada es tal. Esta opinión mueve y no la universal y científica; y ni aquella, ni la singular. Aunque la universal, en cuanto que tal, permanece en reposo, y la particular mueve.

Texto del Comentario 59.

Finalmente, es preciso que todo ser vivo tenga alma nutritiva desde el nacimiento hasta la muerte; porque es indispensable que lo que nace pequeño y exiguo, después crezca, se desarrolle y, por fin, envejezca. Aunque es posible que se produzca el desarrollo sin la nutrición.

Texto del Comentario 60.

Por lo tanto, es necesario que la fuerza vegetativa (vital) esté en todos los seres que tienen vida, y están afectados por la muerte, mientras que la sensación no es necesaria en todos estos, porque los cuerpos simples no bastan para que se induzca la fuerza vegetativa que es necesaria para que se produzca la del tacto, y sin ella el animal es imposible que exista, ni es susceptible de recibir ninguna forma sin la materia –es decir, sin la mezcla de los elementos de que se constituye la combinación de las cualidades requeridas para el tacto. Nada que no se modifique vitalmente es apto para recibir la forma, salvo que posea el sentido del tacto, ya que no tiene el medio que cambia vitalmente, con el cual se diferencian las formas.

Por último, es imprescindible que el animal posea la sensación, dado que la naturaleza nada hace en vano. Porque todas las cosas han sido creadas con una finalidad o producidas por causa de alguna otra cosa que es útil para algún fin. Ahora bien, todos los cuerpos dotados de capacidad de desplazamiento han de tener sensación, ya que, por otra parte, en vano se habría dotado de movimiento local a los seres que no sienten, e, incluso, porque, si les faltara el movimiento, se corromperían y no alcanzarían el fin para el que la naturaleza los creó.

La consecuencia es evidente: que el movimiento que se les ha concedido por indulgencia de la naturaleza para que consigan el alimento con el que se provean para un completo desarrollo. Y si éste estuviera distante, o si carecieran de movimiento o de sensación, no tendrían medios con los que ir en busca del alimento. Luego, con razón, se les ha dotado de la facultad sensitiva. Y es que a las plantas inmóviles, que carecen de ambas facultades, la naturaleza les colocó el alimento contiguo y próximo a ellas.

Texto del Comentario 61.

Tampoco sería posible que un cuerpo con desplazamiento local estuviera dotado de alma intelectiva y con capacidad de discernir, y que no tuviera facultad sensitiva, especialmente si fuera animado. E, incluso, aunque no lo fuera, ya que, por algún motivo, un cuerpo tal no tendría sensación –lo que sería más útil para el alma, o para el cuerpo. Pero, de hecho, no ocurriría ni lo uno, ni lo otro, pues lo intelectivo no inteligiría, como queda demostrado. Y el cuerpo no tendría una existencia mejor sin la sensación.

non intelligeret, quin non intelligeret, ut probatum supereſt: Et corpus ſine ſenſu non meliùs aſſervaretur, ergo nullum corpus progreſsivum ſine ſenſu eſſe, decens erit.

Textu comm. 62. At verò ſi ſenſum erat habiturum, corpore dotari neceſſe eſſet, quod aut ſimplex, aut miſtum etiam futurum eſt: ſed impoſsibile eſt eſſe ſimplex. Nam ſi tale foret, tactum non haberet, quo animal quodvis, ut manifeſtum eſt, indiget, reſtat ergo miſtum eſſe. Sed quia nonnullis incerta erit illiùs decreti illatio, impoſsibile eſſe, ſenſum habere corpus, ſi ſimplex eſſet, id ſuadere aggrediamur. *Textu comm. 63.* Animal corpus animatum, ut retulimus, eſt: ſed hujuſmodi corpus neceſſariò tangibile, id eſt, vim tactivam habiturum eſt:& nullum ex tribus elementis hanc facultatem tangendi, & tangibilis habere poteſt, ergo nullum ex his poteſt animalis corpus eſſe. Etiam ſecundam partem minoris hujus ultimæ conſequentiæ, nunc probare decet, putà, nullum ex tribus elementis facultatem tangendi, & tangibilis poſſe habere. Nam primam poſtea oſtendemus. Tangibilia non verè dicuntur, quæ tangenti, vel non reſiſtunt, aut inſenſibilitèr reſiſtunt: ſed hujuſmodi ſunt aër, aqua, & ignis, ergo nullum ex his animalis corpus erit. Vulgus enim neque ſe aërem, in quo degit, eſſe, neque tangere putat: neque ignem tangere dicit, ſed ab eodem ſe aduri conqueritur. Aquam quoque non adeò propriè tangere ut arborem, aut animal, ſeu alia ſolida corpora exiſtimat: ergo nullum ex his animalis corpus futurum eſt, ſi neceſſariò tangibile erit.

Item relata tria elementa tangentibus ſolidis corporibus cedunt, adeò, ut impulſor in ea nihil imprimere valeat, ſed in ſolido ulteriore reſiſtente, quod effingitur, formatur. Velut impulſus in aërem, vel ignem, aut aquam, facti à quibuſvis rebus oſtendunt, & præſertim ab objectis ſenſibilibus, ut colore, vel ſono, vel aliis hujuſmodi: ii enim nihil ſculptum in neutro ex relatis elementis linquunt, ſed in organicam facultatem ulteriorem ſenſationem inferunt. *Textu comm. 64.* Ut enim cum impulſu aliquid à proprio loco rejicitur, illud impulſum proximum movet, ac hoc aliud, donec omnis impetuoſa vis abſumitur, & aliquid ſupereſt impulſum, & non impellens, ut aliud impellens, & non impulſum, mediis impulſis, & impellentibus, ſic in notionibus, quæ fiunt, per relata tria elementa, objecta tantùm medium alterant, & ſenſitrices facultates exteriores tantùm afficiuntur, & medium movetur ab objecto, & movet diſtantius. Nam primo à ſono movetur aër proximus ſonanti, & ipſe conjunctum agit, ac movet, & alter alium, donec auris immutatur, quæ ſic movetur, ut non movens dicatur. Ergo ſic iis ſe habentibus rebus, neceſſarium erit, corpus ſenſu tactus particeps, ex nullo ex relatis elementis conſtitui: quòd cum pervia ipſa ſint, impreſſionem tangentis non ſic admittent, ſenſatio poſcit, quæ effingi deſiderat: & non deliteſcentem materiam optat, nec omnimodo duram, ut lapis, ſed effigiari aptam, ut cera, quæ mediocrem modum ſubſtantiæ habens, uſque in illas intimas ſui partes movetur, quæ effinguntur. Secùs ſi adeò liquida foret, ut totam in finem, uſque ſigillum traſmearet ceram, inutilis enim tunc figuræ ſuſcipiendæ, eſſet. Qui modus ſentiendi tàm in aliis ſenſibus, quàm in viſu, veritati conformior eſt, quàm ille, eorum, qui opina-

Luego, no será posible que exista cuerpo alguno con desplazamiento local sin sensación.

Texto del Comentario 62.

Pero si tuviera sensación, necesariamente estaría dotado de cuerpo –que sería simple o compuesto. Sin embargo, es imposible que sea simple, pues, si fuera así, carecería del sentido del tacto, y, como es evidente, cualquier animal lo necesita. Por lo tanto, resulta que es compuesto. Ahora bien, puesto que para algunos será incierta la conclusión de la opinión, sobre que es imposible que el cuerpo, de ser simple, tenga sentido, vamos a tratar de convencer sobre esto.

Texto del Comentario 63.

El animal es un cuerpo animado, como hemos dicho. Pero un cuerpo de tal tipo es tangible –esto es: tendrá necesariamente la facultad del tacto. Y ninguno de los tres elementos puede tener la del tacto y tangible. Luego, cualquiera de ellos no puede ser un cuerpo animado.

También es conveniente demostrar, ahora, la segunda parte de la menor de esta última consecuencia –es decir, que ninguno de los tres elementos puede tener la facultad del tacto y tangible. Realmente, no se dice que son tangibles las cosas que, o bien no oponen resistencia a lo que tocan, o que lo hacen de manera casi insensible. En cualquier caso, el aire, el agua, y el fuego, son de tal tipo. Por lo tanto, ninguno de éstos será un cuerpo animado. Y es que el común de la gente no cree que el aire, en el que subsiste, le toca. Ocurre lo mismo con el fuego, y, sin embargo, se queja de que éste le quema. Incluso considera que el agua no toca, propiamente, tanto como un árbol, o un animal, u otro cuerpo sólido. Por consiguiente, ninguno de estos elementos será animado, si, necesariamente, fuera tangible.

Igualmente, los tres elementos mencionados dejan paso a los cuerpos sólidos que tocan, hasta tal punto que un agente impulsor no puede imprimir nada en ellos. Sin embargo, en un cuerpo sólido más resistente se reproduce lo que se configura, como lo demuestran los impulsos realizados contra el aire, o el fuego, o el agua, y, sobre todo, los ejecutados por objetos perceptibles a los sentidos –como, por ejemplo, el color, el sonido, y otros semejantes, que no dejan nada grabado en ninguno de los elementos aludidos, aunque producen una ulterior sensación en la facultad orgánica correspondiente.

Texto del Comentario 64.

En efecto, así como algo es desalojado de su propio lugar con un impulso, lo impelido mueve a lo más cercano, y éste, a su vez, a otra cosa, hasta que toda la fuerza del impulso se va consumiendo, y queda un resto, que no impulsa propiamente, para impulsar a otra cosa, por no haber sido impulsado por los agentes intermedios que han sido impulsados y que impulsan. Así sucede en los conocimientos que acaecen por los tres elementos.

Los objetos sólo alteran el medio y únicamente afectan a las facultades sensitivas externas. Además, el objeto mueve al medio, haciéndolo a distancia. Y es que por un primer sonido se excita el aire próximo a lo que suena, y éste pone en movimiento a lo que está cerca, y lo mueve, y el otro al otro, hasta que altera el oído –del que se dice que se excita de tal manera, que no mueve. Luego, si en esto se manifiesta así, será necesario que el cuerpo dotado del sentido del tacto no esté constituído por ninguno de los tres elementos, porque, aunque éstos sean accesibles, no admitirán ninguna impresión de lo que esté en contacto con ellos, y, además, la sensación exige lo que se desea tocar y no materia alguna que esté oculta, ni que sea completamente dura, sino una materia apta para que pueda ser moldeada –por ejemplo, la cera que, al tener una substancia blanda, es movida hasta las partes más internas que se moldean.

Sin embargo, si fuera tan líquida –de tal manera que un sello siempre la atravesaría por completo–, entonces no podría recibir la forma del mismo. Y este modo de sentir, tanto de la vista, como en las restantes facultades sensitivas, está más en consonancia con la verdad que el relatado por los que opinaban

bantur, visum egredi in aërem, & per ipsum incedere, donec à figurata & colorata re repercutiretur, indeque in oculum retrocedere, qui, quia lenis est, unus ibi sit, contactam rem repræsentans. Ut etiam conspicimus in lenibus speculis vitreis, aut chalybeis, aut quibusvis aliis repercusa conspici, quòd etiam æqualis retrocessus sit.

Satis probatam manere secundam partem minoris opinamur, superest ergo priorem fulcire: illa erat, necessarium esse tactivam facultatem animalia habere. Quæ sic roboratur. Si hac facultate bruta carerent, non possent, hæc quidem, quæ indecent, fugere, illa verò, quæ decent, arripere: sine quibus impossibile est animal vivere. Nam gustus, qui tactus peculiaris alimenti est, necessariò omnibus sentientibus ob relatam causam inditus est, cæteris sensibus, quæ per media quædam sentiunt, non omnibus communibus existentibus. Olfactus quippè, & visus, ac auditus, percipientes odorem, colorem, & sonum, non omnibus insunt brutis: quia ex horum nullo animal alitur, nec augmentum neque decrementum suscipit, ut ex gustatis rebus, quæ cum tangunt, percipiuntur: gustus igitur, vel saltim tactiva vis necessaria animalibus erunt. Et impossibile sine tactu animal ullum esse. Præfati porrò sensus alii propter melius animalibus inditi fuere, & generibus eorum quibusdam tantùm progressivum motum habentibus insiti. Non enim ut diutius duret animal, cùm tangitur dumtaxat sentire debet, sed prævidere à longe sita fugienda illud decet: quod certè fit, si per medium aliquod sensibile facultatem sentiendi affecerit, medium priùs afficiendo, ut visus, & olfactus objecta.

Textu comm. 64.

Quòd autem impossibile sit simplex esse animalis corpus, manifestum superest: (dico autem aëreum, igneum, aut aqueum) Nam cum suasum maneat, sine tactu animalia degere non valere, ac præfata tria elementa tactum illum requisitum ad esse animalium habere non possint, restat ex neutro illorum animalis corpus constituendum. Tolerabilius nempè foret ex unico ex relatis elementis constitui animal, si alterutro ex sensibus recensitis, putà, visu, olfactu, & auditu, necessariò indiguisset brutum, quam tactum poscens. Neque immeritò: illi enim per alia, ac diversa à seipsis media, sentiunt: tactus autem seipso rem noscendam tangendo percipit, undè nominis derivationem usurpavit. Quamvis enim alii sensus nisi afficiantur à rebus objectis, & quoquomodo contangantur, non immutentur vitalitèr: verùm quia priùs interstitium inter rem sentiendam, & facultatem sentientem alterant, quæ immutant, indè videbatur, posse animal ex simplici corpore constitutum, ab hujusmodi vitalitèr immutari, quare dictorum elementorum nullum utique erit corpus animalis.

Textu comm. 66.

Neque etiam terreum, quòd universorum tangibilium tactus se habet, ut medietas & temperies quædam, nata suscipere sensum quorumvis tangibilium, non solùm differentiarum terræ, sed calidi & frigidi, & aliorum omnium tangi possibilium. Et cùm has suscipere non posset, si tantùm terreum brutum foret: ideò cautè à natura provisum tale non esse: quin eæ animalium partes, quæ immodicè terram sapiunt, scilicet, ossa, & capilli, minimè sentiunt. Et plantæ ob idem nullum habent sensum, neque animalia sunt: quia, ut di-

xi-

que la visión sale del ojo en dirección al aire y transita, por este último, basta que la cosa configurada o coloreada lo refracta, y, de allí, retrocede al ojo –que representa la cosa tocada–, ya que éste es tenue y en esa zona se mantiene compacto. También observamos que, de la misma manera, se reflejan los objetos en los tenues espejos de cristal, o de acero, o de cualquier otro material semejante.

Opinamos que ya ha quedado suficientemente demostrada la segunda parte de la premisa menor. Por consiguiente, sólo nos queda sustentar la primera: que es necesario que los animales tengan la facultad del tacto. Se corrobora de la siguiente manera: si los brutos carecieran de esta facultad, no podrían evitar las cosas que no les convienen, ni alcanzar las que les son útiles o necesarias. Luego, sin ella sería imposible que el animal sobreviviera. Esta es la razón por la cual el gusto viene a ser una clase de tacto del alimento. Por ello, necesariamente, ha sido asignado a todos los entes que sienten. Los demás sentidos, en cambio, que se perciben a través de un medio, no son comunes a todos los seres que existen.

Texto del Comentario 65.

Así pues, el olfato, la vista, y el oído, que perciben el olor, el color, y el sonido, no se encuentran en todos los brutos, puesto que el animal no se alimenta por medio de éstos, ni recibe el crecimiento, ni el envejecimiento, como con las cosas degustadas que se perciben cuando están en contacto. Por consiguiente, el gusto y la facultad táctil serán necesarios para los animales. Y es imposible que sin el tacto pueda existir animal alguno.

Los demás sentidos mencionados tienen como finalidad proporcionar una existencia mejor a los animales y sólo los tienen algún género de éstos –como, por ejemplo, los que tienen capacidad para desplazarse. En efecto, para que el animal sobreviva largo tiempo, no sólo debe percibir cuando está en contacto con algo, sino que necesita preveer lo que ha de ser evitado y que está situado a larga distancia. Lo que, por su parte, se produce, si algo sensible ha afectado su facultad sensitiva a través de un medio, alterando antes al medio –como los objetos de la vista o del olfato.

Texto del Comentario 66.

Es manifiesta la imposibilidad de que el cuerpo del animal sea simple (me refiero a que sea de aire, de fuego, o de agua). Así pues, queda claro que los animales no pueden subsistir sin el tacto. Y los tres elementos mencionados no pueden tener la facultad táctil requerida para la existencia de aquellos.

Queda por decir que el cuerpo de los animales no puede estar formado por ninguno de los mencionados elementos. Y es que sería más aceptable que estuviera constituído por uno solo de los citados –como lo demanda el tacto–, si hubiera carecido de cualquiera de los otros sentidos reseñados –por ejemplo, de la vista, del olfato, y del oído. Y no si razón. En efecto, los otros sentidos "sienten" a través de otros medios que son diferentes de ellos mismos. Pero el tacto percibe la cosa que se ha de conocer tocando por sí mismo –de donde se deriva tal nombre.

Pues, aunque los otros órganos sensoriales no se alteran vitalmente, a no ser que sean afectados por los objetos con los que de algún modo están en contacto, perturban, sin embargo, las cosas que cambian, porque hay un medio entre la cosa que se ha de sentir y la facultad sensitiva. De ahí que se creía que el animal podía estar constituído por un cuerpo simple y que podía ser modificado vitalmente de tal manera –por lo que ninguno de tales elementos podría constituir el cuerpo del animal.

Tampoco puede ser de tierra, porque el tacto es como un término medio, y adecuado, respecto de las cualidades tangibles. Además, el órgano sensorial es capaz de percibir no sólo las diferencias propias de la tierra, sino también lo caliente y lo frío, y todas las demás cualidades tangibles posibles. Y no podría percibirlas si el bruto fuera sólo de tierra. Y, por esto, la naturaleza, sabiamente, no lo ha provisto de tal elemento (de modo que aquellas partes de los animales que saben con exceso a tierra –es decir, los huesos y los cabellos sienten mínimamente). Y, por lo mismo, las plantas, que no poseen sentido alguno, tampoco son animales. Porque, como hemos dicho,

ximus, sine tactu animal consistere non potest. Restat ergo hunc tactus sensum inesse non posse terræ, nec sincero ulli ex elementis aliis, ac quòd necesse sit hoc solo privata sensu animalia mori. Nam nec hoc dotari quod animal non steterit, potest, neque quod fuerit animal, alium necessariò est habiturum, præter hunc. Tertiò quoque elicitur, non immeritò aliorum sensuum immodica objecta, scilicet, colores, odores, sonos, immoderata, non destruere animal, sed tantùm sensus harmoniam vitiare, nisi per accidens, putà, si simul cum sono impulsio & ictus grandia fiant: vel si visa aut odorata animalia sic moveant, prout ea, quæ tactum corrumpunt. Illa autem, quæ tangendi facultatem malè afficiunt, omninò in interitum compellere bruta ire. Humor nempè, qui plus justo in corpore dominatur, inquantùm animalis tactum vitiat, internecat. Quia tangibilium qualitatum excellentiæ calidorum, frigidorum, & durorum, & aliorum consimilium, contaminant animal. Et cùm in universum quævis immoderata sensibilis qualitas proprium sensum destruat, tangibilia ergo cùm superfluunt, tactum corrumpent, sine quo vivere animal non posse supra ostendimus. Quamvis enim alios sensus habeat brutum, sicut dictum est, non ad esse, sed ad meliùs esse, genita fuere. Visus enim ut quæ in aëre, & in aqua, ac in quovis diaphano sita sint, noscat. Gustum autem propter delectabile, & triste alimenti, ut illud concupiscendo, ad ipsum moveatur: & ab hoc abhorrendo, fugiat. Auditum, ut significetur aliquid ipsi. Linguam tandem, quatenus significet aliquid alteri.

Textu comm. 67.

Textu comm. 68.

¶ Nolo textum trigesimum sextum relatum sine animadversione pertransiri: qui si à libero, & non pertinaci physico perpendatur, facilè per eum intelliget, intellectum secundum Aristotelis mentem non distingui realitèr à suis actibus.

Quamplurimi præcedunt etiam alii contextus, qui dilucidè ostendunt, Aristoteli compertum, ac indubitatum esse, animam non distingui à suis sentiendi, & intelligendi actibus: quos subticui, ne toties de hac re agerem. Supersunt tamen tria à me promissa in exordio commentationis hujus Paraphrasis explicare. Alterum est, solvere rationes, quibus videtur Aristoteles probare animæ rationalis perennitatem, etiam eas, quibus bruta sentire, demonstrasse credidit. Ac ostendere hoc ultimum ab eo persuasum non esse, tantùm abest, demonstratum fuisse. Et cùm levissimæ, aut nullæ sint hujus libri rationes, quæ immortalem animam esse ostendunt (hic enim potius asserendo illam perennem esse, uc qui in libris antecedentibus probaverat, & modum intelligendi explanando, processit Aristoteles, quam ex professo id ostendendo) ideò has omitto usque in locum illum, ubi nostræ de hac re prostabunt. Et ad solvendum eas accedo, quæ bruta sentire, suadere videntur: collectisque omnibus antecedentibus Aristot. rationibus, & in duas potiores redactę, hoc continent.

Primum. Si res nonnullæ à brutis prosequi cernuntur, & aliæ ab eisdem ut inimicæ profligantur, vel fugiuntur, appetitum ipsa habere censenda sunt: sed appetitus prosequutivus utilis, & fugitivus inutilis, intelligi non potest, inesse non cognoscentibus utile, & inutile: ergo brutis vim sensitivam adesse, necessariò dicere compellendi sumus.

Secundum. Nihil frustra naturam agere, universa, quæ genita sunt, proclamant. Sed bestiis fermè universis progrediendi concessa est facultas, ergo illis sentiendi quoque collata est. Consequentia est nota. Nam aliàs si non forent sensura, quæ ab eis distabant, incassum progressivum motum

ad

de no haber tacto, el animal no puede subsistir.

Resulta, pues, que la sensación del tacto no puede encontrarse en la tierra, ni en ningún otro de los elementos simples, y los animales, necesariamente, perecen si están privados sólo de este sentido. Y es que ni se puede dotar de éste a lo que no sea animal, ni lo que fuera animal tendría, forzosamente, otro, excepto éste.

Texto del Comentario 67.

En tercer lugar, también se deduce que, con razón, los objetos de las restantes cualidades sensibles –por ejemplo, los colores, los olores, y los sonidos– no destruyen con sus excesos al animal, sino que solamente eliminan la armonía del órgano del sentido, salvo accidentalmente –por ejemplo, si, juntamente con el sonido, se produce un impulso o un choque; también si bajo la acción de las cosas percibidas por la vista, o por el olor, ponen en movimiento a los animales, en la medida que estas cosas destruyen el tacto. Por otra parte, las cosas que afectan nocivamente a la facultad del tacto, obligan a que los brutos vayan a una destrucción total. El "humor", pues, que domina en exceso en el cuerpo, en cuanto que altera el tacto del animal, mata, ya que la demasía de cualidades tangibles –por ejemplo, calor, frío, dureza, y otras semejantes, contaminan al bruto.

Texto del Comentario 68.

Y puesto que cualquier excesiva cualidad sensible destruye, por lo general, el órgano sensorial correspondiente. Y es que, cuando sobreabundan las cualidades tangibles, se perjudica el tacto –sin el cual, como hemos demostrado antes, el animal no puede vivir. Porque, aunque el bruto tenga otros sentidos, como ya se ha dicho, no se han creado para que éste subsista, sino para que goce de una existencia mejor –por ejemplo, la vista para conocer las cosas que se encuentran en el aire, en el agua, o en cualquier medio transparente; el gusto, por su parte, en función de lo placentero, o lo triste, del alimento, para que al desearlo lo busque, o al rechazarlo lo evite; el oído para captar señales dirigidas a él; y la lengua, en fin, para emitir señales dirigidas a otros.

<*>... No deseo pasar por alto el texto trigésimo sexto sin hacer una observación. Y si lo examina con atención un físico independiente, y que no sea pertinaz, comprenderá fácilmente que Aristóteles no diferencia, realmente, el segundo intelecto de sus propios actos.

También, otros muchos contextos anteriores demuestran claramente que Aristóteles ha puesto de manifiesto, y no tiene ninguna duda, de que el alma no se diferencia de sus actos de sentir, ni de inteligir. Yo los he silenciado para no tratar tantas veces este asunto.

[XV.– DISTINCIÓN DE ALMA INTELIGENTE Y SENTIDOS].

Sin embargo, faltan tres cosas en los comentarios de esta paráfrasis –que he prometido explicar en el exordio. Una de ellas es el resolver los argumentos con los que parece que Aristóteles demuestra la inmortalidad del alma racional. Incluso aquellos con los que creyó haber demostrado que los brutos sienten. Y, éste, ha intentado convencer que demostraba esto último. Pero está lejos de haberlo conseguido. Y, puesto que son muy débiles, o nulos, los argumentos de su libro para demostrar que el alma es inmortal (en efecto, Aristóteles procedió sosteniendo que era perenne –como quien lo habría probado en libros anteriores, y explicando el modo de inteligir–, más que demostrándolo abiertamente), por ello, los omito hasta el pasaje donde se expondrán nuestros propios argumentos sobre esta cuestión. Y accedo a resolver los razonamientos que parecen persuadir sobre que los brutos sienten. Y, una vez reunidos todos los argumentos anteriores de Aristóteles, escogiendo los dos mejores, contienen lo que sigue.

Primero. Si se cree que los brutos buscan algunas cosas y evitan, o rehuyen, otras como nocivas, se ha de considerar que éstos tienen deseo. Sin embargo, si no se conoce que existe lo conveniente y lo inconveniente, no se puede inteligir el deseo que busca lo útil y rehuye lo inútil. Luego, nos vemos obligados, por fuerza, a afirmar que los brutos gozan de la facultad sensitiva.

Segundo. Todas las cosas que han sido creadas proclaman que la naturaleza nada hace en vano. Pero, si se ha otorgado a casi todas las bestias la facultad de desplazarse, entonces también se les ha concedido la facultad sensitiva. La consecuencia es clara. Si no hubieran percibido siempre que las cosas estaban distantes de ellos, gozarían inútilmente del desplazamiento

ad assequendum, quæ grata erant, & fugiendum ingrata, haberent.

Præfatę Aristotelis rationes (etsi non adeò expressè) à nobis ipsis objectæ sunt, adversus nos ipsos in exordio operis hujus, ac sufficientèr solutæ. Sed quia fortassis nonnulli in hanc incident lectionem, qui priorem non legerunt, ideò in forma, logicorum more, priori argumento respondeo, negando minorem illam, putà, appetitum prosequutivum utilis, & fugitivum inutiiis, necessariò cognitionem supponere. Rationemque negationis esse dico, complures res appetentes ignota, & fugientes, quæ non sentiunt, ex omnium physicorum confessis, ac ex eventibus docentibus, conspici, ut infimiora in genere substantiarum elementa primò testantur, ac dein quamplurimam ista. Gravia enim noscimus elementa adeò mundi centrum appetentia, ut dum pendent totis (ut inquiunt) viribus abrumpere, quæ detinent, conentur, donec deorsum descendunt, & levia non impari appetitu conari sursum ferri. Ubi non tantùm citra cognitionem, hæc appetere loca sibi convenientia, sed abhorrere à disconvenientibus sitibus conspiciuntur. Mista quoque inanimata quamplurima etiam visuntur in quædam mista ferri, & à quibusdam fugere, ut ferrum in magnetem ire conspicimus, & alium lapidem fugere. Plantas non minus præteritis quædam alimenta sine cognitione appetere, ab aliis abhorrere.

Non enim paucas recensere possem, quæ in tantum ab aliquibus agris, quibus infiguntur, abhorrent, ut tabe confectæ, passim perire cernantur, alimentum ex solo illo trahere nequeuntes, in quo multas alias pinguescere experimur. Etiam arbores, & alia, quæ anima vegetatrice vivere creduntur (nisi qui insanierint) negare non poterunt, fugere decens alimentum, & usque in altissimas proprias summitates illud ascendere, compellere, respuereque nocuum, ac disconveniens. Animalium quoque naturales facultates attractrices, & expultrices in quem alium usum totam (ut inquiunt) vitam consumunt, quam in trahendo quod decet, & expellendo quod indecet, horuum appetitum nullo cognitionem prærequirente. Meritò ergo à me minor negata fuit, ex qua, ut falsa, consequens falsum illatum fuit. Hoc ergo sufficientèr solutum argumentum existimo.

Secundum solvamus, negando consequentiam illam, frustra ergo si bruta non sentirent, tributam fuisse illis progrediendi facultatem, nam non immeritò collatam esse, ob hoc dicemus, primò, quòd species rerum afficientium organa eorundem proportionalia nostris sensitivis non minus deserviunt irrationalibus ad motum, quàm sensationes nobis. Secundò, quòd incessus brutales maximè à natura excogitati fuere, ut usui humano essent proficui, quàm ut bestiæ alerentur. Ali enim bestias non præcipuè machinabatur natura earundem conditor, sed servitium earundem in humanam utilitatem, quod servitium cùm sine alimento fieri non potuit, ideò, & incessus ut assequantur alimentum, necessariò deservivit irrationalibus: quæ non sententia non minus conducunt proprio progressivo motu, quàm si sensûs participia forent.

Solutis, quæ legistis, Aristotelis rationibus, quod primò facere promiseram, secundum moliamur: ostendere scilicèt, ex nonnullis ab Aristotele assertis, & minus benè examinatis ab eodem, eliciendum potius, bruta non sentire, quam ipsa aliquid cognoscere. Ac inter omnes, hujus tertii libri contextus illum, qui commento 57. legitur, annotare placuit, ubi non deliberativum, neque discursivum ulli ex brutis concedit Aristoteles: & in primis solo mero placito dictum ab eodem illud ostendam. Secundò concesso verum esse, ut est, hoc, quod ille non probavit, monstrabo illud callidè rimanti, omnino probare bruta non sentire.

Ad libitum quippè assertum esse ab Aristotele commento 57. citato, deliberativum, & discursivum bestiis non inesse, ex hoc quàm maximè constat, quòd si ille ut indoctum vulgus bestiarum motus tantum animadvertit, & eorundem nutus, alia, quæ inconveniebant non rimatus ipsa sentire censuit,

local para buscar las cosas agradables o para esquivar las desagradables.

Nosotros hemos refutado y resuelto, al principio de esta obra, los argumentos mencionados por Aristóteles –y que van en contra de nuestra opinión. Sin embargo, puesto que, quizás, algunos que no han leído la anterior explicación pueden leer ésta, voy a responder al argumento precedente siguiendo la costumbre de los lógicos: negando la premisa menor –es decir, que el movimiento que persigue lo conveniente, o evita lo inconveniente, supone, necesariamente, el conocimiento. Y digo que el argumento de la negación es que se observa que muchas cosas que no se sienten se buscan, o se evitan, sin conocerse –según opinión de todos los físicos y tal como lo demuestran los hechos, como lo atestiguan, en primer lugar, los elementos de menos peso en el género de las substancias y, después, en especial, lo que sigue.

Sabemos que los elementos pesados buscan el centro del mundo, de tal modo que, mientras están suspendidos en el aire, intentan apartar con todas sus fuerzas las cosas que los detienen hasta conseguir descender, y, con el mismo deseo, los elementos ligeros procuran, por contra, ser llevados hacia arriba. Así, observamos que, no sólo sin conocimiento, los elementos ansían los lugares que les convienen, sino, también, que se apartan de los lugares que no les son útiles o beneficiosos. Incluso se observa que muchos entes inanimados son arrastrados hacia ciertos compuestos y evitan otros –por ejemplo, cuando vemos que el hierro va hacia el imán y rehuye otro tipo de piedra. No menos que en el caso anterior, las plantas buscan ciertos alimentos y, sin conocimiento, evitan otros.

Podría reseñar numerosas plantas que rehuyen algunas tierras en las que son plantadas, observándose que perecen como si estuviesen consumidas por una epidemia, sin poder tomar el alimento de aquel suelo, en el que comprobamos que otras muchas se desarrollan perfectamente. Incluso no se podrá negar (a no ser que alguien esté mal de la cabeza) que se cree que ciertos árboles, y otras plantas, que viven con alma nutritiva, evitan el alimento conveniente, e, incluso, las que se ven obligadas a ascender a las más altas cimas rechazan lo nocivo y lo inconveniente. También las facultades naturales de los animales que aceptan, o expulsan, –fin al que consagran su vida (según dicen) para atraer lo que les conviene y rechazar lo que no les conviene–, sin requerir su deseo ningún conocimiento. Por consiguiente, con razón he negado la menor —de la que se dedujo una consecuencia falsa, por serlo, también, aquella. Y, con esto, considero que el argumento ha sido resuelto suficientemente.

Vamos a resolver el segundo, negando la consecuencia que decía que, en vano, pues, se habría otorgado a los brutos la facultad de desplazarse, en el caso de que no sintieran, ya que se habría deducido razonablemente. Por esto, diremos: primero, que las formas de los objetos que actúan sobre los órganos de los mismos, equivalentes a nuestros órganos sensitivos, no les sirven menos a los irracionales para moverse, que a nosotros las sensaciones; segundo, que la naturaleza ha creado los movimientos de avance de los animales para que sirvieran de utilidad al género humano, más que para que las bestias se alimenten.

En efecto, el creador no pensaba en que las bestias se alimentaran, sino en el servicio que podían prestar al género humano. Pero como este servicio no se ha podido producir sin que se alimentaran, por este motivo también dotó a los animales de la facultad del desplazamiento –para que buscaran el alimento. Y, así, sin sentir, se desplazan con su peculiar movimiento –como si gozaran de la facultad sensitiva.

Después de haber resuelto los razonamientos de Aristóteles, que habéis leído, y que era lo que había prometido hacer en primer lugar, vamos a iniciar lo segundo –es decir, demostrar que, de acuerdo con algunos asertos de Aristóteles y poco investigados por él, tenemos que deducir, más bien, que los brutos no sienten más porque conozcan algo. Y, entre todos, me ha parecido conveniente destacar el del contexto de este tercer libro, que se lee en el comentario 57, en el que Aristóteles no admite en ninguno de los brutos ni la actividad deliberativa, ni la discursiva. Y voy a demostrar que él dijo aquello sólo por mero capricho. Y si se admite que es verdad lo segundo, como lo es, que no lo probó, yo enseñaré que sólo demuestra que los brutos no sienten.

Más aún, Aristóteles lo ha aseverado gustosamente en el citado comentario 57, diciendo que las bestias no gozan de la actividad deliberativa y discursiva, por lo que se deduce especialmente que si él contempló solamente el movimiento de las bestias como cualquier hombre del vulgo indocto, y sin haber considerado con atención sus gestos y otros inconvenientes, entendió que éstos sentían.

fuit, cur quia si præsentato alimento coram oculis bestiæ famescentis statim ferri bestiam in illud experiebatur, credidit bestiam videre, non etiam opinatus est canem deliberare, cum panem propè se stantem mordere non audet, quòd adsit servator panis, fuste minitans conantes arripere illum, hoc enim quam maximè testarurus erat, si unius canis de relatis gestus animadvertisset: nonnumquam enim vidisset canem jam jam mordicus panem tenentem aliàs ab ore decidere permittentem, quòd oculos in servatorem elevando eundem vibrantem fustem conspexerit, quandoque non tantum mordentem panem, sed devorantem viderit, quòd custos sopitus sit, vel absens ab officio custodiendi in alia deflectens discesserit. Qui omnes motus non nisi nutantis, ac post deliberantis esse censendi erant, si illis tantum fides adhibenda esset, & nihil aliud animadverteretur. Eodem eventu, & nonnullis in principio operis hujus, pag. 47. perpensis, etiam discursum bestiis inesse testantibus. Ut ergo iis, quæ retulimus, non convictus est Aristoteles bestias deliberandi, neque discurrendi vim habere, ne ejusdem speciei cum homine eas efficeret: sic quoque etsi experiretur punctum animal fugere, & querulo similem vocem ædere, fidem illis eventibus non erat exhibiturus, ut indè statim sentire animal inferret, sed quæ inconveniebant, esset animadversurus. Nempè qui philosophantur, hoc distant ab indocto vulgò, quòd hic omnia, quæ videt, talia esse, ut apparent, credit: Philosophus autem plus cum ratione, quàm cum sensu adversante consentit, dum ambo mutuò contrariantur. Quamquam enim visione oculi solem æqualem argenteo disco judicemus, ratione compulsi, multò terra majorem esse certò scimus, & credimus, quòd in lunari eclipsi luna tantum, ut quæ in primo orbe sita sit, à sole lumen non recipiat, intercepta terra inter ambo luminaria, cætera verò astra non obscurentur, ut quæ lumine solari non possint privari, quòd umbra terræ in turbinis figuram tendat, quæ ultra primum cælum non porrigitur. Prædictis intelliget quivis, quòd nullo functus experimento Aristoteles testatus sit bruta deliberare, & discurrere non posse, quod ostendere promiseram, quo misso aliud molior, putà ex ejusdem assertis inserendum esse potius, non sentire irrationalia, quam sensu participia esse.

Ex confessi ab Aristot. potiùs eliciendi bruta nō sentire quam sentire.

Sitque prior ratio hæc, cujus quædam portio retro ducta est. Si sensibilia ut sentiantur, aliquid prius in organa sentiendi inducere, esse necesse, testatur Aristoteles per universos libros de Anima, præsertim in tertio ejusdem text. comment. 31. Et in libello de Sensu, & sensato, potius hanc inductionem, quam certam esse scimus, factam ab objectis in organa proportionalia nostris sensitricibus pro causa motus brutorum assignare debebat Aristoteles, quàm sensationem eorundem, de qua incertus erat, ac cujus esse si ipse diligentèr examinasset, nulli animali nisi homini, convenire posse, invenisset: sed hoc fecit minimè, ergo aberravit. Minorem probo, putà id, quod diximus, ab Aristotele non esse perpensum. Ac ultra rationes in exordio operis hujus adductas, quarum ipse non meminit, sententia contextus citati 57. sufficiebat eum à sopore, quo erat oppressus (cum bruta sentire credebat) excitare. Si enim impossibile esse existimavit Aristoteles bruta deliberativo arbitrio, neque discursu dotari, quòd necessariò videbat rationalia futura, si tali dote essent participia: cur quoque paululum progressus, non existimavit, si bruta colorem (exempli gratia) papyri viderent, quem mox album, & post citra illitionem nigrum conspicere potuissent, necessariò quoque intellectura esse substantiam aliquam subesse illis coloribus: cum relatæ visivæ notiones antecedens essent, ex quo necessariò à quovis noscente præfata conclusio elicienda erat, cujus antecedenti assentire non assentiendo conclusioni, impossibile esse testatus fuerat idem Aristoteles primo posteriorum, tandem intellectu dotandum quodvis animal videns, necessariò confitendum ab eodem erat. Certè dicere non vereor, Aristotelem perquam pingui Minerva usum in præsenti negotio. Ipse enim, qui existimavit, adeò naturalitèr moveri

¿Por qué, puesto que creyó que la bestia veía, si cuando se le ha colocado el alimento ante los ojos de ella, por tener hambre, inmediatamente es atraída hacia aquello que experimentaba, no opinó también que el perro delibera, cuando no se atreve a morder el pan que está ante él, en vista de que está al lado el guardián del alimento –que amenaza con un bastón a los que intentan arrebatarlo–? En efecto, tendría que afirmarlo si hubiera observado sólo los gestos del perro –ya que unas veces hubiera visto que éste tiene el pan a punto de morderlo, algunas que lo deja caer de la boca, porque ha visto que el guardián alza el bastón amenazador ante sus ojos, otras no sólo ve que muerde el pan, sino que lo devora, porque el guardián se ha dormido, o se ha marchado a otro lugar, abandonando su misión.

Pero todos los movimientos no deben ser considerados como tales, salvo los del que gesticula y, después, los del que delibera, si se tuviera que dar crédito sólo a aquellos, sin tener en cuenta ninguna otra cosa, cuando el evento mencionado antes, y algunos considerados al principio de esta obra, atestiguan que los brutos tienen actividad discursiva. Por consiguiente, así como, con los argumentos que hemos relatado, no se ha convencido a Aristóteles de que las bestias no tengan la facultad deliberativa, ni la discursiva, de no producirse éstas de la misma manera que en el hombre, también, aunque se comprobará que el animal rehuye un lugar, o emite sonidos semejantes a las quejas, no se daría crédito a aquellos eventos para deducir inmediatamente, a partir de ellos, que los brutos sienten, sino que se tendrían que considerar las cosas que eran inconvenientes.

Así pues, los que filosofan están distantes del vulgo indocto, porque éste cree que las cosas que ve son tal como aparecen, mientras que el filósofo decide más con la razón que con el sentido, que es opuesto, en tanto que ambos se oponen entre sí. En efecto, aunque consideremos con la facultad de la vista que el sol equivale a un disco de plata, mediante la razón sabemos que es mucho mayor que la tierra, y creemos que, en el eclipse lunar, la luna, que está situada en el primer círculo, no recibe la luz del sol, por estar la tierra entre ambos discos luminosos, aunque los demás astros no se oscurecen –de modo que no se les puede privar de la luz solar– porque la sombra de la tierra es de forma circular y no llega más allá del primer cielo. Cualquiera entenderá, por lo dicho, que no se ha podido comprobar con ningún experimento que Aristóteles haya afirmado que los brutos no pueden deliberar ni discurrir –cosa que yo había prometido demostrar. Y, dejado esto, voy a pasar a otra cosa –esto es: si se ha de deducir, por las afirmaciones de éste, que los irracionales no sienten, antes que admitir que sí lo hacen.

Según las declaraciones de Aristóteles hay que deducir que los brutos no sienten, antes que admitir que sienten.

Y sea el primer argumento éste, del que antes se ha presentado una parte. Aristóteles atestigua a través de todos los libros de De Anima, sobre todo en el texto del comentario 31 del libro tercero, que para percibir las cualidades sensibles es necesario que antes se induzca algo en los órganos sensitivos. Y en el opúsculo De Sensu et Sensato, Aristóteles debía asignar como causa del movimiento de los brutos a la inducción, que sabemos que es cierta, producida por los objetos en los órganos equivalentes a los de nuestra facultad sensitiva –preferentemente a la sensación de los mismos, de la que estaba inseguro y que si la hubiera investigado con diligencia habría descubierto que no era posible en ningún animal, salvo en el hombre. Sin embargo, no lo hizo y se equivocó. Demuestro la menor –es decir, lo que hemos dicho, que Aristóteles no examinó atentamente. Y, además de los argumentos presentados en el exordio de sus obras, de las que no se acordó, le bastaba la opinión del citado contexto 57 para librarle del letargo en el que se había sumido (cuando creía que los brutos sentían).

En efecto, si Aristóteles consideró imposible que los brutos estuvieran dotados de la facultad deliberativa y discursiva, porque se daba cuenta que serían racionales, si se les hubiera hecho partícipes de tal don, ¿cómo es que avanzando poco a poco no pensó que si los brutos vieran el color de un papel, por ejemplo, que lo hubieran podido observar primero blanco y después, sin haberlo manchado, negro, también inteligirían necesariamente alguna substancia sometida en aquellos colores? Y es que los mencionados conocimientos visuales serían anteriores, por lo que cualquiera que conociera lo referido debería deducir una conclusión –al estar de acuerdo con el antecedente de ésta, aunque sin estarlo con la conclusión. Y Aristóteles, que había afirmado que esto mismo era imposible, en el primer libro de los Analíticos Posteriores, necesariamente debió confesar, en fin, que cualquier animal debería estar dotado de intelecto.

No temo afirmar que Aristóteles fue poco inteligente en el tema que tratamos. Este, pues, que consideró que los brutos se movían tan naturalmente

veri bruta sensationibus, ut gravia gravitate, vel levia levitate, & prout sensationes remissiores, aut intensiores fuissent, sic agilius, aut tardius bruta moveri, nihilo in hoc brutis à gravi, & levi dissidentibus, cur non potius speciei antecedenti sensationem inductæ ab objecto in organum brutale, ad cujus normam sensatio naturalitèr producenda erat, tribuit motus irrationalium, quam sensationi, de qua incertus erat, & quam esse impossibile affirmaturus erat, si benè id examinasset, maximè quòd non paucas operationes brutis indidit natura, quibus detegere homines valerent errorem, quem concipere ex aliis eorundem brutorum, possent. Et inter multas, tres tantum narrare placet. Quarum prima est, privari bruta odoribus secundum se delectabilibus, ut ipse Aristoteles, cap. 5. libelli de Sensu, & sensato testatur. Et 3. Ethicorum, cap. 10. Et in affectibus ab aliis alimentorum odoribus irrationalia homines antecellere. Secunda, hominibus inditam esse vim, qua, quæ certis tonis, & præfinitis numeris cantantur, placidissimè ab eisdem audiantur, brutis minimè hoc, hominibus experientibus, competere. Tertia, experiri bruta non fustibus, neque calcaribus posse compelli bibere, si non sitiunt, aut comedere, si non famescunt: etsi coram se limpidissimæ, & quantumvis nitidissimæ aquæ præseutentur, & annona gratissima ante eorundem oculos proponatur. Prima namque operatione, odorandi scilicèt, ea quæ secundum se sunt delectabilia, nullo modo privari bruta possent, si vim odorandi alimenta, quæ hominem excelleret, haberent: cum esset impossibile, facultatem odorificam irrationalium posse excellere homines in odorando aliqua, & non alia. Cum nobis compertum sit, quosvis homines nos excellentes in odorando aliqua, excellere odorando alia, ut qui antecellit lu videndo, seu propè situm, seu longè absitum colorem luteum, etiam præcellere videndo colorem puniceum, & purpureum. Ergo si tantum moveri bruta conspicimus ad odorem propriorum alimentorum, & non ad eos, qui citra alimentum sunt delectabiles, manifestè ex hoc intelligendum est, inter alimentorum odores, & bruta, versari aliquam proprietatem, qua bruta inducta specie odoris alimentorum trahuntur in alimenta, ut ferrum in magnetem, & inter alios odores hanc proprietatem non inveniri, ut inter ferrum, & festucam non invenitur: & quòd hæc sit causa relatorum motuum, & non quòd sensato odore in locum, ubi res odorata est, feratur animal, ut homines ducimur.

Ex tribus brutorum operationibus inter alias constare bruta non sentire.

Secunda ratio, qua idem quod relata probare nitebamur ex non sensata melodia à brutis, defringi quodammodo posse videtur ex hoc, quòd Delphinos sono mulceri retulit Plinius lib. 9. Naturalis historiæ, cap. 8. cum dixit: Delphinus non homini tantum amicum animal, verum, & Musicæ arti, mulcetur symphoniæ cantu, & præcipuè hydrauli sono, id est, sono musici instrumenti, quod nos (organo) Hispanè nominamus. Quam sententiam ut mendacem resellere possem, quòd antecedens immediatè ipsam notoriè falsa sit, cum hoc habeat mendax, ut cum verum dixerit, non credatur. Et quamquam obiter, nolo ineptiam, ac simul Plinii mendacium, quod prædixi, caligine operiri, illud erat hujusmodi, Delphinos rostrum simum habere, qua de causa nomen simonis omnes miro modo agnoscerent, & quòd malint ita appellari, quàm alitèr. Quod enim apertius mendacium, & inscitia major, quam Delphinis omnibis (ut Plinius fatetur) esse simi significatum notum? Cum apud Hispanos (romo) vocetur affectus ille narium, qui à Latinis simitas appellatur, & à Gallis alitèr, puta (camu). Et à Saracenis etiam alitèr. Nisi proterviat aliquis, Delphinos gnaros esse Græcanicæ, & Latinæ linguæ, ac indè quòd à Græcis, simos, & à Latinis, simus, nasi curvitas appelletur, sibi simonis nomen esse gratissimum. Quod an deridendum sit, dicere nolo. Sed hoc misso, historia illa vetustissima de Arione citharœdo, parato interfici à nautis, & excepto in unius Delphini dorsum, ex multis congregatis ad illius citharæ sonum, & in Tænarum litus perveсto, credere facit, musicam Delphinos amare. Quod adversus nos quic-

Ex melodia non sensata colici bruta non sentire.

por las sensaciones, como las cosas pesadas por la gravedad, o las ligeras por la levedad, y en la medida que las sensaciones fueran más remisas o más intensas, así los brutos se moverían más ágilmente, o más lentamente, no diferenciándose ellos en esto, y, en modo alguno, de lo pesado y de lo ligero. ¿Por qué no atribuyó los movimientos de los irracionales más a la especie que antecede a la sensación, inducida por el objeto en el órgano correspondiente del bruto, según cuya norma (la sensación) se tendría que producir naturalmente, que a la sensación sobre la que estaba inseguro, y que debió afirmar que era imposible, si hubiera examinado correctamente todo ello, máxime porque la naturaleza ha dotado a los brutos de no pocas operaciones, por las que los hombres serían capaces de detectar el error que pudieran admitir por otras operaciones de los mismos brutos?

Consta por tres actividades de los brutos, entre otras, que éstos no sienten.

Y, entre otras muchas, me complace explicar solamente tres. Y, de éstas, la primera es que los brutos están privados de percibir los olores agradables, según atestigua Aristóteles en el capítulo 5 del opúsculo De Sensu et Sensato y en el capítulo 3 de los escritos éticos: "y en las afecciones de los diferentes olores de los alimentos, los hombres aventajan a los irracionales".

La segunda, es que los hombres gozan de una facultad con la que éstos escuchan con gran serenidad lo que se entona con ciertos sonidos y con ritmos determinados, y esto que experimentan los hombres no se da en los brutos.

La tercera, es que se comprueba que los brutos, si no tienen sed, no se les puede obligar a beber, o, si no tienen hambre, tampoco se les puede obligar a comer –ni con golpes de fusta, ni con las espuelas–, aunque se les coloque delante agua, por muy limpia o nítida que sea, y a pesar de que se les coloque ante los ojos los víveres más suculentos. Y es que el bruto no podría estar privado de la primera actividad –esto es: la de oler las cosas que, según él, son agradables– si tuviera una facultad de husmear los alimentos que aventajara a la del hombre. Aunque sería imposible que la facultad de percibir los olores por los irracionales, cuando perciben el olor de alguna cosa y no de otra, pudiera ser superior a la de los hombres. Porque nosotros mismos hemos descubierto que, a veces, aventajamos a otros hombres al percibir unas cosas u otras –como, por ejemplo, el que supera en la visión del color amarillo oscuro, situado cerca o lejos; incluso del color rojo y el purpúreo. Luego, si observamos que los brutos se mueven hacia el olor de sus alimentos peculiares y no hacia los que son agradables –aunque no sean sus preferidos–, hay que entender con claridad que, entre los olores de los alimentos y los brutos, se encuentra alguna propiedad con la que éstos, inducidos por la especie del olor, son atraídos hacia el alimento, como el hierro es atraído hacia el imán. Pero esta propiedad no se halla entre otros olores, como no se encuentra atracción entre el hierro y el mazo. Y ésta es la causa de los mencionados movimientos, y no porque el animal es atraído, cuando ha sentido un olor en el lugar donde está la cosa aromática, como nos ocurre a los hombres.

Se deduce que los animales no sienten, al no percibir el sonido de una melodía.

El segundo argumento, con el que nos esforzábamos en demostrar lo mismo, es lo que se ha referido con anterioridad: que los brutos no perciben los sonidos melodiosos. Pero parece que, de algún modo, puede quebrarse, de acuerdo con lo que Plinio dijo acerca de los delfines –que se aplacaban con el sonido melodioso– en el libro 9 de De Historia Naturalis, capítulo 8, cuando dijo: "El delfín, no sólo amigo del hombre, sino también del arte musical, se apacigua con los acordes de un instrumento melodioso y, principalmente, del sonido hidráulico –esto es: con el sonido de un aparato musical que nosotros los hispanos denominamos con el nombre de órgano–". Yo podría rechazar esta opinión como errónea, ya que la que antecede inmediatamente a ésta es notoriamente falsa. Y esto, tanto sea verdad como mentira, no se cree. Y como no deseo que se oculte la necedad y, a la vez, la mentira de Plinio, aunque sea superficialmente, lo dicho por él es parecido a que los delfines tienen el hocico romo (simun), motivo por el que todos entenderían, con sorpresa, el nombre de romo,y por lo que preferirían llamarse así que de otra manera. Y esto, ¿no es una falsedad más evidente, y una ignorancia superior, que la de que todos los delfines sean conocedores del significado de "romo" (según confiesa Plinio)? Ya que, entre los hispanos, "romo" se denominará a la afección de la nariz que los latinos denominan "simitas", y los griegos de otra manera –por ejemplo, "camu"–, y los sarracenos de otra diferente. Aunque puede ocurrir que algún desvergonzado diga que los delfines conocen la lengua latina y la griega, y, por eso, a los helenos, que denominan a la curvatura de la nariz "simós", y a los latinos –que la llaman "simus"–, les resulte muy agradable el nombre de "Simón". No quiero decir si hay que reirse de esto. Pero, dejémoslo.

La antiquísima historia del citarista Arión, dispuesto a ser matado por unos navegantes –y librado de la muerte por uno de los delfines agrupados por el sonido de su cítara, siendo transportado a Ténaros a lomos de éste–, hace creer que a los delfines les gusta la música.

quicquam non probat, nam id naturalitèr factum existimamus, ut ab apibus certi dissoni soni (ut qui fiunt tinnitu æris) prosequuntur. Si enim ut quæ melodiam sentirent, bruta musicam amarent, irrationalia omnia, & non tantum certa species mulcenda ipsa essent, cum illa simplicitèr sit sanis corporibus amœna, propter certas proportiones, quas mutuò voces diversæ servant: quod cum non contingat, superest, verum esse, non ab eis sonos audiri, sed motum aëris in aurem factum, vel naturalitèr trahere, aut naturalitèr fugare, vel ex usu id illis contingere, quod ad certos sonos solita sit sequi alimenti exhibitio, ut ad (cuz cuz) Hispanorum soleat sequi panis collatio canibus, & ad (curro curro) eorundem sit assueta exhibitio tritici gallinis, ut ad (exe exe) fugiunt in Hispania canes, & ad (oxe oxe) gallinæ, quòd ad has voces solitum sit sequi aliquod illis tormentum.

Tertia operatio de recensitis, qua imposturam cognitionis irrationalium, quam aliis brutorum operibus natura fecerat, detegere conata est, non posse compelli bruta bibere, aut comedere, cùm non sitiunt, aut non famescunt, non parum conducit altè rimantibus, compertum scilicet, passim esse, fustibus, & loris, aut calcaribus cogi bruta per amnes & multos alios locos, quos verebantur transire, ut quod à natura provisum sit, ad talium punctionem iter prosequendum, & crura in ulteriorem solum porrigenda, quia sæpè accidat aliqua speciem terribilium præseferre, eamque oculis brutalibus immissam coërcere ab ulteriore motu, cum tamen talia non sint, ut apparent, in cujus remedium fustes, ac alia instrumenra plagas inferentia commenta est, quorum species bruta naturaliter præferendo aliorum speciebus, quæ terribiles censebantur, compelluntur duci merè naturaliter per ea loca, per quæ prior terribilis aspectus coërcebat, non aliter, quam lapis descendens ingenti vi centrum versus, si occasio vacui occurrit, sursum, ut id vitet, ascendit. Et quod nequaquam horum tormentorum species ulla sufficiens sit ad movendum labra, & brutales maxillas non ex alio suspicari poterit provisum esse à prudentissima natura, nisi quòd sciebat neminem conscium esse valere saturitatis aut famis brutorum, præter idem brutum.

Tandem ut relata iterum in memoriam revocem, & altæ menti infigam, notandum, non esse, ut quid potiùs miremur tam varium motum brutorum citra sensationem, quàm cum sensatione. Si enim hæc sensatio producta naturaliter in hanc differentiam loci movet animal, & alia in aliam, & sensationes hæ non differant, nisi quòd à diversis objectis productæ sint diversæ speus, vel remissiores, aut intensiores ex distantiis diversis, vel aliis causis, dignior Philosophi sententia erit, quæ speciem illam tantum esse causam brutalis motus testata fuerit, quam quę non tantum specie indigere bruta, ut moveantur, sed ultra illam, sensationem quoque esse necessariam, protervierit. Fingere enim unius eventus plures causas ignotas, si unicam tantùm sufficere sciverimus, minus periti hominis decretum est, cùm naturam vitare multiplicitatem certò sciamus.

Et ut commentationi hujus tertii de anima finem imponam, quòd in Paraphrasi præcedenti text. comment. 58. assertum est à nobis: [Singularis verò facultas appetitiva dicit, hoc esse bonum ex illis quæ appetenda sunt.] Et parum infra: [Et particulari appetitu asseveramus nos illius fortis esse.] Quę ambæ sententię non videntur posse elici ex Aristotele, cùm ipse numquam testatus fuerit, appetitu affirmare, aut negare. Animadvertendum est sic à me expositum locum illum, non quòd opiner, appetitum in quantum talem affirmare aut negare: sed cum, ut ex antecedentibus didicistis, idem numero sit, quod affirmat, & negat, & quod appetit, etsi diversa nomina diversis respectibus adipiscatur, etiam appetitum pronum in aliquam rem quasi cogere intellectum, ut affirmet illam rem esse de illis, quæ affirmanda bona, aut talia esse: ideo in appetitum, ut dixi, incitantem affirmationem rei concupitæ rejecimus affirmationem, ut in causam. Quæ sufficere videntur pro sufficienti expositione libri hujus.

FINIS PARAPHRASIS.

Pero esto no proporciona ninguna prueba contra nosotros, ya que consideramos esto un hecho natural, como las abejas siguen ciertos sonidos disonantes (ejemplo, los que producen el zumbido del aire). Porque si los brutos, al sentir la melodía, amasen la música, todos los irracionales, y no sólo ciertas especies, se apaciguarían a causa de ciertas proporciones que las voces diferentes conservan entre sí. Y puesto que esto no acaece, resulta que no es verdad que estos oigan los sonidos, sino el movimiento del aire producido en el oído, o que los atrae naturalmente, o que lo evitan, también, de modo natural, o les acontece esto en virtud de una costumbre, porque la exhibición del alimento se acostumbra a realizar seguida de ciertos sonidos –como, por ejemplo, la acción de dar pan a los perros hispanos se suele producir seguida del sonido "cuz–cuz", y el reparto de trigo a las gallinas hispanas de un sonido como "curro–curro", como, asimismo, los perros, en España, huyen ante un "exe-exe", o las gallinas por un "oxe-oxe", porque a estas voces suele seguir algún castigo para todos ellos.

De las actividades reseñadas, la tercera, con la que se ha intentado poner al descubierto el engaño del conocimiento de los irracionales, que la naturaleza había creado con las diversas actividades de los brutos, de que no se puede obligar a éstos a beber o a comer, si no tienen sed o hambre, es de gran utilidad para los que investigan con mayor profundidad. Es decir, que se ha descubierto por doquier que los brutos son obligados a cruzar ríos, y a pasar por otros muchos lugares que temían, a golpes de fusta, correa, o espuelas. De modo que, ya que la naturaleza ha previsto que se ha de seguir tal camino en vista de tal acción, y que se debe avanzar por una ulterior, porque, de algún modo, sucede que, con frecuencia, se manifiesta la especie de las cosas terribles –y, habiéndose colocado ante los ojos de los brutos, les impide avanzar. Sin embargo, como las cosas no son tal como parecen, para solucionar todo esto se ha inventado el látigo, y otros instrumentos que infieren daño, cuyas especies, cuando se manifiestan ante los brutos con las de otras cosas, les obligan a dirigirse simplemente, y de forma natural, por los lugares por los que antes se lo impedía la primera visión terrible. No de modo diferente a como cuando una piedra, que desciende con ingente fuerza hacia un centro, asciende de nuevo si, para evitarlo, se produce el vacío.

Y puesto que, de ninguna manera, especie alguna de tales tormentos es suficiente para mover los labios y las quijadas de los brutos, será imposible opinar que la prudentísima naturaleza lo ha previsto de ningún otro modo, sino porque se sabía que nadie podía ser consciente de la saturación o del hambre de los brutos, excepto ellos mismos.

Finalmente, para recordar una vez más lo relatado, y para que quede grabado profundamente en el espíritu, hay que señalar que no hay por qué extrañarse tanto ante los diversos movimientos de los brutos sin sensación, como con ella.

En efecto, si la sensación producida naturalmente, según los diferentes lugares, mueve al animal, y otra, según otros, y las sensaciones no se diferencian, salvo porque los diversos objetos han provocado diversas especies, más remisas o más intensas según las diferentes distancias, o por otros motivos, será más digna la opinión del filósofo que haya afirmado que la especie es la única causa del movimiento del bruto, que la de aquél que, imprudentemente, dice que los brutos no sólo necesitan de la especie para moverse, sino también de la sensación.

El imaginar, pues, con un arrebato peligroso, numerosas causas desconocidas, máxime cuando podemos saber que basta una sola, es una opinión propia de un hombre poco experto, ya que estamos seguros que la naturaleza evita la multiplicidad.

Y para finalizar el comentario de este tercer libro de De Anima, repito lo que hemos afirmado en la paráfrasis del texto del comentario 58: "Verdaderamente la facultad apetitiva aislada dice que, de aquellas cosas que hay que desear, esto es bueno". Y un poco más abajo: "Y aseveramos que nosotros somos de tal suerte con el apetito particular". Y, ambas opiniones, no parece que se puedan deducir de Aristóteles, puesto que él nunca ha atestiguado que, con el apetito, afirme o niegue

Hay que señalar que lo que yo he expuesto, no es porque opine que el apetito, en cuanto tal, afirme o niegue, sino porque, como habéis conocido por lo que antecede, es lo mismo numéricamente lo que afirma, lo que niega, y lo que se desea, aunque los diferentes nombres abarquen los diferentes puntos de vista.

También, el apetito hacia alguna cosa es como si obligara al intelecto para que afirme que aquella cosa es de las que se deben afirmar que son buenas, o que son tales. Por esto, como ya he dicho, rechazamos la afirmación como causa que incita al apetito afirmar la cosa deseada. Y me parece que es suficiente esto en lo que se refiere a la explicación de este libro.

FIN DE LA PARÁFRASIS

Promisimus in antecedentibus solvere rationes, quibus decepti fuere, qui sensationes, ac intellectiones esse accidentia quædam realiter distincta à sentientibus, ac intelligentibus opinati sunt: ac Augustini authoritates, quas in sui favorem traxere, palàm monstrare sibi adversari: & multa ejus authoris decreta ducere, quæ nobis dilucidè favent, ut relata Aristotelica dogmata, quæ omnia adimplere ordior.

Prima ratio antecedenti columna, num. 48. hujusmodi erat. Intellectus modò intelligens, & post non, vel aliquo superaddito, dicitur intelligens, aut nullo: nullo non potest: nam non esset ratio cur potiùs diceretur intelligens nunc, quàm ante, cùm non intelligebat, ergo aliquo. Si aliquo, quæritur, an illud sit substantia, aut accidens? Substantia esse non potest, quòd substantiæ non insit: superest ergo esse accidens, quod argumentum probare nitebatur.

Huic rationi facillima est responsio. Illa enim, quam nominalis tribuit illi, Plato dicitur sedens nunc, & post non sedens: ergo aliquo accidente distincto à se talis nominatur. Et Sortes similis est Platoni hodie, & cras minimè: ergo aliquod accidens deletum est ab ipso, quo erat affectum, cum similis appellabatur. Dicunt enim verè, ac acriter nominales sufficere ad verificationem alicujus propositionis, quæ priùs erat falsa, non necessariò rem aliquam distinctam ab eo, qui afficitur, acquiri, aut deperdi, sed sufficere modum ullum rei adipisci, aut deperdi, ut ergo Plato sedens sic nominatur, quòd taliter se habet, qualiter priùs nequaquam: ita homo sentiens, aut intelligens dicitur, quòd aliter se habet, quam priusquam intelligeret, aut sentiret. Fingimus enim in mente, quæ veritatem, ac falsitatem propositionum metitur, hominem absque ullo situ & mentaliter, ac verbaliter dicimus, homini accidet sedere, ac stare & recumbere, supponendo hos tantùm esse humanos situs: hoc enim sic fingendum tam nominalis, quàm realis fateri compellendus est. Nam homini flexa habenti crura, & nates immobili rei innitentes, nullo modo potest accidere stare, ut neque rectis cruribus stans, potest sedens appellari, ut qui recumbit, neutram ex relatis nomenclaturam sortietur, sed qui expers utroque modo essendi, ut dixi, fuerit: illi ergo ficto homini stare, & sedere, & recumbere conveniunt diversis temporibus. Cum ergo realis sciscitatur, an aliquid addatur homini sessione, ut vera reddatur assertio illa, Plato sedet, quæ priùs falsa erat, cùm stabat Plato, nominalis callidè respondit, quòd homini concepto aliquid additum est, putà crurum & corporis flexio: etsi vero homini nihil, nam neque stanti neque recumbenti & sedenti non dicitur addita sessio, sed ipsum sedere & esse suam sessionem identicè, etsi non formaliter. Etiam illud quod additum fictione intellectus est, esse causam veritatis apud eundem moderatorem mendacii & veri propositionum, idem nominalis asseverat.

Secunda ratio erat. Si idem quòd ani-

Con anterioridad, hemos prometido resolver los argumentos con los que se equivocaron los que opinaron que las sensaciones y las intelecciones son ciertos accidentes realmente diferentes de los objetos sentidos e inteligidos. Y los ejemplos de Agustín, tomados en su favor, demuestran, con claridad, que le perjudican. Incluso se muestran muchos argumentos de este autor que, evidentemente, favorecen nuestras opiniones, como ocurre, también, con los dogmas aristotélicos. Todo esto es lo que comienzo a explicar.

El primer argumento, en la columna 48, es el que sigue. El intelecto ahora intelige y después no, o se afirma que intelige cuando se le ha añadido alguna cosa, o ninguna. Pero "ninguna" es imposible, ya que no habría motivo para que se dijera que intelige más ahora que antes –cuando no inteligía. Luego, se le ha añadido alguna. Si "alguna", la pregunta es si se trata de una substancia o de un accidente. No es posible que sea una substancia, porque no se encuentra en ella. Por consiguiente, tiene que ser un accidente –cosa que el argumento trataba de demostrar.

La respuesta a este razonamiento es muy fácil. Es, pues, la que el nominalista presenta: "Se denomina Platón al que ahora está sentado y después no lo está. Luego, se denomina tal por algún accidente diferente de sí mismo. Y Sortes es semejante hoy a Platón, pero mañana no. Por consiguiente, se ha borrado algún accidente de él mismo, con el que había sido afectado, cuando se denominaba así". Dicen, pues, los nominalistas que para la verificación de una proposición que antes era falsa, no es suficiente que se adquiera, o que se pierda, alguna cosa distinta de lo que es afectado, sino que basta que algún modo de la cosa se gane, o desaparezca, para que se denomine"Platón" a lo que está sentado aquí, porque se manifiesta de tal manera a como antes no se manifestaba.

De la misma manera, se afirma que el hombre siente, o intelige, porque se manifiesta de modo diferente a antes de inteligir, o de sentir. Imaginamos, pues, mentalmente la cosa que se evalúa como verdad, o como falsedad, de las proposiciones. Y decimos "hombre" mentalmente y sin posición alguna. Y, verbalmente, afirmamos que acaece al hombre el estar sentado, de pié, o recostado, únicamente suponiendo que existen estas posiciones humanas. Así pues, tanto el nominalista como el realista, están obligados a confesar que hay que imaginar esto así. Y es que el hombre que tiene las piernas flexionadas, así como las nalgas apoyadas en una cosa inmóvil, de ningún modo le puede ocurrir que esté de pié. Como al que está con las piernas rectas, no se le dirá que está sentado. Y al que se encuentra tumbado no le corresponde ninguna de las dos mencionadas nomenclaturas, puesto que está libre de uno u otro modo de estar. Por lo tanto, el estar sentado, de pié, o tumbado, son posiciones que le corresponden al hombre cuando, éste, es imaginado en momentos diferentes. Luego, si el realista pregunta si, con la acción de sentarse, se añade algo al hombre, para que sea verdad la aserción "Platón estaba de pié, Platón está sentado" –y que antes era falsa–, el nominalista responde, astutamente, que se ha añadido algo al concepto "hombre" –esto es: la flexión de las piernas y del cuerpo–, aunque, evidentemente, no se le ha añadido nada al hombre, como tampoco al que está de pié –ni recostado, ni sentado– se afirma que se le ha sumado el acto de sentarse, sino que "el estar sentado él mismo" y "el existir su acto de sentarse" es la misma cosa, aunque no formalmente.

El mismo nominalista asevera que lo que se ha inteligido añadido por una suposición es la causa de la realidad en lo que respecta a la falsedad, o veracidad, de las proposiciones.

El segundo argumento viene referido a que si fuera lo mismo el alma

anima, esset actus intellectus, nullum discrimen futurum erat inter actum scientificum & erroneum, & inter actus fidei & hæresis: & cùm eandem normam esset servatura voluntas cum intellectu, etiam idem esset odium & amor: & quòd intellectus intensionem & remissionem esset passurus, quod adversaretur proprietati substantiæ. Consequentia facilè deducebatur. Una eademque res hodie perperam intelligitur, & cras exactè: quod si accidenti appellato scientia & error non tribuitur, idem esset error & scientia, putà anima eadem utrumque nominanda.

Cujus argumenti vis non validior præcedente est. Concedimus enim quicquid infertur in sensu identico, negamus tamen in sensu formali, vera enim hæc est: Idem quod est scientia alicujus propositionis scitæ, est error alterius ignoratæ, si vera esse reputatur: nam utrumque est anima intellectiva, aliter, & aliter se habens. Falsa tamen hæc est, scientia est error, quòd hæc faciat sensum formalem. Estque ejus sensus formalis hic, anima ea ratione qua dicitur sciens, & sic se habens ut cùm scit, dicitur errans. Quod implicat. Antecedentia ergo illa, hæc est error, demonstrata anima, & eadem est scientia, & consimilia, non inferunt conclusionem, in qua formale de formali prædicatur, neque hoc possunt, nisi in qua identicum de identico. Quod logicis committo, ac ob id ad solvendas alias rationes transeo, prius de Gregorio Ariminensi meritò conquestus, quòd tam multas chartas 2. Sententiarum lib. quæstione secunda distinctionis septimæ hujusmodi argumentis depingit, qui sequutus nominales in relationibus & aliis modis substantiæ non distinctis à subjectis sciebat consimilibus à realibus posse vexari.

Tertia ratio erat authoritas Theologorum omnium hoc asseverantium, quæ facilè diluetur infrà, probando Augustinum hujus adversum sensisse, & Aristotelem adeò peritum virum oppositum in toto 3. de Anima (ut ostendimus) asseverasse, ubi rationi, cur anima non semper se intelligit, faciemus satis.

Quarta ratio fuit, quòd damnatur in Clementina de Hæreticis, cap. Ad nostram, quòd anima & Angelus beatificantur per suas essentias. Quod quam impertinens sit, & nihilo favens adversariorum opinioni, docet sententia Summi Pontificis in citato loco, cujus series hæc est: [Fuit quædam secta abominabilis quorumdum hominum malignorum, qui Beguardi, & quarumdam infidelium mulierum, quæ Beguinæ vulgariter appellantur in regno Alemaniæ: quæ procurante satore malorum operum damnabiliter insurrexit, tenens & asserens doctrina sua sacrilega & perversa octo detestandos errores, inter quos quintus asserebat, quòd quælibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata: quòdque anima non indiget lumine gloriæ ipsam elevante ad Deum videndum, & eo beatè fruendum: qui quidem quadam sanctitatis specie dicunt, faciunt, & committunt, quæ oculos divinæ majestatis offendunt, & grave in se continet periculum animarum. Quem detestabilem & execrandum errorem sacro approbante Concilio cum aliis erroribus reprobat & damnat Clemens Papa.] Verba enim recensita nihil aliud significant, nisi errasse illos, qui opinabantur intellectuales creaturas naturaliter esse beatas. Ex qua infe-

y los actos del intelecto, no se discerniría entre el acto científico y el erróneo, ni entre el acto de fé y la herejía. Y con el intelecto, la voluntad tendría que observar la misma norma, como, también, el odio y el amor. Y, puesto que el intelecto padecería la intensión y la remisión, lo que se opondría a la naturaleza de la substancia, la consecuencia se deduciría con facilidad. Hoy se intelige una y la misma cosa con claridad, y mañana exactamente igual. Y si no se atribuye la ciencia y el error al denominado accidente, resultaría ser lo mismo el error y la ciencia –es decir, la misma alma debe ser denominada de una y otra forma.

La fuerza de este argumento no es más válida que la del anterior. Admitimos, pues, que se infiere algo en la misma sensación. Sin embargo, lo negamos en la sensación de la forma, pues, ésta, es verdadera. La misma cosa que es la ciencia respecto de alguna proposición conocida, lo es el error en relación a otra desconocida, si es que se considera verdadera. Y, en efecto, el alma intelectiva es ambas cosas cuando se manifiesta de diversos modos. Pero, es falsa "la ciencia es el error", ya que suscita la sensación de la forma. Y el alma, de la misma manera que se dice que conoce y se manifiesta tal como cuando entiende, se afirma que se equivoca, porque lo implica. Luego, aquel antecedente, "ésta es el error", habiéndose demostrado que el alma y la ciencia es lo mismo, no infiere la conclusión en la que se predica acerca de la forma lo que pertenece a la forma, y no lo puede hacer –salvo en la que se predique lo semejante acerca de lo semejante. Pero, todo esto se lo dejo a los lógicos, y, por ello, yo voy a continuar resolviendo otros argumentos. Pero, antes, quiero quejarme porque Gregorio de Rimini, en el libro segundo de las Sentencias, respecto a la segunda pregunta de la distinción séptima, describe con procedimientos semejantes, siguiendo a los nominalistas en las relaciones y en los diferentes modos de substancias –que no difieren de los sujetos–, cuando era conocedor de que podía ser rechazado por los realistas.

El tercer argumento trata sobre la autoridad de los teólogos que afirmaban lo anterior. Será rechazado, más adelante, con facilidad, demostrando que Agustín había opinado lo contrario, y que Aristóteles, en todo el libro tercero de De Anima (según hemos demostrado), afirmó lo opuesto a tan experto varón. También responderemos al argumento de por qué el alma no se intelige siempre.

El cuarto argumento aborda lo que se rechaza en Clementina de Haereticis, capítulo Ad nostram, sobre que el alma y el Angel sean bienaventurados por sus propias esencias. En relación a ello, la opinión del Sumo Pontífice demuestra cuán impertinente es todo esto –y que, además, no es nada favorable a la creencia de los adversarios. Dice: "Existió una secta abominable de unos hombres malvados –que en el reino de Alemania fueron llamados Begardos– y de unas mujeres infieles –denominadas, vulgarmente, Beguinas. Prosperó vergonzosamente bajo la dirección del fundador que, con su doctrina, sostiene y defiende ocho errores detestables –entre los cuales, el quinto asevera que cualquier naturaleza intelectual es, en sí misma, bienaventurada y que el alma no precisa de la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios y gozar con dicha de El. Y, éstos, dicen, hacen, y emprenden, en virtud de una especie de santidad, cosas que ofenden a los ojos de la Divina Majestad, conteniendo, en ella, un grave peligro para las almas. Y, demostrando el Sacro Concilio que es un error detestable y execrable, lo reprueba, juntamente con otros errores, y el Papa Clemente los condena".

Las palabras reseñadas no indican otra cosa, a no ser que se habían equivocado los que opinaban que las criaturas intelectuales eran bienaventuradas por naturaleza. Y de esta doctrina se inferían

rebantur sacrilega multa, quòd anima nostra, quæ intellectualis natura est, ex propria natura esset beata: & quòd miraculo quodam esset suspensa beatitudo in nobis viatoribus, ac in supplicio æterno vexatis, etiam quòd si Deo placuisset novam creare intellectualem naturam ullam, non posset, non esse beata, nisi Deus miraculo quoque subtraxisset ab illa beatitudinem, id ex illorum assertione facilè colligebatur: nam si naturaliter tales naturæ erant beatæ, miraculo suspendenda erat beatitudo earum. Illud itidem, quòd sine divino dono, quod lumen gloriæ Theologi nominant, posset anima Deum conspicere, & eo frui, hæreticum erat. Nam lege divina sancitum est, nostrum neminem posse Deo frui, nisi præcedente lumine illo gloriæ. Quæ omnia quantum distent, ac in totum aliena sint à nostris placitis, omnes novere. Quare in his quæ soluta sunt, tempus consumere non placet, & Divi Augustini sententias in libris de Trinitate, quæ nobis adversari creduntur, tradere visum, ut eas facile solvamus, ac aliàs eorundem librorum, quæ dilucidè monstrant idem, quod nos in præcedentibus asseruimus, Augustinum intellexisse, citavimus, ut nullus deinceps rationibus & tanto authore convictus, audeat pertinaciter Neotericorum opiniones tueri.

Prima sententia sumitur ex 5. de Trinitate, in 3. columna à principio. Tantum enim, quæ his quindecim libris traduntur ab Augustino, huic inserentur loco, cujus series hæc est: [Quòd si illud dici accidens placet, quod licet non amittatur, minuitur tamen, vel augetur, sicuti est animæ vita: nam & quamdiu anima est, tandiu vivit, & quia semper anima est, semper vivit. Sed quia magis vivit cùm sapit, minusque cùm desipit, fit etiam hic aliqua mutatio, non ut desit vita, sicut nec deest insipienti sapientia, sed ut minùs sit, nec tale aliquid in Deo fit, quia omnino incommutabilis manet, quam ob rem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit, nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur: in rebus autem creatis atque mutabilibus, quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. Omnia enim accidunt eis, quæ vel amitti possunt, vel minui: & magnitudines & qualitates: & quod dicitur ad aliquid sicut amicitiæ, propinquitates, servitutes, similitudines, æqualitates, & si qua hujusmodi: & situs & habitus, & loca, & tempora, & opera, atque passiones. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est. Nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, & filius ad patrem, quod non est accidens: quia & ille semper pater, & ille semper filius, & non ita semper quasi ex quo natus est filius, ut ex eo quòd numquam desinat esse filius, pater non desinat esse pater, sed ex eo quòd semper natus est filius, nec cœpit unquam esse filius: quòd si aliquando esse cœpisset, aut aliquando esse defineret filius, secundum accidens diceretur. Si verò quod dicitur pater ad seipsum diceretur non ad filium, & quod dicitur filius ad seipsum diceretur non ad patrem, secundum substantiam diceretur, & ille pater, & ille filius. Sed quia & pater non dicitur pater nisi ex eo quòd est ei filius, & filius non dicitur nisi ex eo quòd habet patrem, non secundum substantiam hæc dicuntur: quia non

quis-

muchas cosas sacrílegas, ya que nuestra alma, que es de naturaleza intelectual, sería bienaventurada de acuerdo con tal naturaleza, dependiendo de un milagro el que seamos dichosos con el premio del cielo o atormentados con el castigo eterno. Incluso, si a Dios le hubiera complacido crear alguna nueva naturaleza intelectual, no podría no ser dichosa, salvo que El, también por un milagro, hubiera sustraído de tal naturaleza la dicha. En virtud de las afirmaciones de aquellos, fácilmente se deduciría lo ahora dicho.

Así pues, si tales naturalezas eran bienaventuradas, dependía de un milagro la dicha de éstas.

De la misma manera era herético el afirmar que sin el don divino –que los teólogos denominan "Luz de la Gloria"– el alma pudiera contemplar a Dios –y gozar de El. Y es que la Ley Divina ha prescrito que, sin una anterior "Luz de la Gloria", ninguno de nosotros pueda gozar de Dios. Sin embargo, todos conocen cuán distantes y ajenas a nuestro pensamiento son todas estas cosas. Y, ésta, es la razón por la que no nos agrada perder el tiempo en asuntos que ya han sido resueltos. Por ello, hemos decidido referir las opiniones de San Agustín, que aparecen en los libros de De Trinitate, y que se cree que son opuestas a las nuestras, para resolverlas con facilidad. Además, de los mismos libros agustinos, citaremos las que demuestran con claridad lo mismo que nosotros hemos sostenido en explicaciones precedentes. Y ya que Agustín lo entendió así, que nadie, si ha sido convencido por los argumentos de un autor tan importante, se atreva a defender pertinazmente las opiniones de los neotéricos.

La primera sentencia se extrae del libro quinto de De Trinitate, en la columna 3 del principio. Por lo tanto, aquí se ofrecen únicamente las ideas expuestas por San Agustín en sus quince libros. El texto de la sentencia citada, es el siguiente: "Pero si se quiere que se denomine accidente a lo que, aunque no se pierde, sin embargo, disminuye o aumenta, también el alma tiene vida, porque mientras exista la primera (el alma) estará la segunda (la vida). Y es que siempre que el alma existe, hay vida. Pero, porque tiene más vida cuanto más sabe, y menos cuando divaga, incluso éste sufre una especie de alteración, no porque le falte la vida, como tampoco le falta la inteligencia al ignorante, sino porque su actividad es menor. Tampoco algo semejante se da en Dios, ya que permanece completamente invariable. Razón por la cual no se dice nada de El en virtud del accidente, porque no le acaece nada. Sin embargo, tampoco todo lo que se designa es nombrado así con arreglo a la substancia. Por lo demás, en las cosas creadas y mutables, lo que no se predica en virtud de la substancia, queda para que se predique en virtud del accidente. Así pues, acaece todo en aquello que puede perderse o disminuirse –por ejemplo, las magnitudes, las cualidades, y lo que se predica en virtud de algo, como las amistades, los parentescos, las dependencias, las semejanzas, las igualdades, y otras cosas como las posiciones, las disposiciones, los lugares, los tiempos, las acciones, y las pasiones–, mientras que en Dios no se predica nada en virtud del accidente, porque en El no hay nada mutable. Sin embargo, tampoco todo lo que se predica, se hace en virtud de la substancia. Así pues, se predica en virtud de algo, como padre respecto del hijo, o hijo con relación al padre –cosa que no es un accidente, puesto que el uno siempre es padre, y el otro siempre es hijo. Y no siempre lo mismo que por aquello, porque ha nacido hijo, como por lo que, alguna vez, deja de ser hijo, el padre no deja de ser padre, sino porque siempre ha nacido hijo, y no empieza nunca a ser hijo. Porque si alguna vez hubiera empezado a ser, o dejara de ser hijo, se predicaría en virtud de un accidente. Por lo demás, si lo que se predica del padre en virtud de sí mismo, no se predicara en virtud del hijo, o lo que se predica del hijo, no se hiciera en virtud del padre, se haría con arreglo a la substancia, no sólo del padre, sino también del hijo. Sin embargo, como el padre no se dice padre salvo porque tiene un hijo, y no se predica hijo salvo porque tiene padre, todo esto no se dice en virtud de la substancia, porque cada uno de ellos

quisque eorum ad seipsum sed ad invicem, atque ad alterum ista dicuntur. Neque secundum accidens, quia & quod dicitur pater, & quod dicitur filius, æternum, ac incommutabile est eis. Quam ob rem quamvis diversum sit patrem esse, & filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hæc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.]

Secunda sententia in eodem libro per tres columnas ante finem, videtur expresse distinguere magnitudinem à re magna. Ex quo inferendum censet quivis etiam eundem voluisse intellectionem distingui ab intelligente. Augustini sententia hæc erat: [In rebus enim, quæ participatione magnitudinis magnæ sunt, quibus est aliud esse, aliud magnus esse, sicut magna domus, & magnus mons, & magnus animus, in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quòd ab ea magnitudine magnum est. Et prorsus non hoc est magnitudo, quod est magna domus, sed illa est vera magnitudo, qua non solum magna est domus, quæ magna est, & qua magnus est mons quisquis magnus est, sed etiam qua magnum est quicquid aliud magnum dicitur: ut aliud sit ipsa magnitudo, aliud ea, quæ ab illa magna dicuntur. Quæ magnitudo utique primitus magna est, multoque excellentius, quam ea quæ participatione ejus magna sunt.]

Tertia in libro sexto per tres columnas à principio legitur, quæ sic habet. [Virtutes quæ sunt in animo humano, quamvis alio atque alio modo singulæ intelligantur, nullo modo tamen separantur abinvicèm, ut quicumque fuerint æquales, verbi gratia, in fortitudine, æquales sint & prudentia, & temperantia, & justitia. Si enim dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentia, sequitur ut hujus fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æqualia sunt, quando illius fortitudo prudentior. Atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. Non enim de viribus corporis agitur, se de animi fortitudine. Quanto ergo magis in illa incommutabili, æternaque substantia incomparabilitèr simpliciore, quàm est animus humanus, hæc ita se habent. Humano quippè animo non hoc est esse quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperatum. Potest enim esse animus, & nullam istarum habere virtutum. Deo autem hoc est esse, quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, etsi quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur.]

Quarta in sequenti columna ejusdem sexti libri hæc refert: [Et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura, potest enim, & diminuta magnitudine manere idem color, & eadem figura, & colore mutato manere eadem figura, & eadem magnitudo, & figura eadem non manente tam magnum esse, & eodem modo coloratum. Et quæcumque alia simul dicuntur de corpore, possunt, & simul, & plura sine cæteris commutari, ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis, simplex autem nullo modo. Creatura quoque spiritalis, sicut est anima, est quidem in corporis comparatione simplicior, sine comparatione autem corporis multiplex est, etiam non simplex. Nam ideò simplicior est corpore, quia non

no se denomina en virtud de sí mismo, sino respectivamente, y tampoco según el accidente, porque lo que se denomina padre y lo que se denomina hijo es, en ellos, eterno e inmutable. Razón por la cual, aunque el padre sea diferente del hijo, sin embargo, la substancia no lo es, porque estas denominaciones no se realizan en virtud de la substancia, sino de lo relativo que no es un accidente porque no es mutable".

La segunda sentencia –en el mismo libro y a través de tres columnas– parece que diferencia claramente entre magnitud y cosa grande. Así, cualquiera cree que se ha de deducir que se ha de deducir que se quiso diferenciar la intelección del que intelige. La opinión de San Agustín era: "En efecto, las cosas que participan de la magnitud son grandes, en las que una cosa "es el ser" y otra "el ser grande" –como, por ejemplo, la casa grande, el monte grande, el espíritu grande. Por lo tanto, según lo comentado, una cosa es la magnitud y otra lo que es grande a consecuencia de ella. Y, en modo alguno, la magnitud es porque exista una casa grande, sino que es verdadera, con la que no sólo es grande la casa que es grande, sino, también, con la que es grande cualquier otra cosa que se denomina grande. De manera que una cosa es la propia magnitud y otra las cosas que se denominan grandes en virtud de ella. Y esta magnitud es, sobre todo y desde su origen, grande, y, además, superior con mucha diferencia a las cosas que, con su participación, son grandes".

La tercera sentencia se lee en tres columnas, al principio del libro sexto. Dice: "Las virtudes que se encuentran en el espíritu humano, aunque se inteligen unas veces de un modo y otras de otro, cada una, sin embargo, aunque sean iguales, no se separa por sí –por ejemplo, en la fortaleza son iguales la prudencia, la templanza y la justicia. En efecto, si se dijera que dos hombres son iguales en fortaleza, pero uno de ellos aventaja al otro en prudencia, se tendría que deducir que la fortaleza de uno es menos prudente que la del otro. Y, por ello, no serían iguales en fortaleza, ya que la de uno es más prudente. Y se encontrará lo mismo en las restantes virtudes, si es que se examinan con el mismo cuidado, puesto que no se trata de la fortaleza del cuerpo, sino de la del alma. Luego, cuánto más éstas se encontrarán así de tal manera en la inmutable y eterna substancia, incomparablemente más simple de lo que lo es el espíritu humano. Más aún, este último no tiene el ser que es "el ser fuerte", o "el ser prudente", o "el ser justo", o "el ser templado", ya que puede existir el espíritu y no tener ninguna de estas virtudes. En cambio, Dios tiene el ser que es el ser fuerte, o justo, o sabio, aunque pudiera decirse algo sobre la simple multiplicidad, o, si se quiere, sobre la múltiple simplicidad, con lo que se designará su substancia".

La cuarta sentencia, en la siguiente columna del mismo libro sexto, dice lo siguiente: "Y, en cada uno de los cuerpos, una cosa es la magnitud, otra el color, y otra la forma, puesto que puede permanecer el mismo color en una magnitud diminuta y en la misma forma, y, cuando se ha cambiado el color, permanecer la misma forma y la misma magnitud, o, sin permanecer la misma forma, puede existir el mismo tamaño y el mismo color. Y, acerca del cuerpo, se dice que otras muchas cosas pueden cambiarse al mismo tiempo, sin que cambien otras, y, por esto, se demuestra que la naturaleza de un cuerpo es múltiple, pero en modo alguno simple. También, una criatura incorpórea, como lo es el alma, es, sin duda, comparándola con una corpórea, más simple. En cambio, si no la comparamos, es múltiple, no simple. En efecto, es más simple que una corpórea porque

non mole diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore, & in toto tota est, & in qualibet ejus parte tota est. Et ideò cùm sit aliquid in quavis exigua particula corporis quod sentiat animam, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Sed tamen etiam in anima cùm aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud lætitia, aliud tristitia, posintque, & alia sine aliis, & alia magis, alia minùs innumerabilia, & innumerabilitèr in animæ natura inveniri, manifestum est non simplicem sed multiplicem esse naturam, nihil enim simplex mutabile est, omnis autem creatura mutabilis.] Quo fulcitur nostra sententia pag. 173. col. 2. lin. 1.

Quinta. Septimo libro per duas columnas à principio in hunc modum habet. [Sicut autem absurdum est dicere candidum non esse candorem, sic absurdum est dicere sapientem non esse sapientiam. Et sicut candor ad seipsum candidus dicitur, ita, & sapientia ad seipsam dicitur sapiens. Sed candor corporis non est essentia, quoniam ipsum corpus essentia est, & illa ejus qualitas, undè ab ea dicitur candidum corpus. Cui non hoc est esse, quod candidum esse. Aliud enim ibi forma, & aliud color, & utrumque non in seipso, sed in aliqua mole, quæ moles, nec forma, nec color est, sed formata, & colorata. Sapientia verò, & sapiens est, & seipsa sapiens est. Et quoniam quæcumque anima participatione sapientiæ fit sapiens, si rursus desipiat, manet tamen in se sapientia, nec cùm anima fuerit in stultitiam commutata, illa mutatur: non ita est in eo qui ex ea fit sapiens, quemadmodum candor in corpore, quod ex illo candidum est. Cùm enim corpus in alium colorem fuerit mutatum, non manebit candor ille, sed omnino esse desinet.]

Ut ergo relati Augustini contextus explicentur, & quid ille velit sentire expresius exprimatur, animadvertere, quæ dicentur, expedit. Hac enim, quæ afferetur, distinctione intellecta, facilis sensus literæ omnium sententiarum ductarum evadet. Nàm cum accidens appelletur id, quod adest, & abest à subjecto præter subjecti corruptionem, ut Porphyrius in prædicabilibus asseverat, & non tantum, quæ realitèr à substantiis distinguuntur, ut colores, & odores, & sapores, ac qualitates primæ adsint, ac absint à substantia, sed multi modi substantiæ, quæ re idem sunt cùm substantia, etiam adsint, & absint substantiæ. Accidens duplex esse dicendum est. Aut denominatione tantùm, aut re, ac denominatione. Pro quorum cognitione methodos genericas duas in antecedentibus duximus. Denominatione tantum accidens cujuscumque substantiæ dicitur illud, quod substantia ipsa intellecta, potest non intelligi, ut quod adesse, & abesse valeat, ut figura, magnitudo, motus, color, odor, & alia hujusmodi. Nobis enim licet intelligere quamvis substantiam corpoream, aut spiritalem si velimus, non intelligentes magnitudinem, neque figuram, neque colorem, nec aliud quicquam eorum, quæ abesse, & adesse substantiæ possunt. Re accidens, dicitur, quod ultra hoc quòd sine substantia intelligitur, cum de novo adest substantiæ, cui priùs non inhæserat, aliqua nova entitas addita est substantiæ: & cum amittitur, aliqua etiam entitas deperditur. Beatus ergo Augustinus in primo sensu multa accidentia nomi-

su mole no se difunde a través de una extensión, sino que está en cada cuerpo, y toda ella en todo y en cualquier parte de éste. Y, por este motivo, cuando acaece algo en cualquier partícula exigua del cuerpo, que afecta al alma, aunque no acaezca en todo él, toda ella, sin embargo, lo siente, porque no se le oculta nada. Pero, puesto que, también, en el alma se encuentra lo que es artificioso, lo improductivo, lo agudo, lo que recuerda, lo que desea, el temor, la alegría, la tristeza, y, asimismo, pueden encontrarse en la naturaleza del alma unas cosas sin las otras, y otras más o menos innumerables y en número infinito, es evidente que su naturaleza no es simple, sino múltiple, pues nada simple es mutable y, en cambio, toda criatura es mutable". Nuestra opinión de la pág. 173, col. 2, lin. 1, se apoya en esto.

La quinta sentencia aparece en el séptimo libro, a lo largo de dos columnas desde el inicio: "Por lo demás, así como es absurdo el decir que lo blanco no es la blancura, también lo es el afirmar que lo sabio no es la sabiduría. Y así como la blancura se dice blanca respecto a sí misma, también la sabiduría se afirma sabia respecto a ella. Pero la blancura no es la esencia del cuerpo, ya que éste es la esencia y aquella es su cualidad, por lo que el cuerpo se denomina blanco por ésta. Pero éste no tiene el ser que es el ser blanco, porque una cosa es la forma y otra es el color, y ambas cosas no están en sí mismas, sino en alguna masa que no es ni la forma ni el color, sino lo configurado y lo coloreado. Por otro lado, la sabiduría es la que sabe conocer y es, además, su propio conocimiento. Y puesto que cualquier alma es sabia porque participa de la sabiduría, ocurre que, sin embargo, aunque deje de saber, ésta permanece en sí misma –por lo que no se modificaría si el alma se trocara de sabia en necia. Y no es de la misma manera en lo que, por ésta, acaece lo sabio, como con la blancura del cuerpo que, por ella, es blanco. En efecto, si el cuerpo hubiera cambiado de color, no permanecería en él la blancura, sino que dejaría de serlo por completo".

Así pues, para explicar los referidos contextos de Agustín, y para extraer de ellos lo que él desea dar a entender, será conveniente comprender las cosas que se van a decir a continuación.

En efecto, una vez entendida la distinción que se aduce, se alcanzará con facilidad el sentido literal de todas las sentencias presentadas. Y es que ya que se denomina accidente a lo que está presente y ausente del sujeto, salvo en la corrupción del mismo –según afirma Porfirio en los predicables–, y no sólo aquello que se distingue realmente de las substancias –como los colores, los olores, y los sabores, además de las cualidades primarias, presentes y ausentes, de la substancia–, ocurre que, sin embargo, muchos modos de ella, que son la misma cosa juntamente con la substancia, también están presentes o ausentes de ésta. El accidente se ha de denominar de dos maneras: o sólo con la denominación, o con la cosa y la denominación. En lo que se refiere a esta última, en explicaciones anteriores hemos presentado dos métodos genéricos. En lo que respecta a la denominación, únicamente se llama accidente de cualquier substancia a lo que, una vez inteligida ésta, no se puede inteligir de modo que sea posible que algo esté presente o ausente, como la forma, la magnitud, el movimiento, el color, el olor, y otras cosas semejantes. En efecto, nosotros podemos inteligir cualquier substancia corpórea o incorpórea si lo deseamos –y sin que sea necesario que se intelijan la magnitud, la forma, el color, o cualquier otra cosa que pueda estar presente o ausente en la substancia. En la cosa, se denomina accidente a lo que está más allá de lo que se intelige sin la substancia. Y cuando, nuevamente, se encuentra en la substancia lo que antes no estaba en ésta, se ha añadido algo nuevo a ella. Y si se suprime, se pierde, también, alguna entidad. Así pues, San Agustín nombra muchos accidentes con el primer sentido,

minat, quæ non re distant à substantia, sed modi sunt, quòd intelligi valent sine substantia, & adesse, ac abesse eidem, cui inesse dicuntur. Ex quorum numero vivere accidens esse satis impropriè ipse dicit: non quòd amittatur, & acquiratur, manente substantia viva, implicat enim id, sed quòd etiam impropriè dicamus magis, & minùs vivere: magis cùm sapimus: minùs, cùm ignoramus. Quibus modis loquendi non jam utimur. Nam cùm vivere sit esse viventium, & illud esse non posit concipi distinctum à vivente, quod substantia viventis est, quæ non recipit magis, nec minùs, superest neque magis vivere, neque minùs posse ullum dici. Etiam posset alius modus loquendi Augustini in citato loco mox post recensita verba, ut qui exolevit, explodi, ille erat, quòd non desit insipienti sapientia, nam omnes aliter nunc loquuntur. Dicunt enim stolidos sapientia omnino carere. Putarem ego ibi sapientiam nominari ab Augustino, promptitudinem, seu aptitudinem sciendi, quod nos rationale intrans finitionem hominis appellamus, id est, aptum natum sapere, & ratione uti, vel si hoc noluit Augustinus, sapientiam ab eo dici in loco citato ideam sapientiæ. Tandem illa, & multa alia denominativè in rebus creatis accidentia sunt, quæ ab Augustino recensentur, magnitudines, qualitates, & quæ dicuntur ad aliquid, hoc est, relativa amicitiæ, propinquitates, servitutes, similitudines, æqualitates, & situs, ac habitus, & cætera jam relata: hoc, ut nos expressimus, intellexisse Augustinum ex multis ejusdem sententiis planum est, sed præsertim ex verbis relatis in contextu isto, quem nunc exponimus, ea sunt: [In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile, nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium, & filius ad patrem, quod non est accidens, quia ille semper pater, & ille semper filius.] Ubi non aliam rationem exhibet cur in Deo pater, & filius etsi relativè dicantur, non sint accidentia, nisi quia pater semper pater, & filius semper filius, & non posit concipi patris persona non pater, nec filii persona non filius, ut Sortis patris persona potest concipi non pater, mortuo filio, & filii persona non filius, ficta morte Sortis patris. Et expressius in ultimis verbis contextus: [Quia & quod dicitur pater, & quod dicitur filius, æternum, ac incommutabile est eis, quam ob rem quamvis diversum sit patrem esse, & filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hæc non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum, quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile.] Ex quo inferri dilucidè posse videtur, quòd si quis homo ab ortu ad interitum usque patrem haberet, esset dum viveret semper filius dicendus sine accidente ullo distincto re à substantia filii, sequendo placitum hoc Augustini, quod nostrum decretum affirmabat. Etiam quòd tantùm denominatione filiatio illa Sortis, verbi gratia, non distincta realitèr à filio esset accidens, & non re, ut intellectio, aut sensatio non nisi denominatione accidentia nominantur, re autem nequaquam. Nempè potissima ratio, quæ ab Augustino affertur, ut aliquid accidens dicatur, non est esse illud, quid distinctum re, à substantia, sed adesse, & abesse posse substantiæ: quod si acriter animadvertatur, in to-

y que no se diferencian de la substancia por la cosa, sino que son modos que se pueden inteligir sin ella (la substancia) y estar presentes o ausentes de la misma –en la que se afirma que están. Y, según la categoría de los modos, Agustín dice, de manera bastante inadecuada, que el accidente es lo que existe no porque se pierde o se adquiere, permaneciendo la substancia viva, ya que lo contiene, sino, también, porque inadecuadamente afirmamos que pervive más o menos –más, cuando conocemos; menos, cuando ignoramos.

Pero ocurre que nosotros ya no nos servimos de esta manera de hablar, puesto que el vivir es la existencia de los entes vivos, no pudiendo concebirse diferente del que vive, porque la substancia es propia del viviente –y, ésta, no recibe ni más ni menos–, resultando que no se puede afirmar que algo viva más o menos. También podría rechazarse otro modo de expresión de Agustín en el citado escrito, máxime después de haber examinado con atención sus palabras, y es que ya está en desuso. Me refiero a lo que dice sobre que el ignorante no carece de sabiduría, Y es que ahora todos lo explican de otra manera. En efecto, afirman que los necios carecen completamente de sabiduría. Yo soy de la opinión que, con sus palabras, Agustín denominó sabiduría a la facilidad, o aptitud, para conocer (lo que nosotros, al definir al hombre, denominamos "racional" –es decir, al nacido apto para aprender y para servirse de la razón. Y, si, probablemente, Agustín no quiso decir esto, por su parte, en el citado pasaje, habría que denominar "sabiduría" a la idea de ésta. Finalmente, aquellas cosas, y otras muchas, son, denominativamente, los accidentes en las cosas creadas (que, para San Agustín, son las magnitudes, las cualidades, y todo lo que se dice con respecto de algo –esto es: las cosas relativas a la amistad, al parentesco, a la servidumbre, a las semejanzas, a las igualdades, a la situación, a los hábitos, y a otras ya enumeradas con anterioridad–). En cualquier caso, y de acuerdo con sus muchas opiniones, es evidente que Agustín lo entendió tal como nosotros lo hemos explicado. Pero, además de lo referido, lo que sigue es lo que dice en el contexto que exponemos: "Por otra parte, no se predica nada de Dios en virtud del accidente, porque en El no hay nada mutable. No obstante, todo lo que se predica tampoco se hace en virtud de la substancia. En efecto, se predica en virtud de algo, como "padre" respecto de "hijo", o "hijo" en relación a "padre" –lo que no es un accidente, puesto que el uno siempre es el padre y el otro siempre es el hijo–".

Sin embargo, no da otra causa para que, en Dios, el Padre y el Hijo no sean accidentes, aunque se prediquen relativamente, salvo porque el padre siempre es padre y el hijo siempre es hijo, siendo imposible concebir "no padre" la persona del padre y "no hijo" la persona del hijo –como la persona del padre de Sortes no puede concebirse "no padre" aunque haya muerto el hijo, ni la persona del hijo podrá ser considerada "no hijo" cuando el padre haya fallecido. Y, con mayor claridad, dice en las últimas palabras del contexto: "Porque, incluso, lo que se predica como padre y lo que se predica como hijo es, en éstos, eterno e inmutable. Razón por la cual, aunque es diferente el ser padre y el ser hijo, estas denominaciones, sin embargo, no se predican en virtud de la substancia, sino de lo relativo. Pero esto último no es un accidente, porque no es mutable".

Y de lo anterior, de acuerdo con San Agustín, parece que es posible deducir con claridad que si algún hombre tuviera padre desde su nacimiento hasta su muerte, debería ser denominado siempre hijo mientras viviese sin ninguna cosa que fuera diferente de la substancia del hijo, afirmando, así, muestro principio. Incluso porque, únicamente en la denominación, resultaría que, por ejemplo, la filiación de Sortes no sería un accidente distinto del de hijo, no denominándose accidentes por la cosa –como la sensación o la intelección–, sino por la denominación. Pero, insisto, en modo alguno por la cosa. Sin duda, la mejor razón que aporta Agustín para que algo se denomine accidente, no es que aquél sea algo realmente distinto de la substancia, sino por el poder de estar presente, o ausente, en la substancia. Y, si se examina con atención, en esto

totum eo roboratur nostrum decretum.

Secunda sententia Beati Augustini adversus nostra dicta expresse usurpata est ab ipso Divo Augustino ex Platone in dialogo illo, quod inscripsit, Parmenides de Uno rerum omnium principio, & de Ideis, sectione 4. ubi Zenonem cum Socrate disceptantem introducit, ac sic Zenonem interrogantem. [At hoc mihi dicas, videntur ne tibi ut ajebas, species quædam existere, & ea quæ illis participant illarum cognomenta sortiri, veluti similitudine participantia similia, magnitudine magna, pulchritudine, ac justitia, pulchra, & justa vocari? Et maximè inquit Socrates.] Quo in loco etsi non pauca indissolubilia argumenta adversus hoc decretum objiciat Zeno ipse, in fine tamen, ipsis sufficientèr nequaquam solutis, persistens in hac, quam retulimus, sententia, finem negotio imponit.

Tertii decreti adversus nos ducti ultima verba videntur nobis contraria, sed nequaquam sunt. Verba enim illa: [Humano quippè animo non hoc est esse, quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum, aut temperatum, potest enim esse animus: & nullam istarum habere virtutum.] Nobis non adversantur. Quamquam enim fatear animi facultates sive vires non distingui ab ipso realitèr, non tamen ob hoc cogor dicere illas virtutes sive facultates esse animi, in hoc sensu, quòd non possit intelligi animus, nisi ipsis intellectis. Ut spiritalitas, verbi gratia, aut nullius loci occupatio, quæ sic conveniunt ipsi rationali animæ, ut minimè intelligi ipsa valeat sine istis, quòd sunt de substantia illius, virtutibus aliter se habentibus, possunt enim non concipi anima ipsa concepta. Et nec hoc arguit potiùs distinctionem realem inter animam, & virtutes, quàm paternitas, & filiatio humanæ distingui ipsas ab homine probaverunt, ut suprà ostendimus: quod voluisse Divum Augustinum sentire, ut retulimus, monstrant planè verba sequentia: [Deo autem hoc est esse, quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse.] Id est, non potest intelligi Deus, quin fortis, justus, & sapiens intelligatur, ideò idem est Deo esse, & ullum illorum esse.

Quarta Augustini sententia nullam aliam distinctionem inter magnitudinem, & figuram corporum innuit esse, quam per alios, & alios modos essendi corporum ipsorum. Secùs de colore, quod verba ejusdem testantur, inquiens: [Et propter hoc multiplex esse convincitur natura corporis.] Quod nequaquam dixisset, nisi modos corporis non distinctos à corpore, figuram, magnitudinem, & cæteros hujus generis modos corporis, putà motus, situs, esse idem cum corpore credidisset. Nam si accidentia distincta realitèr ab ipso corpore fore prædicta opinaretur Augustinus, aliter fuisset loquutus, scilicèt, propter hoc multiplex esse convincitur natura accidentium corporalium. Relata enim etsi ab ipso nonnumquam appellentur accidentia, denominatione tantùm talia esse ostendimus, re autem minimè. Ulterior autem sententia. [Creatura quoque spiritalis, sicut est anima, &c.] Nostrum decretum superius traditum pag. 84. roborat. Ibi enim asseruimus, intellectualis naturæ substantiam, aliis, & aliis modis essendi non distinctis re ab ipsa substantia intellectuali affici. Etiam diximus, quid sit dici ipsam substantiam spiritalem compositam, quod nec unguem la-

consiste, y se consolida, nuestro principio.

En cuanto al segundo parecer de San Agustín, opuesto a lo que nosotros afirmamos, hay que decir que el Divino Agustino se lo apropió claramente del diálogo de Platón, que tituló "Parménides", sobre las Ideas y sobre el único principio de todas las cosas, sección 4, en donde introduce a Zenón debatiendo con Sócrates, cuando el primero pregunta: "Pero, ¿acaso tú me dirías que, de acuerdo con tus afirmaciones, existen ciertas ideas que les tocan en suerte a las cosas de los hombres que participan de ellas, como lo que participa de lo semejante se denomina semejante, grande a lo que participa de la magnitud, bello a lo que participa de la belleza, y justo a lo que participa de la justicia?". Sócrates contesta: "Precisamente". Y, aún cuando Zenón pudo rechazar el principio con no pocos argumentos indisolubles, al final persistió en la opinión referida, sin haber sido suficientemente resuelta, dando por concluído el tema.

Las últimas palabras del tercer precepto que puede presentarse contra nuestras opiniones pueden inducir a error. Y es que parecen que son contrarias a lo que decimos, pero no es así. El texto es el siguiente: "Sin duda, el espíritu humano no tiene el ser que es el ser fuerte, o prudente, o justo, o moderado, ya que puede existir el espíritu sin tener ninguna de estas virtudes". Resulta evidente que no son opuestas a nuestras afirmaciones, ya que, aunque confesara que las facultades del espíritu, o las virtudes, no se distinguen realmente de él, no por esto me veo obligado a decir que las virtudes, o facultades, son propias del espíritu en el sentido de que no se puede inteligir este último, sino con sus propias intelecciones. Así, por ejemplo, la espiritualidad o la o no ocupación de lugar, cosas que se ajustan a la propia alma racional, de tal manera que ésta no se puede inteligir sin ellas –porque son de la substancia de aquella. Y aunque puedan manifestarse de manera diferente, serán concebidas cuando se intelija el alma. Todo esto no argumenta mejor la distinción real entre el alma y las virtudes, más que la paternidad y la filiación han demostrado, como hemos explicado con anterioridad, que éstas se diferencian del hombre. Y así lo quiso creer el Divino Agustín, como claramente lo confirman sus palabras: "Por lo demás, Dios tiene el ser que es el ser fuerte, o el ser justo, o el ser sabio". Esto es, Dios no puede ser inteligido, a no ser que se intelija fuerte, justo, y sabio. Por ello, para Dios es lo mismo "ser" y ser alguna de aquellas cosas.

La cuarta opinión de Agustín demuestra que, excepto por unos u otros motivos de "ser" de los propios cuerpos, no hay otra diferencia entre la magnitud y la forma de los cuerpos. Sobre el color, sus propias palabras, más adelante, atestiguan: "Y por esto se demuestra que la naturaleza del cuerpo es múltiple". Y no lo habría afirmado, salvo que los modos de este último no sean distintos del cuerpo, de la forma, de la magnitud, y los restantes del mismo tipo –es decir, seguramente creyó que los movimientos y las posiciones son lo mismo con el cuerpo. Y es que si Agustín hubiera opinado que los mencionados accidentes fuesen realmente distintos del mismo cuerpo, se habría expresado de manera diferente. Por ello, queda demostrado que es múltiple la naturaleza de los accidentes corporales. Así pues, sobre las cosas referidas, que Agustín las denomina accidentes, nosotros manifestamos que únicamente son tales por la denominación, no por la causa. Por lo demás, es preciso citar la ulterior opinión del agustino: "También la criatura espiritual, como lo es el alma, etc.". Nuestro parecer, explicado en la página 84, lo corrobora. En efecto, allí hemos afirmado que la substancia de la naturaleza intelectual es afectada por diversos modos de ser no diferentes de la propia substancia intelectual. Incluso hemos explicado qué significa decir "substancia intelectual compuesta". Y la opinión de San Agustín no dista

latum distat à nostris decretis.

In quinto contextu citato ex septimo libro de Trinitate, palam elicitur, quemdam modum loquendi inusitatum nunc Physicis, & Theologis ab Augustino ipso ut verum approbari, putà veras esse illas assertiones, in quibus abstractum de concreto prædicatur, & in quibus è diverso concretum de abstracto dicitur. Certas enim credit esse has, candidum est candor, & sapiens est sapientia: quod ultimum intelligendum esse, ut nos suprà in solutione primi argumenti exposuimus, putà sapientiam aptitudinem ad sciendum appellari ab eo, dilucidè probant verba ejusdem Augustini. Confitetur enim, quòd etsi anima, quæ sapiens semel dicitur, commutetur in stultitiam, non amissa sapientia commutari, sed manente in se ipsa prima sapientia, dissimile valdè accidere corpori candido referendo. Nam corpus candidum amisso candore in diversum colorem mutatum, non amplius candido participare asseverat: Quòd nisi sapientia intelligatur non actualis, sed promptitudo relata, scilicet, anima nostra apta nata ratiocinari, manifestè falsum foret. Ideò certum est à nobis sufficientèr esse explicitum locum citatum. Sed redeamus ulterius investigare, in quo sensu veræ illæ propositiones esse possint, sapiens est sapientia, vel sapientia est sapiens. Et alia: Candor est candidum, aut è contra. Si enim de ideis verificari crediderit aliquis, minimè id quadrare cum Augustini verbis potest. Nam ipse fatetur, quòd candidum potest esse non candidum, ubi expressè patet non loqui ipsum de idea candoris, quando priùs dixerit candidum esse candorem, quòd hæc si semel esset candidum, semper talis futura erat, cùm æternæ, incommutabilesque fingantur hæ à Platone. Superest ergo, quòd cùm anima sapiens semper sit, apud Augustinum, in se habens sapientiam: & corpus candidum apud eundem, non semper candorem habeat, fatendum esse ab Augustino aliter participare animam idea sapientiæ, quàm candoris. Quæ omnia Platonis dogmata jam, ut retulimus, explosa sunt, ut falsa, etiam à nobis in his, quæ præcesserunt pag. 88. undè error Platonis ortum traxit, ostendimus. Quapropter de his non amplius, ut progrediamur ducere Augustini sententias, quibus illustrissimè expressit, intellectiones, & alios animæ actus, non distingui realitèr ab ipsa anima, sed esse tantùm alios, ac alios modos essendi ejusdem.

Prima ergo sententia per columnam unam tantùm distat à principio noni libri de Trinitate, ejus verba hæc sunt: [Mens igitur cùm amat seipsam, duo quædam ostendit, mentem, & amorem. Quid est autem amare se, nisi sibi præsto esse velle ad fruendum se? Et cùm tantùm se vult esse, quantùm est, par menti voluntas est, & amanti amor æqualis. Et si aliqua substantia est amor, non est utique corpus, sed spiritus est. Nec tamen amor, & mens duo spiritus, sed unus spiritus: nec essentiæ duæ, sed una: & tamen duo quædam unum sunt, amans, & amor: sive sic dicas quod amatur, & amor. Et equidem duo relativè adinvicem dicuntur: amans quippè ad amorem refertur, & amor ad amantem. Amans enim aliquo amore amat, & amor alicujus amantis est. Mens verò, & spiritus non relativè dicuntur, sed essentia demonstrant.] Quibus verbis planissimè ostendit, actum voluntatis, quem volitionem

de la nuestra ni siquiera en el grosor de una uña.

En el quinto contexto del séptimo libro de De Trinitate, se percibe con nitidez que Agustín acepta como veraz cierto modo de expresión que, hoy en día, es inusual entre los físicos y los teólogos –es decir, que son verdaderas las aserciones en las que se predica lo abstracto acerca de lo concreto y en las que, por otro lado, se predica, también, lo concreto acerca de lo abstracto. Así pues, cree que son verdaderas las siguientes: lo blanco es la blancura, y el que sabe es la sabiduría. Pero esto último se ha de inteligir tal como lo hemos expuesto nosotros en la solución al primer argumento –esto es: que él denomina sabiduría a la aptitud para saber. Las palabras del mismo San Agustín lo manifiestan claramente. En efecto, afirma que el alma –de la que se dice, al mismo tiempo, que sabe– se transforma en ignorancia sin haber perdido la sabiduría, aunque permanece en ella el primer saber, diciendo que de manera diferente acaece en el cuerpo con la blancura –y que, al perder ésta, el cuerpo blanco torna a un color diferente, aunque sin afirmar que no participe más de lo blanco. Esto sería manifiestamente falso, salvo que la sabiduría se intelija no actual, no obstante la disposición referida –es decir, nuestra alma apta para razonar Por lo tanto, es cierto que el escrito mencionado ha sido aclarado suficientemente por nosotros. Pero, prosigamos avanzando en la investigación para saber en qué sentido podrían ser verdaderas las proposiciones: "el que sabe es la sabiduría" o "la sabiduría es el que sabe". Y otra cosa: "la blancura es lo blanco", o al revés. Porque si sobre las ideas hay alguien que ha creído que se verifican, esto no se corresponde con las palabras de Agustín. Y es que éste confiesa que lo blanco puede ser lo no blanco –quedando expresamente patentizado que San Agustín no habla de la idea de la blancura, ya que antes ha dicho que lo blanco es la blancura, y si ésta fuese, al mismo tiempo, lo blanco, siempre sería tal, puesto que Platón las imagina eternas e inmutables. Falta, pues, decir que si para Agustín el alma es siempre la que sabe, la sabiduría se encuentra en ella, así como que, para él, el cuerpo blanco no contiene siempre la blancura. Así, el agustino debió confesar que el alma participa de la idea de la sabiduría de manera diferente a como el cuerpo blanco participa de la blancura. Pero ocurre que todos los dogmas de Platón fueron rechazados como falsos, tal como referimos con anterioridad. Incluso, en las explicaciones que precedieron a la página 88, nosotros hemos mostrado de donde arranca el error de éste. Consecuentemente, no seguimos tratando sobre el tema, y continuamos con las sentencias de San Agustín –en las que expresó con mucha claridad que las intelecciones y otros actos del alma no se diferencian realmente de ésta, sino que sólo son modos diferentes de ser de la misma.

La primera sentencia dista únicamente una columna del principio del noveno libro de De Trinitate. Su contenido es: "El alma, pues, cuando quiere ser en la medida en que es, resulta que es semejante a la voluntad, y el amor igual al que ama. Y si este último es alguna substancia, no es, ciertamente, un cuerpo, sino un espíritu. Sin embargo, el amor y el alma no son dos espíritus, sino uno único, ni dos esencias, sino una sola. Por lo demás, ambas cosas son una sola: el que ama y el amor –o, diciéndolo de otra manera, el que es amado y el amor. Y, sin duda, se denominan relativamente dos cosas recíprocas: el que ama en cuanto al amor, y el amor en cuanto al amante. El que ama, pues, lo hace con algún amor, y el amor es propio de algún amante. Pero el alma y el espíritu no se denominan relativamente, sino que se muestran por la esencia".

Con estas palabras manifiesta muy claramente que el acto de la voluntad –que los neotéricos denominan volición,

Neoterici appellant: Augustinus autem amorem, non esse corpoream rem, sed spiritalem, & nec distingui ab ipsa mente, seu anima intellectiva realitèr, sed tantum denominatione. Id enim dixit cum ait: [Nec tamen amor, & mens duo spiritus, sed unus spiritus: nec essentiæ duæ, sed una.] Hoc enim falsum palam esset, si mens, seu rationalis anima esset, ut est, substantia, & amor esset accidens eidem inhærens realitèr distinctum ab ipsa. Solùm ergo nomina hæc, quæ eandem entitatem significant, sunt, quæ inter se distant, & in diversis prædicamentis situantur, putà amor, & amans in prædicamento relationis: mens, & spiritus, in prædicamento substantiæ: quòd illa priora significant modum rei formalitèr, etsi significent mentem, & spiritum quasi per modum subjecti. Nihil enim, quod non sit mens, aut spiritus, amare potest: ut superest assertum ab Augustino, & demonstratum à nobis. Et ista ultima sic essentiam significant, ut nullum modum ejus ad aliam rem denotent.

Secunda sententia columna sequente antecedentem legitur, verba sunt: [Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam: ergo & semetipsam per seipsam novit, quoniam est incorporea. Nam si non se novit, non se amat. Sicut autem duo quædam sunt, mens & amor ejus, cum se amat: ita quædam duo sunt, mens & notitia ejus, cùm se novit. Igitur ipsa mens & amor & notitia ejus, tria quædam sunt, & hæc tria unum sunt. Et cum perfecta sunt, æqualia sunt.] Quam sententiam qui respuerit, & nostris decretis consonam esse inficiatus fuerit, audiendus non est, ut qui sensum negat. Sed quòd fortassis aliquis poterat opinari, tantùm amorem mentis cum se amat, & notionem ejusdem cum se noscit, putari ab Augustino esse idem menti, ideò parum infra id exprimit, ac exemplo ostendit, se nequaquam velle sentire, quòd accidens ullum realiter distinctum ab anima sit amor, aut intellectio, inquiens: [Mens autem amore quo se amat potest amare, & aliud præter se. Item non se solùm cognoscit mens, sed & alia multa. Quam ob rem non amor & cognitio tamquam in subjecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipsa mens. Quia etsi relativè dicuntur adinvicèm, in sua tamen sunt singula quæque substantia, non sicut color & coloratum relativè, ita dicuntur adinvicèm, ut color in subjecto colorato sit, non habens in seipso propriam substantiam, quoniam coloratum corpus substantia est, ille autem in substantia. Sed sicut duo amici etiam duo sunt homines, quæ sunt substantiæ, cùm homines non relativè dicuntur, amici autem relativè. Sed item quamvis substantia sit amans, vel sciens; substantia sit scientia, substantia sit amor: sed amans & amor, aut sciens & scientia relativè ad se dicantur, sicut amici: mens verò, aut spiritus non sunt relativa, sicut nec homines relativa sunt, & scientia.] Planè nullis illustrioribus verbis potuit Augustinus nostra placita roborare. Nempè crediderim ego, neminem quantumvis rudem non intelligere, nos nihil commentos fuisse, cùm actus animæ ab ipsa non distinguimus, quod Augustinus priùs non dixerit, nec ullum adeò versutum esse, qui possit verba relata in oppositum sensum retorquere.

Propè finem ejusdem noni libri alius

mientras que Agustín le llama amor– no es una cosa corpórea, sino espiritual, y que no se diferencia realmente de la propia alma, o, si se quiere, del alma intelectiva, salvo únicamente por la denominación. En efecto, lo dijo cuando afirmó: "Sin embargo, el amor y el alma no son dos espíritus, sino uno solo, ni dos esencias, sino una sola". Esto sería evidentemente falso si solamente la mente, o el alma racional, fuera, como lo es, una substancia, y si únicamente el amor fuese un accidente inherente realmente distinto de ella. Por consiguiente, sólo estos nombres, que significan una misma entidad, son cosas que se diferencian entre sí y que se sitúan en predicamentos diferentes –esto es: el amor y el que ama, en el predicamento de la relación; la mente y el espíritu, en el predicamento de la substancia–, porque las primeras significan formalmente el modo de la cosa –aunque indiquen mente y espíritu como si fuera una especie de modo del sujeto. Y es que nada que no sea mente o espíritu puede amar, como así queda afirmado por San Agustín y demostrado por nosotros. Y las últimas expresan la esencia, de tal modo que no denotarán ningún modo de ésta en cuanto a otra cosa.

La segunda sentencia puede leerse en la columna que sigue a la anterior. Estas son las palabras: "Luego, la propia mente recoge por medio de los sentidos corporales las nociones de las cosas corpóreas, y, también, a través de si misma, las de las cosas incorpóreas. Asimismo, y consecuentemente, a través de ella misma se conoce a sí misma, porque es incorpórea, puesto que no se ama si no se conoce. Por otro lado, así como, cuando se ama, son dos cosas la mente y su amor, también, cuando se conoce, son dos cosas la mente y su noción. Luego, la mente, el amor y su noción, son tres y, éstas, una sola cosa. Y, cuando son perfectas, son iguales".

Quien sea capaz de rechazar esta sentencia, confesando que está en consonancia con nuestras opiniones, no debe ser tenido en cuenta en su opinión, ya que niega su sentido. Pero, quizás, alguien puede opinar que Agustín creyó que el amor de la mente, cuando se ama, era lo mismo que la mente, así como, cuando se conoce, su conocimiento. Precisamente por ello, el agustino, algo más adelante, lo explica, demostrando, con un ejemplo, que él no quiere dar a entender que el amor o la intelección sean accidentes realmente distintos del alma. Dice: "Además, la mente puede amar con el amor con el que se ama, incluso alguna otra cosa mas allá de sí misma. Asimismo, la mente no sólo se conoce a sí misma, sino que, también, conoce otras muchas cosas. Y este es el motivo por el cual el amor y el conocimiento no se encuentran como un sujeto en el alma intelectiva, sino que, substancialmente, son como la propia mente. Y es que, aún cuando se predican entre sí relativamente, cada una de ellas se encuentra en la substancia –y no como el color y lo coloreado se predican entre sí de manera relativa, sino tal como el color se encuentra en el sujeto coloreado, sin tener en sí mismo una substancia propia, ya que el cuerpo coloreado es una substancia, mientras que aquél está en ella. Y así como dos amigos son también dos hombres que son substancias, cuando "hombres" no se predican relativamente, pero sí se predican relativamente en cuanto"amigos". Igualmente, aunque sea una substancia el que ama, o el que conoce, o el amor, o el conocimiento, acontece, sin embargo, que el que ama y el amor, que el que conoce y el conocimiento, se predican relativamente como "amigos". Pero la mente o el espíritu no son relativos, como tampoco lo son los hombres y el conocimiento".

Evidentemente, Agustín corrobora nuestras ideas con palabras muy claras. Y es que yo no creo que nadie, por muy torpe que sea, no pueda entender que nosotros no hemos imaginado nada cuando no distinguimos entre los actos del alma y ella misma, cosa que, por otro lado, Agustín no ha dicho, como tampoco puede haber alguien tan astuto como para dar el sentido opuesto a las citadas palabras.

Y casi al final del libro noveno,

alius contextus legitur, quo nobis adversi oppositam roborari opinionem credidere, hujusmodique erat: [Unde liquidò tenendum est, quòd omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui: ab utroque enim notitia paritur, à cognoscente & cognito. Itaque mens cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ, & cognitum enim & cognitor ipsa est, erat autem sibi ipsa noscibilis, & antequam se noscet. Sed notitia sui non erat in ea, cum seipsa non noverat.] Dicunt enim qui putant actus animæ distingui realiter ab anima, satis probari esse conforme decretum Augustini suæ opinioni ex verbis illis: [Omnis res quancumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui.] Et alia sequentia: [Ab utroque enim notitia paritur, à cognoscente & cognito.] Credentes nempè congenerari non posse notitiam, nisi sit ipsa aliquod accidens realiter distinctum ab anima, non considerantes, dici figuram gigni à sigillo: quæ tamen ut probatum supra mansit pag. 149. non est res distincta à re figurata. Cum enim res aliter se habet, quam priùs habebat, quamquam non dicitur de novo genita, ut de facto sua entitas non generatur, ille tamen suus modus, qui aliquo verbo vocali, vel scripto exprimitur, gigni dicitur. Decipiuntur enim, qui putaverunt, quia notitia, & figura, & similia connotativo modo non significant, ideò simpliciter absoluta esse aliquam rem distinctam à substantia significantia, ut illi qui genera & species prædicamenti substantiæ, eodem errore allecti, entitates distinctas ab individuis esse crediderunt. De quibus suprà pag. 88. egimus.

Neque adversus inficiari nostram expositionem potest, cum verba Augustini, quæ sequuntur, manifestè eandem roborent, illa sunt: [Itaque mens cum seipsam cognoscit, sola parens est notitiæ suæ, & cognitum enim & cognitor ipsa est.] Alia enim sententia sequens: [Sed notitia sui non erat in ea, cùm seipsa non noverat.] In sensu illo vera est, in quo dicimus, figura non erat in cera antequam sigillo configuraretur ipsa. Non quòd ipsa sit in illa, ut calor res distincta à subjecto calido, nam neque notitia est in subjecto, ut calor, dicenda.

Ultima quoque verba ejusdem noni, non obscurius quàm præcedentia, sed dilucidius, si luce aliquid clarius est, ostendunt, quod probare nitimur. Ea sunt: [Et est quædam imago Trinitatis: ipsa mens & notitia ejus, quod est proles ejus, ac de seipsa verbum ejus, & amor tertius, & hæc tria unum, ac una substantia. Neque minor proles, dum tantum se novit mens, quanta est. Neque minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit, & quanta est.] Minimè enim exponi potest illa tria esse unam substantiam constitutione, ut partes quantitativæ & essentiales dicuntur componere totum. Primò, quòd notitia & amor nequaquam ab adversis asseruntur substantiæ, sed accidentia realiter distincta ab ipsa creduntur esse. Secundò, quòd nullus usus est adeò impropriè loqui, ut dicat partes tres constituentes aliquod totum essentiale, vel integrale, una substantia sunt, sed unam substantiam constituunt. Quanto magis Divus Augustinus in loco isto, ubi nititur monstrare similitudinem divinæ Trinitatis in nobis ipsis reperiri: quæ si de tribus partibus integralibus constituen-

puede leerse otro contexto –y con el que nuestros adversarios creyeron que se fundamentaba la opinión opuesta. Es el siguiente: "De donde se ha de entender claramente que cualquier cosa que conocemos genera en nosotros su conocimiento. En efecto, éste se produce por dos cosas: por el que conoce y por lo conocido. Por consiguiente, el alma, cuando se conoce a sí misma, es ella sola la que causa su conocimiento, ocurriendo, pues, que lo conocido y el conocedor es ella misma, siendo, además, lo cognoscible para sí, y antes de conocerse. Sin embargo, cuando no se conocía, su conocimiento no estaba en ella".

Afirman, pues, los que creen que los actos del alma se distinguen realmente de ella, que queda suficientemente demostrado que el principio de San Agustín está en consonancia con la opinión de ellos. Y lo hacen, basándose en las siguientes palabras: "En efecto, el conocimiento se produce por dos cosas: por el que conoce y por lo conocido". Es decir, aseguran que el conocimiento no se puede generar, salvo que éste sea algún accidente realmente diferente del alma. Y no tienen en cuenta que, por ejemplo, se dice que la forma se produce por el sello, cuando, sin embargo, según ha quedado probado en la página 149, ésta no es diferente de la cosa configurada. En efecto, cuando la cosa se manifiesta de manera diferente a la que antes tenía, aunque no se afirma creada recientemente, pues, de hecho, su cantidad no se crea, su modo, que se expresa con alguna palabra oral o escrita, se dice que se crea. Se equivocan, pues, los que han opinado que el conocimiento, la forma, y otras semejantes, no son designadas connotativamente y, por lo tanto, simplemente alguna cosa es distinta de la substancia en sentido absoluto. Les ocurre como a los que, arrastrados por el mismo error, creyeron que las categorías y clases del predicamento de la substancia eran entidades distintas de los individuos. Aunque, sobre todo esto ya hemos tratado en la página 88.

Los que se oponen a nosotros no pueden negar la exposición que hemos realizado, cuando las palabras de Agustín la corroboran plenamente. Son: "Por consiguiente, el alma intelectiva, cuando se conoce a sí misma, ella sola es su noción, siendo, además, el conocedor y lo conocido". Y añade la siguiente sentencia: "Sin embargo, cuando no se conocía a sí misma, su noción no estaba en ella". Esta opinión es verdadera, en el sentido con el que afirmamos, por ejemplo, que la forma no se encontraba en la cera antes de que fuera configurada por el sello, y no porque la misma se encuentre en aquella –como, por ejemplo, el calor, que es cosa diferente del sujeto cálido, ya que tampoco se debe decir que la noción se encuentra, como el calor, en el sujeto.

También, las últimas palabras del libro noveno demuestran, no de manera más obscura que las anteriores, sino, al contrario, más claramente, si es que hay algo más claro que la luz –que es lo que nos esforzábamos en demostrar. Son las siguientes: "También existe cierta imagen de la Trinidad: la misma alma intelectual y su noción –que es su prole (descendencia) y su verbo– y, el tercero, el amor. Y estas tres cosas son una sola y única substancia. Y la prole (descendencia) no menor, mientras el alma se conoce en la medida en que es. Tampoco el amor es menor, cuando se ama, tal como conoce y como es". Y es que no se puede exponer que, en su constitución, esas tres cosas sean una sola substancia, tal como de las partes cuantitativas y esenciales se dice que componen un todo. Primero, porque, en modo alguno, los que se nos oponen afirman en la substancia a la noción y al amor, pues, al contrario, creen que son accidentes realmente distintos de ésta. Segundo, porque no hay ninguna práctica de hablar, por muy inadecuada que sea, que afirme que tres partes que componen un todo esencial, o integral, son una sola substancia, sino que, más bien, constituyen una. Y sobre todo en el pasaje referido, en el que el Divino Agustín se esfuerza en demostrar que se encuentra en nosotros la similitud de la Divina Trinidad, la cual, si tomara para sí, y por accidente, una sola cosa de las tres partes esenciales que constituyen un solo ente integral,

tuentibus unum integrale; aut de duobus accidentibus, putà notitia & amore, & de anima subjecto illorum constituentibus unum per accidens sumeretur, non erat cur potiùs de mente & notitia, ac amore esset loquutus, quàm de pomo & colore & odore, aut de lapide & frigore, & siccitate ejusdem, aut de ligno tripedali, & singulis suis pedalitatibus. Adeò enim anima à sua notitia, ac amore distaret, si quod accidens realiter distinctum ab ipsa anima forent illa, ut pomi substantia à colore & odore, aut lapidis substantia à frigore & siccitate. Etiam si amor, & notitia, & mens, tres substantiæ essent, constituentes unam, sic mutuò dissferrent, ut quælibet trium pedalitatum ligni ab altera distat, aut ut materia à forma, indeque similitudo inconcinna, ac inepta esset: quæ cùm non sit, sed si qua in rebus creatis reperiri potest, relata ab Augustino est, sequutus illam Genesis divinam sententiam: Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: superest illum dixisse, quod est, putà mentem idem esse suis notionibus, ac volitionibus, seu amoribus.

In fine quoque decimi libri non dissimilis sententia prædictis refertur: [Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor quod intelligo & memini: quapropter quando invicem à singulis, & tota omnia capiuntur, æqualia sunt tota singula totis singulis, & tota singula simul omnibus totis, & hæc tria unum, una vita, una mens, una essentia.]

Tandem in quinto decimo, in quo refert singula, quæ in præcedentibus libris scripserat, sic ait in tertia columna à principio: [In nono ad imaginem Dei, quod est homo secundum mentem pervenit disputatio, & in ea quædam Trinitas invenitur, idest, mens & notitia, qua se novit, & amor, quo se notitiamque suam diligit: & hæc tria æqualia inter se, & unius ostenduntur essentiæ.] Deinde per tres columnas infra citatum locum sic refert: [Aut verò putandum est sapientiam, quæ Deus est, scire alia, & nescire seipsam, vel diligere alia, nec diligere seipsam? Quæ si dici sive credi stultum, & impium est, ecce ergo Trinitas, sapientia scilicet, & notitia sui, & dilectio sui. Sic enim & in homine invenimus Trinitatem, idest mentem, & notitiam qua se novit, & dilectionem qua se diligit. Sed hæc tria ita sunt in homine, ut non ipsa sint homo.] Quasi istis verbis respondeat Augustinus argumento quorumdam, qui putassent fortasis multum tributum esse homini, si mens ejus, & intellectio ejus, & volitio ejusdem non distinguerentur inter se realiter, quòd soli Deo illud competere crediderint: non animadvertentes Augustinum non dixisse hæc tria esse idem cum homine, qui ex anima & corpore componitur, sed esse idem cum mente, sive anima ejusdem, ac sic idem cum ejusdem mente tria illa esse, ut non sit idem in homine sua mens, & sua volitio, ac sua notio, ut non possit esse mens sine illis, ut millies supra retuli. Nam stat mentem vacare ab omni cogitatione, quæ tunc non diceretur notio, ac suspendisse voluntatis actus, quæ etiam non appellaretur tunc amor. Quod Deo minimè convenire potest, ita enim noscit Deus, ut quod semel novit, in æternum etiam noscet, & ab æterno novit. Et quod semel amat, etiam in æternum est amaturus, & ab

o de los dos accidentes –es decir, de la noción y del amor, o del alma sujeto de los componentes–, no sería debido a que se hubiera referido más acerca del alma intelectual, y de la noción, y del amor, que sobre un fruto, un color, un olor, una piedra, un frío o la sequedad del mismo, un leño de una dimensión de tres piés o cualquiera de cada una de sus medidas. Pues el alma sería tan diferente de su noción y del amor, como si las cosas fueran un accidente realmente distinto de la propia alma –como la substancia del fruto lo sería del color y del olor, o la substancia de la piedra lo sería del frío y de la sequedad. Incluso si el amor, la noción, y el alma intelectual, fueran tres substancias que compusieran una sola, se diferenciarían entre sí –como cualquiera de las tres medidas de un pié se diferencian de las otras, o como la materia se distinguiría de la forma. De ahí que la semejanza resultaría inadecuada e impropia. Y ya que ésta no existe, a no ser que se pueda hallar entre las cosas creadas algo como lo relatado por Agustín, siguiendo la Divina Sentencia del Génesis: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra".Queda que él dijo lo que es –es decir, que el alma es la misma cosa que sus conocimientos, voliciones, o amores.

Al final del décimo libro expresa una opinión no diferente a las antes mencionadas: "Mi voluntad capta toda mi inteligencia y toda mi memoria, mientras me sirvo de todo lo que intelijo y de lo que recuerdo. Razón por la cual, cuando, sucesivamente, todas las cosas son captadas por cada una y por el conjunto, son iguales cada todo a la suma de todos los cada unos, y, a la vez, todos los cada unos son iguales a todos los todos. Y estas tres cosas son una sola, una vida, un alma, una esencia".

Por último, en el décimo quinto libro –en el que refiere cada uno de los temas tratados en los anteriores–, desde el principio de la tercera columna, dice: "En el noveno, la discusión llega hasta la imagen de Dios, que es el hombre en virtud de su alma, y en ésta se encuentra cierta Trinidad –esto es: el alma y la noción con la que conoce, además del amor con el que se ama. Y estas tres cosas se manifiestan iguales entre sí y en una sola esencia". A renglón seguido, a lo largo de tres columnas más abajo del pasaje citado, apunta: "¿O hay que opinar que la sabiduría, que es Dios, conoce otras cosas sin conocerse a sí misma, o ama otras sin amarse a sí misma? Sin embargo, quien afirma, o cree, esto es un necio y un impío. He aquí, pues, la Trinidad –es decir, la sabiduría, su noción, y su amor. Por lo tanto, así, también, encontramos en el hombre la Trinidad –esto es: el alma intelectual, la noción que se conoce, y el amor que se ama. Mas, estas tres están en el hombre, pero de tal manera que no son el hombre".

Parece que, con las anteriores palabras, San Agustín quisiera, quizás, responder al argumento de algunos –que opinaron que se le ha otorgado demasiado al hombre, en el caso de que su alma, su intelección, y su volición, no se distinguieran realmente entre sí, al creer que ello sólo era una competencia de Dios. Y es que ellos no se percataron que Agustín no dijo que las tres eran lo mismo que el hombre –que se compone de alma y de cuerpo–, sino que son lo mismo que el alma, o el alma del mismo, y, en este sentido, las tres cosas son, juntamente con el alma del hombre, la misma cosa, aunque en el hombre no es lo mismo su alma, su volición, y su conocimiento, como, según he referido muchas veces con anterioridad, tampoco puede existir el alma sin ellas.

Así, resulta que al alma le está permitido el poder estar libre de cualquier reflexión, que, en ese momento, no se denominaría conocimiento, dependiendo de un acto de la voluntad –que tampoco, entonces, se llamaría amor. Y esto no es posible que se ajuste a Dios, ya que Este conoce de tal modo que lo que conoce una vez, lo conoce desde siempre y para siempre. Y lo que ama una vez, también lo ha amado y lo amará eternamente.

ab æterno amavit. Et suus amor, ac sua notitia idem sibi ipsi sit. Credunt enim nonnulli propter imperfectionem animæ rationalis, ac angelicæ naturæ, non posse has spiritales substantias intelligere, aut velle sine accidente aliquo distincto realiter ab ipsa substantia intelligente, genito tamen ab ea, non animadvertentes impossibilia, quæ ex illo placito inferuntur, ac etiam quòd illud quod imperfectionis creaturæ esse putant, potiùs perfectioni tribuendum erat, gignere enim accidens illud, quo intelligerent, majorem perfectionem arguit, quam solo modo non distincto à se illas cognoscere. Deo enim fœcundissimo creatori similiores redduntur gignendo, quàm aliter se habendo, cùm ipse non aliter se habeat, sed gignat.

Nempè nos nihil de hac re disseruimus, quod Augustinus non dixerit: solum à nobis rationes, quibus opposita assertio vera esse non poterat, sunt inventæ. Finem ergo huic negotio imponentes, decretum beati Augustini de medio fermè quindecim libri usurpatum ducamus, quòd id multa ex his, quæ parum supra scripsimus, roborat, illud est: [Quæ autem scientia Dei est, ipsa & sapientia, & quæ sapientia, ipsa essentia sive substantia.] Quia in illius naturæ simplicitate mirabili, non est aliud sapere, quàm esse, sed quod est sapere, hoc est & esse, sicut & in superioribus libris de sapientia diximus. Nostra verò scientia in rebus plurimis, propterea & amissibilis est, & receptibilis, quia non hoc est nobis esse, quod scire, vel sapere, quoniam esse possumus, etiam si nesciamus, nec sapiamus ea, quæ aliunde didicimus.

Et ne quicquam desiderari possit, quod à nobis satis explicitum non sit, ideò quandam meam indoctam interpretationem sententiæ Augustini ex 7. lib. de Trinitate, quam parum ante pagin. 214. in ejus principio adduxi, annotare placet. Illa erit, quòd Augustinus retulerat: [Sapientia verò & sapiens est, & seipsa sapiens. Et quoniam quæcumque anima participatione sapientiæ fit sapiens, si rursus desipiat, manet tamen in se sapientia, nec cum anima fuerit in stultitiam commutata, illa mutatur, &c.] Quod nos pag. 215. sic explicueramus: [Etiam posset alius modus loquendi Augustini in citato loco, ut quod exolevit, explodi, ille erat. Quòd non desit insipienti sapientia, nam omnes aliter nunc loquuntur, dicunt enim stolidos sapientia omninò carere. Putarem ego ibi sapientiam nominari ab Augustino promptitudinem, seu aptitudinem sciendi, quod nos rationale intrans finitionem hominis appellamus, idest, aptum natum sapere, & ratione uti. Vel si hoc noluit Augustinus, sapientiam ab eo dici in loco citato ideam sapientiæ.] Quam ultimam expositionem, ut veram amplecti debebamus, & non priorem, quia Augustini verba hoc expressè testantur. Nam verba illa, quæ occasio fuere, ut exponerem, ut priùs audistis, & non hoc secundo modo, nequaquam sensum, quem ego expressi, facere poterant. Verba fuere: [Et quoniam quæcumque anima participatione sapientiæ fit sapiens, si rursus desipiat, manet tamen in se sapientia.] Quæ non ut audistis erant interpretanda: Ego enim illud relativum se, volebam extorquere ad animam, ut sensus esset, manet tamen in se, idest, in anima sapientia. Quod nequaquam

vo-

Y su amor y su conocimiento es lo mismo para sí mismo. En efecto, algunos creen que, por la imperfección de la naturaleza angélica y del alma racional, esta última no puede inteligir las substancias espirituales, o que no puede amar sin ningún accidente realmente distinto de la substancia inteligente, creado, sin embargo, por ella, sin darse cuenta de los imposibles que se infieren de tal principio, e, incluso, porque lo que consideran que es propio de la imperfección de la criatura se debe atribuir más a la perfección, ya que el producir el accidente con el que inteligirían da a conocer una mayor perfección –superior a cuando únicamente son conocidas con un modo no diferente de sí mismas–, porque se hacen más semejantes a Dios –fecundísimo creador cuando produce, más que cuando se manifiesta de manera diferente, puesto que El mismo, si no pudiera crear, no podría presentarse de otra manera.

Es indudable que, sobre todo esto, nosotros no hemos afirmado nada que San Agustín no haya dicho. Nos hemos limitado a encontrar argumentos para probar que la aserción opuesta no puede ser verdadera. Por consiguiente, finalizamos el tema presentando el principio de Agustín, extraído del libro décimo quinto –aproximadamente a la mitad del mismo–, porque corrobora muchas de las cosas que hemos expuesto antes. Es el siguiente: "Por lo demás, éste es el conocimiento de Dios: el mismo conocimiento y lo que conoce, la misma esencia o substancia. Y es que en la simplicidad admirable de aquella naturaleza, el conocer no es otra cosa que el ser. Pero, lo que es el conocer, es, también, el ser, como ya hemos afirmado, en los libros anteriores, al tratar sobre el conocimiento". Por esta razón, sin duda, nuestro conocimiento de las más diversas cosas es susceptible de perderse o de recibirse, porque, para nosotros, el existir no es lo que conoce o sabe, ya que, incluso, podemos hacerlo sin conocer, ni saber, lo que en otro tiempo hemos conocido.

Y para que no se pueda echar de menos nada que no haya sido suficientemente explicado por nosotros, me complace dar a conocer cierta opinión mía, aunque indocta, de la sentencia de Agustín –contenida en el libro séptimo de De Trinitate– que anteriormente, en la página 214, hemos referenciado. Dice: "Por otro lado, la sabiduría es la que sabe conocer y su propio conocimiento. Y puesto que cualquier alma es sabia, porque participa de la sabiduría, ocurre que, aunque se deje de saber, la sabiduría permanece en sí misma, no modificándose, a pesar de que el alma se trocara de sabia en necia, etc., etc.". Por nuestra parte, ya habíamos explicado esto, en la página 215, al decir: "También, una vez examinadas con atención sus palabras, se podría rechazar, por inusual, cierto modo de expresión de Agustín en el citado escrito. Me refiero a lo de que el ignorante no carece de sabiduría, puesto que ahora todos lo explican de otra manera. En efecto, dicen que los necios carecen totalmente de sabiduría". Mi opinión es que San Agustín denomina, en este caso, sabiduría a la facilidad o aptitud para conocer. Lo que nosotros denominamos, al definir al hombre, "racional" –es decir, al nacido apto para aprender y para servirse de la razón. Y si, en el mencionado pasaje, Agustín, probablemente, no quiso decir eso, habrá que pensar que, por su parte, llamó "sabiduría" a la "idea de sabiduría". Es más, yo creo que hay que considerar como plausible esta última explicación, y no la primera. Y es que las palabras del agustino así parecen atestiguarlo expresamente. Aquellas palabras, pues, que fueron el motivo de la explicación, según habéis escuchado antes, tampoco pueden interpretarse con una segunda intención, ni con el sentido que yo les dí. Son: "Y puesto que cualquier alma es sabia porque participa de la sabiduría, sin embargo, aunque deje de saber, permanece la sabiduría en sí misma". Pero esto no se ha de interpretar tal como habéis oído, ya que yo deseaba separar lo relativo del alma, para que el sentido fuese: "Sin embargo, la sabiduría permanece en sí misma –es decir, en el alma–".

voluit Auguſtinus, ſed relativum illud, ſe, referre ſapientiam, ut hunc ſenſum efficiat: manet tamen in ſe, ſcilicet, ſapientia, ſapientia. Quod planioribus verbis diceremus, neque propter hoc quòd ſapiens deſipit, deſinit eſſe ſapientia ſapientia. Ex quibus etiam elicitur, malè nos improbaſſe pag. 217. propoſitiones illas Auguſtini. Sapiens eſt ſapientia, vel, ſapientia eſt ſapiens, candor eſt candidum, aut è contra, ut loquantur de ideis ſapientiæ & candoris, cùm non de alio, quàm de ideis Auguſtinus loquatur, ubi parem eſſe participationem ſapientiæ, & candoris à ſapiente & candido conſtabit.

FINIS.



Pero no fué el caso de San Agustín. Este quiso que lo relativo se refiriera a la sabiduría, con el fin de que se produjera el siguiente sentido: "Sin embargo, permanece en sí misma –es decir, la sabiduría en la sabiduría–". Lo expresaríamos con mayor claridad, diciendo: "No porque el sabio deja de saber, la sabiduría deja de ser sabiduría". De todo ello se deduce, asimismo, que, en la pág. 217, para expresar las ideas de la sabiduría o de la blancura, hemos rechazado erróneamente las siguientes proposiciones del agustino: "el que sabe es la sabiduría, o la sabiduría es el que sabe; la blancura es lo blanco, o al revés". Y es que Agustín no habla de otra cosa que de ideas, quedando constancia de que la participación de la sabiduría y de la blancura es semejante al que sabe o a lo blanco.

FIN

DE IMMORTALITATE ANIMORUM ANTONIANÆ MARGARITÆ,

UBI POTIORA, QUÆ DE RE HAC SCRIPTA SUNT, adducuntur, & ſolvuntur, & novæ rationes, quibus à mortalitate rationalis anima vindicatur, proponuntur.

EX tam multis à me promiſſis huic operi inſerere, quod memoria conſequar, nihil ſupereſt, quod non perfecerim, quàm de Animæ immortalitate agere, negotium profectò non minùs arduum, difficillimeque inveſtigabile, quàm humanæ felicitati conducens. Quotquot enim ex vetuſtiſsimis illis Græcis, & Romanis, ac aliis gentibus facinora referuntur, quibus ſe morti intrepidè nonnulli obtulerunt, non aliundè occaſionem ſumpſiſſe exiſtimo, niſi quòd iſti poſt eorundem obitum ſtatim in totum perituros autumabant. Quapropter anxiè cupientes immortales eſſe, ſi non aliter ſamam ſui poſteritati linquendo, facinore aliquo patrato, voti compotes poſſe fieri crediderunt: idque cùm eventus aliquis memorabilis ſe offerebat, exequebantur. Quæ ethnica geſta indubiè vitata forent, & ad ſuperos fortaſsis animæ nonnullorum devolaſſent, quæ apud inferos nunc ſuppliciis premuntur, ſi adeò certum illis fuiſſet ex animabus æternis ſe conſtare, ut quòd Sol eſt major tota terra, aut Luna minor, aut alia, quæ etſi ſenſus non decernit, ratio indubitata probat. Hanc ergo invenire in re, de qua agimus, quàm magni valoris, ac momenti eſſe, neminem dubitare exiſtimo. Etſi enim religione, fideque credendum ſit immortalem animam eſſe, nec tantùm pii Chriſtiani, verùm omnes quotquot exiſtunt hoc in tempore Infidelium ſectæ in idem jurent dogma, dubios de hac re, quos Infideles non immeritò nominamus, Fideles indiſſolubilis ratio redderet, ac ab æterno ſupplicio vindicaret, res profectò non tantùm à piis Chriſtianis procuranda, ſed, & à quibuſvis Barbaris optanda. Porrò crediderim ego demonſtrabile eſſe, animam noſtram æternam eſſe, rationibus adeò validis in phyſico negotio, ut quibus ſuadentur geometrica in mathematicis: quas uſque in hæc tempora inventas non ſuiſſe, ut neque quadratura circuli uſque ad Ariſtotelis ætatem mihi compertum eſt: qui (ni fallor) quæ extant de hac re commentaria univerſa, aut potiorem partem perlegerim, omneſque

que

ACERCA DE LA INMORTALIDAD DE LAS ALMAS DE

ANTONIANA MARGARITA

donde se exponen y se resuelven las mejores cuestiones que sobre este tema se han escrito, y se proponen nuevos argumentos con los que se libera al alma racional de la mortalidad.

Por lo que puedo recordar, de todo lo que he prometido presentar en esta obra no queda nada que no haya terminado, salvo tratar sobre la inmortalidad del alma –tarea que, con toda seguridad, es no menos ardua, y de muy difícil investigación, que contribuye a la felicidad humana.

[XVI.– SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA].

Entre los antiquísimos griegos, romanos, y otros pueblos, todos cuantos refirieron las acciones con las que, intrépidamente, algunos se enfrentaron a la muerte, perdieron, desde mi punto de vista, el tiempo. Y es que, según su opinión, no había nada después del fallecimiento. Únicamente la completa y total desaparición del hombre. Y por esta razón, los que, ansiosamente, deseaban ser inmortales, recurrían, con el fin de ver cumplidos sus deseos de legar su fama a la posteridad, a la consumación de algún asesinato. Por ello, cuando se presentaba algún evento criminal digno de ser recordado, lo ejecutaban.

Si hubieran sabido que ellos tenían el alma inmortal, sin duda se habrían evitado tales gestas étnicas. Es más, las almas de algunos hubieran volado a los cielos, en vez de estar oprimidas por los suplicios de los infiernos.

Es tan cierto que las almas son inmortales, como lo es que el Sol es mayor que toda la Tierra, o que la Luna es menor que los dos anteriores, u otras cosas que, aunque la facultad sensitiva no discierne, la razón demuestra que no se pueden poner en duda. Por ello, llegados a este punto, considero que nadie podrá negar que el tema es de gran valor e importancia.

Además, nosotros, como cristianos piadosos, tenemos que creer, por la Religión y por la Fé, y no únicamente porque se afirma como dogma, que el alma es inmortal. Todas cuantas sectas de infieles existen en la actualidad –a cuyos componentes, precisamente por dudar de ello, les llamamos así: "infieles"–, si aplicaran la razón indestructible se volverían fieles, librándose, además, del castigo eterno –cosa que no sólo deben procurar los piadosos cristianos, sino que, también, la han de desear los bárbaros.

Pues bien, yo creo que es demostrable que nuestra alma es inmortal con argumentos tan válidos como los que se emplean en los asuntos físicos, o como con los que, en los estudios matemáticos, se persuade en lo referente a la geometría –que vienen de antiguo, y con estudio aplicado son fáciles de resolver. Y es que, a pesar de haber leído todos, o la mayor parte, de los comentarios sobre el tema, desde la época de Aristóteles, aún no he sido capaz de descubrir la cuadratura del círculo.

que facillimè dissolubiles repererim. Has ergo in primis proponam rationes, ac dissolvam: & deindè si quas nobis paracletus obtu erit, quæ convincere in totum adversos, & quod cupimus adeò validè roborare decretum possint, ut nullus deinceps tergiversare audeat, efficiam, quo potiri, supplex Deum precor, genitricemque ejusdem, nobis, ut solet, faveat, exoro.

Fuerunt adeò multi scriptores de negotio hoc, quòd si universorum rationes adducendæ essent, & ad verbum sententiæ transcribendæ, defuturum mihi putarem tempus, chartasque innumeras essem consumpturus: quæ omnia, ut vitem, decrevi tantùm Platonis in Phedone, seu de animi immortalitate dialogo argumenta in medium adducere: & post has Beati Augustini in libro de Quantitate animæ, & de Immortalitate præsertim. Et universa hæc dissolvere: deindè illa, quæ ex Aristotelis libris excerpta hucusque sunt, tàm ab Averroi Commentatore, quàm à Themistio, ac aliis Authoribus, quæ aliquam vim habere à me censeantur, proponam, & dissolvam: ac post diversorum Authorum suasiones, Joannis Francisci Pici Mirandulæ domini, & concordiæ Comitis; & Cajetani Cardinalis, & aliorum, tàm qui jam dudum functi sunt vita, quàm qui adhuc vivunt, & scriptis huic rei tantùm dicatis, hoc quod nos quàm maximè efficere cupimus, à mortalitate scilicèt, animam rationibus vindicare, se assequutos fuisse existimant; etiam his commentariis inseram: faciliterque, ut reor, exigui momenti esse quotquot ab istis ductæ fuerunt suasiones, ostendam, nominibus Authorum sub silentio transgressis, quum rationes has scripserimus. Incassum enim Theophrastos, Priscianos, Alexandros, Themistios, Symplicios, Jamblicos, Numenios, Ammonios, Philoponos, Sophonicos, Theodoros, ac aliorum innumerorum nomenclaturas exprimemus, cum non in alium usum, quam consumendi papyrum esset profuturum. Ultimoque si voti compotes facti fuerimus, nostræ rationes proponentur, indissolubilesque esse ostendentur: quibus peractis, opus hoc claudetur in honorem, & gloriam Christi Jesu, & Beatissimæ, ac Immaculatæ Genitricis ejusdem.

Platonis ergo rationes, quæ priùs, quàm omnium aliorum Authorum ducere promiseram, referre in principio placet. Sitque prior illa, quam sub persona Socratis confabulantis cum Simia, & Cebete Plato in dialogo citato proponit. Semper ex mortuis viventes fiunt: ergo animæ mortuorum post obitum adhuc alicubi condebantur, undè iterum revertuntur, ut ex eis viventia fiant, & per consequens post obitum manebant, & non corrumpebantur. Antecedens, putà ex mortuis viventes fieri, sufficientèr probasse Plato credidit, cùm inductione ostendit universa, quæ gignuntur, & alterantur, ex contrariis fieri: magnum ex parvo, & parvum ex magno, & pulchrum ex turpi, & turpe ex pulchro, & justum ex injusto, & ex injusto justum, & mortui ex viventibus necessariò, & ex viventibus mortui. Item universa contraria contrariis motibus acquiruntur. Contrarii enim sunt motus augmentationis, & diminutionis, & calefactionis, & infrigidationis, & aliorum singuli: ergo mori contrarium sibi motum habebit, & nullum nisi reviviscere: sed id non fit nisi anima, quæ deseruerat corpus, in corpus redeundo, intentum ergo verum.

Ul-

Así pues, voy, principalmente, a exponer los argumentos, y, además, los resolveré. Después, si el Paráclito nos inspira otros que puedan convencer a los agnósticos, y porque, también, deseamos corroborar el dogma con firmeza –evitando, así, que, en adelante, nadie se atreva a tergiversarlo–, me esforzaré en conseguirlo.

Acudo a Dios y a su Madre, en actitud suplicante, con el ruego de que nos ayuden –como suelen hacerlo.

Han existido tantos autores que escribieron sobre el tema, que si hay que presentar los argumentos de todos ellos, transcribiendo, punto por punto, sus opiniones, me faltará tiempo, además de emplear innumerables folios.

Para evitar inconvenientes, he decidido presentar únicamente los argumentos siguientes: los de Platón –que aparecen en el Fedón, o Diálogo sobre la inmortalidad del alma– y los de San Agustín –contenidos en los libros De Quantitate Animae y De Inmortalitate. Después de resolverlos, voy a comentar, y solventar, los que, hasta el día de hoy, ha sido extraídos de los libros de Aristóteles –tanto los del comentarista Averroes, como los de Themistio, y los de otros autores que, según mi opinión, tienen peso. Seguidamente, expondré los escritos y los criterios de personas tan eminentes como el señor Juan Francisco Pico de la Mirandola, el Conde de la Concordia, el Cardenal Cayetano, y otros –tanto de los fallecidos, como de los que aún están vivos (y que consideran que, con sus escritos dedicados exclusivamente a este tema, han conseguido lo que nosotros pretendemos de manera fundamental,es decir, librar, con nuestros argumentos, al alma de la mortalidad). Usaré diversos comentarios para las deducciones y fácilmente demostraré, según mi opinión, cuántos escritos, de los autores anteriormente citados, carecen de fuerza, aunque, al redactar los argumentos, silenciaré los nombres. Tampoco expondré inutilmente los nombres de Teofrasto, Prisciano, Alejandro, Themistio, Simplicio, Jámblico, Numenio, Amonio, Philón, Sofónico, Teodoro, y otros más, ya que no serviría para nada, excepto para consumir papel.

Decir, por último, que si llegamos a conseguir nuestro deseo –esto es: exponer los argumentos, demostrando que son irrebatibles–, esta obra se concluirá en Honor y Gloria de Jesucristo y de Su Santísima e Inmaculada Madre.

Me complace, pues, antes de dar paso a otros autores, y tal como he prometido, comenzar con los argumentos de Platón. Y que sea el primero el que propone en el Fedón, cuando el autor, bajo el papel de Sócrates, dialoga con Simias y Cebes: "La vida siempre nace de la muerte. Luego, después del fallecimiento, las almas de los muertos se encontraban en algún lugar de donde regresaban de nuevo, dando origen a entes vivos. En consecuencia, después de la muerte se conservaban, no morían". Platón creyó que lo había probado suficientemente –es decir, que la vida surge de la muerte–, cuando en la introducción de su obra demuestra que todo lo que se genera, o modifica, se produce por los contrarios –esto es: lo grande de lo pequeño, y lo pequeño de lo grande; lo hermoso de lo feo, y lo feo de lo hermoso; lo justo de lo injusto, y lo injusto de lo justo; la muerte de la vida, y la vida de la muerte. También, todos los contrarios se alcanzan con movimientos contrarios. Los contrarios, pues, son movimientos de aumento, disminución, calentamiento, enfriamiento, y otros. Por lo tanto, el morir tendrá su movimiento contrario, que no será otro que el revivir. Pero ello no se produce en nada, salvo en el alma que abandonó el cuerpo, cuando, ésta, regresa a él. Luego, nuestra afirmación es verdadera.

Ulterius si in motibus quibusvis non esset retrocessus, necessariò omnia essent jam, vel viventia, vel mortua. Si enim ex non viventibus fierent semper viventia, & è contra numquam, omnia jam viverent: vel si ex viventibus fierent semper non viventia, omnia jam vita essent functa. Ut si semper ex parvis fierent magna, & è diverso nequaquam, omnia jam magna essent. Et si è contra accidisset ex magnis fieri semper parva, omnia in parvitatem essent redacta. Cùm ergo certum sit in motibus esse reciprocationem, superest quòd, cùm eventus doceat ex vivis fieri mortuos, quòd etiam cogendi sumus confiteri, ex mortuis fieri vivos, & quòd illæ mortuorum animæ, ex quibus vivi fiunt, extabant ante vivorum generationem.

Item qnicumque Magistri docent juvenes ea, quæ ipsi numquam priùs sciverant, experiuntur disciplinabiles omnes, & bonæ indolis juvenes facilè assentiri quibusvis veris suppositionibus, ac illationibus Doctores, rudes etiam, sed difficilius. Sed assentiri numquam scitis rebus, nemo potest. Superest ergo illas res priùs scivisse juvenem, quam tunc primùm cum docetur: quòd si ita est, necessariò antequam animam illius infusa in corpore ejus fuerit, id scivisse, nam post ortum non didicisse ex hypotesi constat: exemplòque comprobari potest, nulli rei nos assentiri, nisi priùs scitæ. Si enim quis narrasset alicui, qui de re ad Indos attinente nihil unquam audiverat: profectis è mare Atlantico versus meridionalem plagam, per mille leucas navibus devectis, obviam terram Indorum occurrere, Insulis, & altero continente, plusquam per duo millia leucarum distantiam, indeque argenti, & auri innumera pondera ad Hispanos transferri, quotannisque asportari, assentietur his ille, qui audit, harum rerum ignarus, ut sciat, indubitatum esse, quod sibi refertur? Minimè quidem. Cui rei omnimodam fidem adhibebit idem postquàm ad Indos profectus, omnia sic habere, ut relata sibi fuerant, intellexit. Atque si post ad Hispanos rediens, oblitus regionis Indorum jam senex, de ea nonnihil narrantes audiverit, recordatus eorum, quæ priùs didicerat, confitebitur verum esse, vel salsum, quod de regione illa fertur: illudque certissimum habebit, cujus meminerit. Ergo non alitèr addiscens geometriam assentitur magistro dicenti: Omne totum est majus sua parte, tunc primùm cùm audit, nisi quòd anima illius tyronis, antequam corpus illud ingressa esset, id sciverat, undè liquidò sequitur ipsam æternam esse.

Item non tantum contingit recordari, ac assentiri rebus, de quibus tractatur, cum ipsæ eædem res, quæ tunc narrantur, olim scitæ fuere, sed, & alio modo: visis scilicèt, aut auditis rebus confinibus, sibi compares in memoriam revocari. Qui enim videt tantùm patrem amici soliti paternum latus semper comitari, statim absentis amici reminiscitur. Et qui videre equum alicujus, in memoriam statim revocat equi dominum. Sed idem contingit addiseentibus, ergo addiscentes reminiscuntur, & scire, nihil aliud quam reminisci, dicendum est. Minor, putà, idem contingere addiseentibus, probatur. Non raro accidit tyronibus audientibus Magistrum colligentem aliquam rationem, ipsos postquam audierunt majorem, & minorem ullius syllogismi, inferre. sine

Más aún, si en ciertos movimientos no existiera el retroceso, necesariamente todo estaría ya vivo o muerto. Pues si de la "no vida" se produjera siempre la "vida", resultaría que todo viviría, o, bien, si de la "vida" surgiera siempre la "no vida", entonces todo estaría muerto. Y es que, si de lo pequeño se produjera siempre lo grande, pero no al revés, todo sería grande. Y si, por el contrario, acaeciese que de lo grande surgiese siempre lo pequeño, todo quedaría reducido a la pequeñez. Por consiguiente, ya que es cierto que en los movimientos hay reciprocidad, resulta que, puesto que los resultados nos demuestran que de la vida nace la muerte, también estamos obligados a afirmar que de la muerte surge la vida, y, además, que las almas de los muertos, de las que nacen los vivos, subsistían antes de la generación de estos últimos.

De la misma manera, cualquier maestro que enseña a los jóvenes las cosas que ellos no han conocido con anterioridad, puede comprobar que todos los alumnos disciplinados y de buen carácter asienten con facilidad a ciertos supuestos y deducciones verdaderas de los Doctores. También los discípulos más incultos lo hacen, aunque con mayor dificultad. Sin embargo, ninguno puede asentir jamás a cosas ya sabidas. Por lo tanto, resulta que el joven alumno ha conocido esas cosas antes de ser informado sobre ellas por primera vez. Y si esto es así, necesariamente, con anterioridad a habérsele infundido estos conocimientos en el cuerpo, su alma ya las había conocido, puesto que, hipotéticamente, consta que después de su nacimiento no las había aprendido.

Es posible comprobar con un ejemplo que nosotros no asentimos nada, a no ser que lo hayamos conocido antes. En efecto, si alguien contara a alguno –que no haya oído jamás nada que tenga relación con las Indias– que, habiendo viajado en una nave, durante mil leguas, desde el mar Atlántico hacia la zona meridional, aparece la tierra de las Indias, y que, desde sus islas y el continente de tierra firme, por una distancia mayor de dos mil leguas, se transporta y acarrea, cada año, gran cantidad de oro y de plata al país de los hispanos, ¿asentirá, el que escucha, a las cosas que está oyendo, aunque las desconozca, para no poner en duda lo que se le está refiriendo? En modo alguno. Sin embargo, sí dará crédito al que haya viajado a las tierras de los indios, dándose cuenta de que es cierto lo que le habían contado. De vuelta a España, residiendo durante muchos años en nuestro solar patrio, y cuando, ya anciano, olvidadas las regiones que visitó en su día, oye contar algo de aquello, volverá a recordar lo que aprendió hace muchos años, confesando que es verdadero, o falso, lo que se cuenta sobre aquellos pagos, y dando por muy seguro lo que recuerde.

También, y no de modo diferente, puesto que su alma lo ha conocido antes, el aprendiz de geometría presta su asentimiento al maestro, cuando, éste, dice: "cada todo es mayor que cada una de sus partes". Por ello, se deduce, con claridad, que aquella es inmortal.

De la misma manera acontece que no sólo se recuerdan, estando, además, de acuerdo, cosas que se están tratando en un momento determinado, cuando las mismas fueron conocidas en otro tiempo, sino que, también, ocurre de otro modo –esto es: recordando cosas semejantes a las que, con anterioridad, fueron vistas u oídas. En efecto, cuando alguien tiene un amigo que suele acompañar al padre, al ver a este último, uno se acuerda inmediatamente del amigo. También, quien ve al caballo de un conocido, enseguida evoca en su memoria al dueño del animal. Lo mismo les acaece a los que recuerdan lo aprendido. Por consiguiente, habrá que afirmar que el conocer no es otra cosa que recordar, y, con ello, se demuestra la premisa menor. Ocurre con frecuencia que los aprendices, al escuchar a su maestro colegir algún argumento, después de haber escuchado las premisas mayor y menor de un silogismo, deducen, sin ayuda del docente,

doctore conclusionem. Cui enim addiscenti id millies non contigit, quòd prolato hoc antecedente: Omne animal rationale est homo, Sortes est animal rationale, ipse statim non inferat conclusionem; ergo Sortes est homo? Quòd conclusio similis est antecedenti, & quasi ejusdem germana: indeque cognito antecedente, in memoriam revocata est ipsa conclusio, quæ priùs scita fuit ab anima auditoris, ante corporis illius informationem.

Item similitudo, æqualitas, justitia, pulchritudo, & alia hujus generis noscuntur à nobis, quæ nequaquam in rebus similibus, æqualibus, justis, & pulchris inventa nec cognita fuerunt: ergo ante proprium ortum à nostris animabus perceptæ sunt, & per consequens ipsæ post obitum extant, ac æternæ sunt. Consequentia nota videtur. Antecedens tamen probare, quoad illud quod supponitur, non in rebus justis, nec æqualibus, nec pulchris cognosci pulchritudinem, æqualitatem, & justitiam, & cætera, superest. Quod sic fulcitur. Quæ similia sunt, non adeò talia sunt, quin aliquo dissimilia: & quæ justa non in tantum justa, quin aliquo iniqua: & quæ pulchra non adeò pulchra, quin aliquo deformia: ergo nec in simili similitudo cognosci valuit, neque in æquali æqualitas, nec in justo justitia, neque in pulchro pulchritudo. Nam hæc, putà similitudo, æqualitas, justitia, & pulchritudo sic talia sunt, ut nequaquam contrariorum aliquid admittant, ut similia, æqualia, & justa, ac pulchra admittere probavimus.

Item cum duplicia genera entium sint, quædam composita alia, simplicia, ex his illa, quæ composita sunt, corruptioni obnoxia videntur, quòd compositio dissolvi possit: quæ autem simplicia, hæc nequaquam variari, sed semper eodem modo se habere, & uniformiter persistere censenda sunt. Ergo cum res æquales, pulchræ, & similes, & aliis hujus generis nomenclaturis gaudentes videntur, & sentiuntur, compositæ sint, od idque corruptioni, & interitui obnoxiæ, & ipsa pulchritudo, & similitudo, & justitia, ac cætera hujus sortis, quæ essentia suarum rerum sunt, ac invisibilia, immutabilia, & æterna, consonum rationi erit, corpus humanum in numero compositorum recensendum, quòd id simile, & æquale, & pulchrum sit; indeque corrumpi obnoxium. Anima verò essentiis illis, pulchritudini nempè, & similitudini, & æqualitati, ac cæteris invisibilibus ideis ipsa invisibilis existens ac simillima dicatur immortalitatis, ut ille particeps, & ab omni interitu secura.

Item ubi impar numerus est, paris nomen numquam quadrare potest, & ubi justitia est, injustitia ad esse non valet: sicut neque è contra ubi injustitia, justitia. Ergo cùm ubicumque anima est, vita sit, cujus contrarium est mors, ubi anima fuerit, immortalitas necessariò aderit, ipsaque cum sibi semper adsit, immortalis semper dicenda erit.

Hæ sunt potiores rationes, quibus credidit Plato demonstrasse animam æternam, immortalem, incorruptibilemque esse: quas paucioribus verbis, quam potui, recollegi, ut tam longas ambages, quales sunt illæ Phedonis, vitem, ac brevibus his paginis tam multas claudam: supersunt aliquæ sententiæ, quæ rhetoricam plus quam physicam sapiunt: illæ sunt, quas etsi non dilucidè Socrates in citato

dia-

la conclusión. ¿No suele ocurrir que al discípulo que se le da el siguiente antecedente: "Todo animal racional es hombre, Sortes es animal racional", inmediatamente deduce la conclusión: "Luego, Sortes es hombre"? Y es que la conclusión es semejante al antecedente y casi su hermana. De ahí que, conocido el antecedente, la conclusión se evoca en la memoria, teniendo en cuenta que, previamente a que el cuerpo fuera informado de ella, había sido conocida por el alma del oyente.

Asimismo, la semejanza, la igualdad, la justicia, la hermosura, y otras cosas del mismo tipo, son conocidas por nosotros, aunque, en modo alguno, todas ellas no fueron encontradas ni conocidas en las cosas semejantes. Por lo tanto, nuestras almas las percibieron antes de nuestro nacimiento, y, en consecuencia, éstas subsisten después de la muerte, siendo inmortales. La conclusión parece evidente. Por lo demás, queda por decir que el antecedente demuestra que la justicia no se conoce en las cosas justas, ni la igualdad en las iguales, ni la hermosura en las hermosas, y, así, otras. Y ello se sustenta de la manera que sigue. Las cosas que son semejantes, no lo son tanto como para que no se diferencien en algo; las cosas que son justas, no lo son tanto como para que no haya algo injusto; las cosas que son hermosas, no lo son tanto para que no sean deformes en algo. Por consiguiente, no es posible conocer la semejanza en lo semejante, ni la igualdad en lo igual, ni la justicia en lo justo, ni la hermosura en lo hermoso, porque todo esto –es decir, la semejanza, la igualdad, la justicia, la hermosura– es de tal índole, que no admiten ningún contrario. Y, sin embargo, ya hemos demostrado que sí es admitido por las cosas semejantes, las iguales, las justas, y las hermosas.

Además, hay dos clases de entes: los compuestos y los simples. Parece que los primeros están sometidos a la corrupción, porque lo compuesto puede separarse (disolverse). En cambio, de los segundos hay que creer que no se alteran, sino que siempre permanecen igual e uniformemente. Por lo tanto, ya que las cosas iguales, las hermosas, las semejantes, y las que se sirven de denominaciones parecidas, se ven y se sienten, están compuestas, sufriendo, por ello, la corrupción y la destrucción. Pero la hermosura, la semejanza, la justicia, y otras del mismo tipo, que son la esencia de las propias cosas, serán indivisibles, inmutables y eternas. De acuerdo con este razonamiento, el cuerpo humano ha de ser incluído entre los compuestos, ya que es lo semejante, lo igual, y lo hermoso. Precisamente por esto, está sometido a la corrupción.

Pero el alma permanece indivisible con las esencias –esto es: con la hermosura, con la semejanza, con la igualdad, y con las restantes ideas indivisibles. Y se diría que es lo más semejante a la inmortalidad y exenta de toda destrucción.

Igualmente, cuando un número es impar, jamás le puede corresponder la denominación de par. Y no cabe la injusticia cuando hay justicia. Tampoco el caso contrario: no hay justicia si impera la injusticia. Luego, dónde se encuentre el alma, hay vida –cuyo contrario es la muerte–, y allí donde se halle el alma, estará presente la inmortalidad. Y, puesto que esta última se encuentra constantemente en el alma, ésta tendrá que denominarse siempre inmortal.

Estos son los argumentos de más peso, con los que Platón creyó haber demostrado que el alma es eterna, inmortal e indestructible. Los he recogido con la mayor brevedad posible, para evitar los rodeos tan largos de palabras —como las que aparecen en el Fedón– y para comprimir tan largas explicaciones en estas breves páginas. Faltan algunas tendencias que tienen más que ver con la retórica que con fenómenos físicos. Son aquellas que, aunque Sócrates no las explica

dialogo exprimit, tamen ex decretis ultimæ sectionis illius dialogi elici valent, putà, justum esse, scelestos, & improbos homines post obitum suorum criminum pœnas dare, justosque, ac temperatos præmia recipere, ut rependatur unicuique secundum merita. Quod si non contingeret, iniquum necessariò sequeretur, multa scilicèt, sacrilegia, ac cædes impunita remanere, quòd facinorosi morte ex morbo præventi, pœnas legibus sancitas non luerent, ac virtutes irremuneratæ restarent: quæ omnia vitantur, si immortalis anima esse credatur, & post mortem præmia, & supplicia hominibus immineant.

Ductis argumentis, quæ audistis, è Platone, necessarium est, ea solvere, & quam imbecilla sint ostendere, & post cætera, quæ promisi, adimplere: ne si universæ rationes diversorum Authorum simul proponerentur, tanta mole obrutus intellectus legentium confunderetur, & digerere solutiones, ut decet, non valeret. Primam ergo primò dissolvamus, & consequentèr alias, hoc priùs annotato, ut quam maximum testimonium sit defectus rationum Platonicarum, quòd scilicèt, si illæ ullius valoris essent, ita eisdem convincendi essemus de brutorum animabus immortalitate, ut hominum. Nam non plus valere in humanarum animarum favorem, quam cæterorum animalium ex ipsis rationibus facillimè colligitur: ac ex concessis, & assertis ibi à Platone sic opinatum esse ab ipso constat: nam quæ statim referentur, in prima sectione dialogi leguntur sub persona Socratis, Platone dicente: [Consentaneum tamen, ò Cebes, has animas, quæ circa monumenta, sepulchraque revolvuntur, non esse bonorum, sed malorum, quæ circa relata oberrare coguntur, pœnas dantes vitæ improbè actè. Itaque tamdiù circumvagantur, quoad cupiditate corporea comitante, rursus induant corpus, induunt autem, ut decens est, ejusmodi mores, quales in vita exercuerunt. Cebes: Quales dices mores, ò Socrates? Socrates: Ejusmodi, eos quidem, qui ventri dediti per inertiam, ac lasciviam vitam egerunt, neque quicquam pensi, pudorisque habuerunt, decens est asinos, similiaque subire, an non putas? Ceb. Consentanea loqueris. Soc. Qui verò injurias, tyrannides, rapinas, præ cæteris sequuti sunt, in luporum, accipitrum, miluorum genera par est pertransire: num aliò has migrare dicendum est? Ceb. Ita potissimum. Soc. Similitèr, & in cæteris, abeunt enim in ca genera quælibet, quibus in vita mores similes contraxerunt.] Quibus verbis innotescit, Platonem à Pythagora non dissensisse. Sed, his missis, exequamur promissa.

Platonis rationibus brutorum animæ immortales futuræ sunt.

Primæ ergo collectionis antecedens non tantùm falsum est, sed, & consequentiæ illatæ nullius valoris sunt. Cùm enim proponitur, omnia quæ fiunt, ex contrariis fieri, distinguenda est illa assertio. Nam aut in hoc sensu profertur, quòd omnia fiant ex contrario positivo: aut in illo, quòd fiant omnia ex contrario privativo in genere, quod aliis verbis diceremus, fieri ex privatione illius quod fit. In primo sensu falsa est suppositio: nam universæ substantiæ cùm gignuntur, non ex contrario positivo fiunt, cùm substantiæ nihil sit contrarium, sed ex privativo, ut in secundo sensu vera sit assertio. Omnes enim conscii sumus, non posse aquam ex aqua fieri, nec ignem ex igne, quia habitibus, ut inquiunt,

con claridad, se pueden extraer de las doctrinas de la última parte del diálogo. Por ejemplo, que es justo castigar a los hombres criminales y malvados después de la muerte, y que los justos y moderados reciban premios, para dar a cada uno lo debido, según sus merecimientos. Y si no fuera así, necesariamente se produciría una injusticia, es decir, muchas acciones sacrílegas y muertes quedarían impunes, porque si a consecuencia de una enfermedad les sobreviene la muerte a los facinerosos, no sufrirían castigo por sus faltas, sancionado por las leyes, y las acciones virtuosas quedarían sin premio. Pero todo esto se puede evitar, si se cree que el alma es inmortal y que después de la muerte los hombres merecen premios o castigos.

Una vez presentados los argumentos de Platón, que habéis oído, hay que resolverlos y demostrar lo flojos que son, y después cumplir las demás cosas que he prometido, para que el entendimiento de los lectores no se confunda, agobiado por tan gran cantidad de argumentos, si se exponen todos los de los diferentes autores a la vez, no siendo capaces de digerir las soluciones como es conveniente.

De acuerdo con los argumentos de Platón, las almas de los brutos serían inmortales.

Así pues, resolvamos la primera, y seguidamente las otras, llamando la atención previamente sobre lo que es el mayor testimonio del defecto de los argumentos platónicos –esto es: que si sus argumentos tuvieran algún valor, nos habrían convencido tanto acerca de la inmortalidad de las almas de los brutos como de las de los hombres. Por sus razonamientos, se colige fácilmente que no es más eficaz en su apoyo a las almas de los hombres que en las de los animales. Y admitiendo esto, consta también, por los asertos de Platón, que él opinó lo mismo, pues en la primera parte del diálogo se lee lo que se va a referir a continuación, cuando Platón, en el papel de Sócrates, dice: "Sin embargo, Cebes, es lógico que estas almas, que dan vueltas entre los monumentos funerarios y los sepulcros, no sean las de los buenos, sino las de los malos –que están forzadas a vagar errantes por allí, como castigo por su mala vida. Vagan, pues, por todas las partes, acompañadas del deseo corpóreo, hasta que se revisten otra vez de un cuerpo. Pero, como es natural, adoptan los mismos hábitos que ejercieron mientras vivían.

Cebes.– ¿Cuáles dirías tú, Sócrates?

Sócrates.– Sin duda, los que vivieron en la molicie y en medio de diversiones, entregados a los placeres de la comida y que no tuvieron ningún escrúpulo ni pundonor. O, ¿consideras, o no, verosímil que se transformen en asnos o en algo semejante?

Cebes.– Dirás algo muy verosímil.

Sócrates.– Y quienes favorecieron las injusticias, los despotismos, y las rapiñas, antes que otras cosas, ¿es justo qué éstas se transformen en los cuerpos de lobos, buitres, o milanos, o debemos decir que se transforman en otros hombres?

Cebes.– Así, preferentemente.

Sócrates.– También en las otras de manera similar, ya que cambian de naturaleza con los mismos hábitos que contrajeron mientras vivían".

Y con estas palabras se da a conocer que Platón no estuvo en desacuerdo con Pitágoras. Pero, dejemos esto y prosigamos con lo prometido.

No sólo el antecedente de la primera argumentación es falso, sino que tampoco las consecuencias inferidas tienen valor alguno. En efecto, cuando se plantea que todo lo que nace se produce en lo contrario, hay que matizar la aserción. Pues, o se dice en el sentido en el que todo nace del contrario positivo, o en el que todo nace del contrario privativo. Con otras palabras, se origina de la privación de aquello que se produce. La suposición es falsa en el primer sentido, ya que todas las substancias, cuando se originan, no lo hacen del contrario positivo. Así pues, la aserción es verdadera en el segundo sentido.

Pues todos sabemos que el agua no se origina del agua, ni el fuego del fuego, porque, según dicen,

præsentibus in materia, cessat motus. Sed ex non aqua aquam gigni, & ex non igne ignem, & ex non vivente vivens, & ex vivo non vivens, quo in relato sensu concesso, non sequitur, quòd ex mortuis viventia fiant, si opinetur Plato animas defunctorum mortuos nominari. Nam si omne quod non vivit, mortuum impropriè appellet Plato, extra physicorum morem (qui tantum mortuum dicunt illud, quod vita non fungitur in præsens, & tamen ea aliquando fungebatur, ut totum, aut integralis pars viventis) vera esset propositio, qua nihil aliud conciperemus, quam ex non viventibus viventia fieri. Tandem ex illa suppositione, quòd ex contrariis privatione gignantur contraria, impertinens est elicere, quòd ex mortuis, hoc est, animabus defunctorum, viventia constituantur. Etiam in significatione hujus nominis, defunctus, petitur principium à Platone ipso. Cùm enim defunctum nominat Plato, ut dixi, animam, quæ extat post obitum hominis, supponens restare aliquid ultra cadaver, cui verè possit adaptari tale nomen, supponit, quod probare tenetur, & illud asserit, ut verum, de quo est omnis disceptatio.

Ac ultra delinquit, quòd credidit illud, ex quo aliquid fieri dicitur, intrare compositionem noviter facti. Nam etsi hoc semper sit verum in rebus, quæ ab arte fiunt, ut domus, & lectica ex lignis, & vasa fictilia ex luto; in his, quæ natura constant, contrarium semper accidit, si simplex ex simplici gignitur. Sic enim fit ex aëre aqua, ut oporteat, aërem corrumpi, ut aqua gignatur: undè si similitudo ullius valoris esset, sic ex mortuis viventia constituerentur, ut oporteret, mortuos, priùs desinere esse mortuos, quam viventia ex illis gignerentur, ut sua ratione potiùs eliceretur animas interitui, & corruptioni obnoxias esse, quam æternas. Si enim ex defunctis, hoc est, animabus defunctorum, dixisset Plato viventia gignenda esse, oporteret potiùs animas ipsas corrumpi, ut ex ipsis velut ex materia vita fungentia gignerentur, quam putare probari hac collectione animas immortales esse.

Secunda ratio, quæ innititur motibus, quibus contraria acquiruntur, etiam imbecilla satis est. Quamquam enim verum sit, motus ad contraria contrarios esse, non tamen ob id infertur, necessarium esse posito uno motu, universos illi contrarios etiam eventuros. Multi enim motus sæpè contingunt, quorum nonnulli illis oppositi, numquam nisi miraculo accidunt. Excæcari nempè motus est contrarius motui, quo facultas videndi acquiritur, tamen sic accidit excæcari hominibus, ut numquam nisi miraculo lumina restituantur cæcis: nec ob hoc aliud genus motus contrarium cæcitari non accidere fatemur, putà ille, quo dum gignitur fœtus in utero, lumina acquiruntur. Ad cujus similitudinem etiam mori sic viventibus contingit, ut reviviscere, quæ semel mortua sunt, non valeant, nisi extra cursum naturæ, Deo operante: tamen alius motus contrarius, mori, semper exequatur, generare scilicèt; numquam enim natura ab hoc opere desistit. Tandem motus illi, qui ex privatione restituant habitum, in sensu, in quo imposibile esse confitetur Aristoteles, numquam naturalitèr fiunt, ut diximus. Alii autem motus contrarii in genere motibus privationis, semper exercentur, ut audistis. Cum ergo arguitur à Platone, mori contra-

cuando están presentes las disposiciones cesa el móvil. No se deduce, sin embargo, que el agua se origina de la no agua, y el fuego del no fuego, y la vida de la no vida, y la no vida de la vida, si se admite esto en el sentido referido de que la vida nace de la muerte, y en el caso de que Platón opinara que las almas de los difuntos se denominan "muertos". Porque si Platón denominara, inadecuadamente, "muerto" a todo lo que no tiene vida, en contra de la costumbre de los físicos (que sólo denominan "muerto" a lo que no se sirve actualmente de la vida, pero que alguna vez la tuvo, como el todo o parte integral del que sirve) sería verdadera la presuposición con la que no concibiríamos otra cosa que lo que vive nace de lo que no vive. Finalmente, partiendo del supuesto de que de los contrarios privativos se originan los contrarios, es inadecuado deducir que de los muertos –esto es: de las almas de los difuntos– se constituyan entes vivos. Incluso en el significado de este nombre, "difunto", el propio Platón ataca el principio. En efecto, cuando Platón denomina difunto, como be dicho, al alma que subsiste después de la muerte del hombre, suponiendo que quede algo más allá del cadáver –si es que se le puede realmente denominar así–, cree que no se debe negar la demostración, afirmando como verdadero aquello de lo que procede toda la controversia.

Y, además, se equivoca –porque creyó que aquello, de lo que se dice que se origina algo, entra en la composición de lo producido recientemente. Pues, aunque esto sea siempre verdad en las cosas que se producen por medio de la habilidad –como una casa, una litera de madera, y vasos hechos de barro–, en las otras siempre acaece lo contrario, si lo simple se origina de lo simple. Porque si se produjera del aire el agua, necesariamente éste se corrompería para que surgiera ella. De ahí que, si la semejanza tuviera algún valor, de los muertos se constituirían seres vivos –de modo que sería conveniente que los muertos dejaran de ser muertos antes de que se originaran de ellos los seres vivos, para que, con su argumento, se llegara más a la deducción de que las almas están sometidas a la destrucción y descomposición, originándose de éstas, como si se tratara de la materia, las que gozan de la vida, que creer que se demostraba con tal razonamiento que las almas son inmortales.

El segundo argumento, que se apoya en los movimientos con los que se alcanzan los contrarios, es, también, bastante flojo. Pues, aunque fuera verdad que los movimientos hacia lo contrario son contrarios, no por esto, sin embargo, se deduce que es necesario que con un sólo movimiento acaecerían también todos los contrarios a aquél. Y es que, con frecuencia, se producen muchos movimientos cuyos opuestos no acaecen jamás, a no ser milagrosamente. Sin duda, el estar ciego es un movimiento contrario a otro con el que se adquiere la facultad de ver. Sin embargo, el perder la visión ocurre de tal manera que jamás se restituye la vista a los ciegos, salvo mediante un milagro. Y no por esto decimos que no acaece otro tipo de movimiento contrario al estar ciego — por ejemplo, aquel con el que se adquiere la vista, mientras el feto se crea en útero. En virtud de esta semejanza, el morir también acontece en los que viven, de tal modo que no pueden revivir aquellos seres que han estado muertos una vez –a no ser fuera del orden establecido, por obra de Dios, en la naturaleza. Sin embargo, el otro movimiento contrario, el morir, siempre se ejecuta –es decir, la naturaleza nunca ha dejado de generarlo. Finalmente, aquellos movimientos que restituyen el hábito de la privación en el sentido, según hemos dicho, con el que Aristóteles confiesa que es imposible, jamás se producen de manera natural. Mientras que los movimientos contrarios, que dan lugar a los de la privación, siempre se realizan como habéis oído. Por consiguiente, cuando Platón argumenta que el morir es contrario

rium est reviviscere, ergo si mori accidit, & reviviscere accidet, respondebitur negando consequentiam. Non enim, ut dixi, necessarium est, quòd ille motus moriendi, motum peculiaritèr contrarium, putà reviviscendi, seu resurgendi, naturalitèr habeat, sed sufficit, quòd ordine naturæ cautum sit adesse generationis motum, quem gignere appellamus, in genere contrarium, mori.

Tertiæ rationis exigua vis solutione præcedentium satis dilucidè intelligitur, verè enim per eam probatur, necessariam esse reciprocationem in motibus generationis & corruptionis, in genere tamen, & non in individuis, hoc est dictu, necessarium esse si homines gignuntur, homines interire: & si equi gignuntur, equos desinere esse, & è contra si homines intereunt, homines quoque gigni: & si equi pereunt, equos restitui, ut semper loco deperditorum alii ejusdem speciei gignantur. In individuis tamen retrocessum esse necessarium, minimè illo argumento probatur: sufficit enim, ut non omnia intereant, alia ejusdem speciei succedere: & minimè necessarium est, eadem numero, quæ corrupta fuere, restitui, quod probare tenebatur Plato, ut ratio sua ullius valoris esset. Etiam in insignem errorem pellicit argumentum illud, illa certè Platonis consequentia concessa, non tantum animas esse æternas fateri teneremur, sed inanimata eadem numero restituenda dicere cogeremur, quo nihil absurdius.

Quartum argumentum, quo non tantum Plato credidit, animæ immortalitatem probari, sed scire nihil aliud esse, quam quoddam reminisci, paucis verbis dissolvi potest. Cum enim dicit juvenes semper assentiri veris dogmatibus magistrorum numquam auditis ab eisdem, nisi tunc primum cum docentur, & hoc fieri minimè posse nisi antequam eorundem animæ proprium corpus informassent, illud scivissent, cui nunc assentiuntur: concesso antecedente, negatur antecedentis roboratio. Non enim quia prius sciverat adolescentis anima, si ab æqualibus æqualia demas, quæ remanent esse æqualia, tunc primum cum illam petitionem audit juvenis, assentitur ipsi, sed quia natura id inditum est illi, quòd cognitis terminis cujusvis horum principiorum complexorum, seu petitionum, aut postulatorum non liceat ipsi non assentiri illis, ut non valet lapis, remoto prohibente non descendere, nec ignis non sursum ferri. Neque ob id fatemur, ignem nunc genitum ex stupis, priusquam gigneretur, fuisse, & in regionem illam superiorem ascendisse, nec lapidem etiam nunc primò genitum deorsum ferri, quod priùs in centrum latum fuerat, eventibus etiam docentibus veritatem illorum principiorum. Quòd enim ab æqualibus æqualia demendo, puer novit, quæ restabant, esse æqualia, non semel, sed pluries id exequendo: inde illud principium etiam sine doctore adeptus est, & mente ut verum concepit, aliaque sic scita fuerunt. Nec Aristoteles primo Posteriorum ab his decretis dissensisse videtur, qui ibi è diametro placitis Platonis contradicit. Probationes ergo Platonis exemplis illis cassæ sunt, & nihil aliud suadentes, quàm quæ attinent ad historiam minimè credi, nisi audiens certior priùs fuerit factus narrationis, ut testis oculatus, aut auditus, vel adeò dignus fide fuerit, qui verbis, vel scriptis narrat, ut illi fidendo, assentiat

a revivir, resultará que, si acaece el morir, también acontecerá el revivir. Se podrá responder negando la consecuencia. Así pues, no es necesario, como ya he dicho, que el morir tenga un movimiento particularmente contrario –es decir, el revivir, o el resucitar–, sino que basta que el orden establecido por la naturaleza haya previsto que el movimiento de la generación, al que llamamos nacer, esté junto al del tipo contrario –es decir, el morir.

La exigua fuerza del tercer argumento en la solución de los precedentes se intelige con claridad, ya que éste demuestra la necesidad de la reciprocidad en los movimientos de generación y corrupción, aunque, eso sí, en el género, no en los individuos –esto es: si los hombres nacen, es necesario que mueran, y si los caballos nacen, es preciso que estos dejen de existir, y, por el contrario, si los hombres mueren, también tienen que nacer, y si los caballos perecen, estos se restituyen, para que siempre en el lugar de los que han desaparecido nazcan otros de su misma especie. En los individuos, sin embargo, no se demuestra con éste argumento que sea necesario el movimiento contrario, porque basta, para que no desaparezca todo, que otros entes sucedan a los de su especie. Y no es preciso que se restituya el mismo número de los que han desaparecido –cosa que quería demostrar Platón, para que su argumento fuera eficaz. Incluso el razonamiento induce a un notable error. Y es que si se admitiera la consecuencia de Platón, nos veríamos forzados a afirmar no sólo que las almas son inmortales, sino que, también, estaríamos obligados a decir que los entes inanimados deben ser restituídos en la misma cantidad. Y nada hay más absurdo que esto.

El cuarto argumento, con el que Platón creyó que no sólo demostraba la inmortalidad del alma, sino que el aprender no es otra cosa que recordar algo, se puede rechazar con pocas palabras. En efecto, cuando dice que los jóvenes siempre están de acuerdo con los principios verdaderos de los maestros, sin haberlos oído nunca antes, sino que los aprenden en ese momento por primera vez, es suficiente. Y es que ello no se podría producir antes de que sus almas informasen al propio cuerpo sobre lo que habían aprendido –y con lo que están de acuerdo ahora. Una vez admitido el antecedente, se niega la afirmación del mismo. Pues, si de las cosas semejantes se suprimieran las igualdades que permanecen en ellas, no se está de acuerdo con lo que se demanda, entonces, por primera vez, y aunque se hubiera aprendido antes, sino porque la naturaleza le ha concedido que, una vez conocidos los términos de cualquiera de los principios complejos, o de las demandas, o postulados, no pueda no estar de acuerdo con los mismos –como no es posible que la piedra no descienda, aunque se lo impida algo contrario, ni el fuego no ascender. Por esto, tampoco decimos que el fuego producido por las estopas ha existido antes de ser producido, ascendiendo hacia la esfera superior, ni se ha producido, ahora, por primera vez que descienda la piedra, porque antes había sido llevada a un punto, cuando los resultados nos enseñan la verdad de aquellos principios. Porque si se sustrae lo igual de las cosas iguales, el niño reconoce que las cosas que quedaban lo eran. Y así ocurre no una sola vez, sino muchas veces, habiendo alcanzado el principio sin ayuda del maestro, concibiéndolo en su mente como verdadero. Y de la misma manera se aprendieron otras cosas. Y parece que Aristóteles, en el libro primero de los Analíticos Posteriores, no estuvo en desacuerdo con estas opiniones. Allí se opuso a los argumentos de Platón de manera diametralmente opuesta. Por consiguiente, las demostraciones de este último, con los argumentos relatados, son vanas y no convencen de ninguna otra cosa, sino de que las cuestiones que atañen a la historia no son creíbles, salvo cuando el que escucha los hechos esté seguro, antes, de que el testigo ocular, o de oídas, es tan digno de crédito que, al confiar en lo que se narra oralmente o por escrito, el auditor de la historia esté de acuerdo con ella,

historiæ auditor, tunc non per reminiſcentiam aſſentiendo, ſed, ut dixi, tantùm relatori ſidendo, ita ut exemplum Platonis ſibi quoque adverſum ſit, cum ſcilicet, fiducia cauſa eſt aſſenſus, & non præteriti memoria.

Quintum argumentum, quo Plato in dialogo innuere videtur, differre reminiſcentiam à memoria: quòd memoria ſit cùm audita, aut viſa res, quæ priùs viſu, aut auditu cognita fuit, iterum memoria recolitur: reminiſcentia verò, cùm conſinis viſa, aut audita in germanæ cognitionem ducit, eſſe futiè probant, quæ in ſolutione præteriti diximus. Adeò enim naturale eſt ſimulachrum amici ſoliti comitare patrem, aſſervatum in memoria ſui amici, præſente patre, & inducente ſui notionem in animum amici ſilii ſui, ſtatim revocari filii ſimulachrum in partem illam anteriorem cerebri amici cognoſcentem abſtractivè abſentia, ut amico non imperante phantaſmati amici aſſervato in triclinio poſteriori cerebri, qui locus, ut ſupra diximus, aſſervandis imaginibus deputatus eſt, phantaſma ipſum præſentetur particulæ cognoſcenti abſtractivè, adhuc amico, qui patrem noverat, nolente.

Sextæ rationis antecedens negatur. Non enim aliunde, quàm ex rebus ſimilibus ſimilitudo, & ex rebus juſtis juſtitia, & ex pulchris pulchritudo, & cætera abſtracta noſcuntur, ſictione quadam intellectus, cui notioni nulla entitas abſoluta extra reſpondet, ut cùm de univerſalibus ſuprà egimus pag. 9. probatum eſt. Neque antecedentis probatio ullius valoris eſt. Fatemur certè ſimilia conſpecta non adeò ſimilia eſſe, quin aliquo diſsimilia, & pulchra non adeò pulchra, quin aliquo deformia, ſed nec propter hoc elicitur pulchritudinem & ſimilitudinem ante noſtrum ortum à nobis eſſe cognitas. Sufficit enim intellectui, ut pulchritudinem cognoſcat, ex pulchris viſis, & ex phantaſmatibus pulchrorum ſictis, quibus ſingitur adeſſe, illud pulchritudinis, quod rei viſæ deerat, elicere notionem quandam pulchritudinis, cui, ut dixi, notioni nulla reſpondet res extra ſic ſe habens, ut ſictè cognita eſt ab intellectu. Nec implicat aliquid dici pulchrum, quòd aliquas partes eleganter compoſitas habet, & idem alia ratione deforme appellari, quòd aliis inconcinnè ſictis ſit formatus. Si enim plus pulchrum, aut plus deforme id ſit nominandum, indubiè noſcet, qui penſiculata partium elegantia cum aliarum deformitate, eminentiores partes noverit.

In ſeptima ratione etiam petitur à Platone principium, ut in alia, quæ antecedit. Conceſſo enim quod dicit de illo diverſo genere entium per ſe exiſtentium, quòd quæ ſimplicia ſunt, & nullam compoſitionem admittunt, æterna ſint, quæ verò compoſita, corruptioni obnoxia cenſeantur, negatur animam ex ullo relatorum duorum generum dicendam eſſe: quia animæ natura non ſit, quæ illa diviſione dividatur. Ibi enim, ut dixi, entia ſeorſum ſive per ſe exiſtentia in relatas duas ſpecies dividuntur: & anima poſſe ſeorſim & ſine corpore eſſe, ab adverſo negatur: quod ut admiſſum & conceſſum ſupponit Plato, cùm quærit, cui membro hujus diviſionis annumeranda ſit anima, an compoſitis rebus, aut ſimplicibus: neutri enim illarum dicit adverſus, quia non de numero entium per ſe exiſtentium ſit, pluſquam forma ligni, aut æris, vel aliæ miſtorum formæ, quæ ſine

ma-

sin asentir porque sea una reminiscencia, sino, como he dicho, sólo porque confía en el relator. Así, el ejemplo de Platón también se opone a él mismo, cuando la confianza, y no el recuerdo del pasado, es la causa del asentimiento.

El quinto argumento, con el que parece que Platón afirma en el diálogo que la reminiscencia difiere de la memoria en que esta última se produce cuando una cosa oída o vista se ha conocido antes de verla u oirla, y se recuerda, es el que paso a comentar. De este modo, la reminiscencia es, en efecto, tan natural, que la imagen del amigo –que suele acompañar a su padre– conservada en la memoria del otro amigo, cuando el padre está presente e induce su conocimiento en la mente del amigo de su hijo, al instante se recuerda la imagen del hijo en la parte del cerebro del amigo que conoce abstractivamente. Y es que, sin ordenarlo el phantasma del amigo que se conserva en la parte posterior del cerebro –lugar que, como hemos dicho anteriormente, está destinado a conservar las imágenes–, éste (el phantasma) se hace presente en la parte que conoce de manera abstracta.

Se niega el antecedente de la sexta razón. Y es que no se conoce por ninguna otra causa, de las cosas semejantes la semejanza, de las cosas justas la justicia, de las cosas hermosas la hermosura, y de las demás cosas abstractas, que por cierta suposición del intelecto, cuyo conocimiento no se corresponde con ninguna entidad absoluta externa, según lo hemos probado en la página 9, cuando hemos hablado sobre los universales. Tampoco la demostración de lo que antecede tienen ningún valor. Decimos, sin duda, que las cosas semejantes no son tan semejantes, que no sean diferentes en algo, y las hermosas en tanto que no tengan algo feo, pero no por esto se deduce que la hermosura y la semejanza las hayamos conocido antes de haber nacido. Y es que al intelecto, para conocer la hermosura, le basta con deducir cierta noción de ella por las cosas hermosas vistas y por las imágenes supuestas de éstas –con las que se imagina que está presente aquella hermosura que le faltaba a la cosa que se había visto; cuyo conocimiento, como he dicho, no se corresponde con ninguna cosa externa que se manifiesta tal como ha sido conocida supuestamente por el entendimiento. Tampoco implica que se diga que algo es hermoso porque tiene algunas partes dispuestas delicadamente, o que se denomine feo a lo mismo porque ha sido compuesto sin gracia con otras suposiciones. Pues, si a algo se le ha de denominar más hermoso o más feo, lo conocerá indudablemente el que, al comparar las partes delicadas con la fealdad de otras, haya reconocido las que sobresalen.

En el séptimo argumento, Platón también ataca un principio como el que precede. Y ocurre así, en efecto, si se admite lo que dice acerca del diverso género de entes que existen por sí mismos, y que los que son simples y no admiten ninguna composición son eternos, considerando, por otra parte, que los entes compuestos están sometidos a la corrupción, y se niega el alma a uno de los dos porque la naturaleza del alma no se puede dividir. Y es que los entes existentes por sí, o separadamente, se dividen en las dos clases referidas. Y el que se opone, niega la posibilidad de la existencia del alma sin cuerpo. Pero Platón lo da por supuesto cuando pregunta en cual de los dos miembros de esta clasificación se debe enumerar el alma –si entre las cosas compuestas o entre las simples. Su opositor dice que en ninguna de ambas cosas, porque no se sitúa en el número de los entes que existen por sí, como la forma del leño o del aire, o en otras formas compuestas que no pueden existir sin la materia.

materia elementari esse non valent, ut nec anima ipsa sine temperie etiam elementorum corpus constituentium esse non potest. Et si alicui ex relatis rebus similis dicenda esset, ethnicus diceret potiùs compositis, quàm simplicibus similimam existere, quòd sine corpore composito, ac sine ejusdem temperie numquam conspiciatur anima.

Octavæ rationis antecedente admisso, consequentia prima etiam conceditur. Fatemur enim sequi ex antecedente illo, ubi impar est, ibi par esse non potest, quòd ubi anima est, mors esse non possit, sed quòd ibi vita sit: nec inde sequitur, quòd semper vita fungetur, quod semel anima participavit. Ut non sequitur, ubi radii solares sunt, semper medium illustratum erit: ergo medium illud, quod semel radiis solaribus illustratum est, semper illustre erit. Nam in antecedente adverbium illud, semper, determinat verbum illud, sunt, ut sensus sit, ubi semper sunt radii solares, medium illustre erit, in consequente determinat verbum futuri, putà, erit, ubi committitur fallacia. Illa enim hypothetica, quæ infertur expressiùs relata, non nisi quædam conditionalis hujusmodi est: Si anima alicubi est, ibi vita erit: quæ ut vera conceditur, alia quæ infertur negata, ubi anima fuerit, mors non est, ergo immortalitas necessariò aderit, nam antecedens à Pagano conceditur, & consequens ab eo negatur: quia consimili ratione forma lapidis, & quævis alia æterna esse probaretur in eisdem terminis argumentando, ubi forma lapidis est, corruptio non est, ergo ibi incorruptibilitas erit, & per consequens lapis incorruptibilis. In utraque enim ex his consequentiis, ac innumeris ejusdem sortis, quæ signata quavis forma colligi possunt, multiplex defectus committitur, sed præcipuus, quòd arguitur à non distributo ad distributum, si non expressè, æquivalenter certè: quia, non mors, & non corruptibilis, non æquivalent his, immortalitas, & incorruptibilitas. Porrò non mors tantùm dicit, sicut nunc non moriens: immortale autem universalius negat, significat enim nullo modo potens mori, ut non corruptibile, nunc non corruptum, incorruptibile, impossibile corrumpi.

Aliud etiam quod assumit, quòd anima semper sibi adsit, falsum esse etiam diceretur. Nam si anima corruptibilis esset, cum non esset, non sibi adesset. Sufficiunt hæc ad solvendas rationes Platonis, quibus deceptus, quia logicę parum peritus, putavit demonstrasse animæ immortalitatem. Neque vitare potui logicam diutius tractare, quam his temporibus soleant nonnulli physici, ut illustriores redderem solutiones argumentorum. Etiam quòd Augustinus agens de supremis rebus, non veretur sæpissimè logicam inserere, sine qua nihil docere credit. Ad ergo rationes ejusdem divi Doctoris solvendas, quas, ut animam immortalem esse nobis probaret, in libro de Immortalitate Animæ tradidit, accingamur.

Augustini rationes in libello de Immortalitate Animæ.

Prima sequentem seriem habet, quam in limine, ut inquiunt, libri salutare poteris. Adeò enim præceps Augustinus in componendo illum libellum fuit, ut exordium nullum, ut sui moris est, ibidem dictaverit, nec rationes sic digestas, ut in aliis libris solet, condiderit: sed in tantum involutas intricatasque, ut si literæ ordinem dumtaxat contemplaremur, & mentem authoris velimus contemnere, quam multas non solum nullius valoris esse osten-

Como tampoco el alma puede existir sin la mezcla de los elementos que integran el cuerpo. Y si se tuviera que decir que es parecida a alguno de los entes referidos, un pagano diría que sería más parecida a los entes compuestos que a los simples, ya que el alma no se contempla jamás sin el cuerpo y sin su composición.

En el octavo razonamiento, si se admite el antecedente, también se acepta la primera consecuencia. Decimos, pues, que del antecedente se deduce que donde está lo impar no puede estar lo par, porqué donde está el alma no puede estar la muerte, sino la vida. Y no se deduce que siempre se vive porque una vez estuvo el alma, como tampoco se desprende que donde están los rayos solares siempre habrá un centro iluminado. Por consiguiente, el centro que una vez fué influído por los rayos del sol, siempre tendrá luz. Y es que, en el antecedente, el adverbio "siempre" determina a la palabra "están", para que el sentido sea: "donde siempre están los rayos solares, el medio estará siempre iluminado", que, en consecuencia, determina al verbo que está en futuro –es decir "estará"–, y es donde se comete el engaño. El procedimiento hipotético, pues, que infiere con mayor claridad lo explicado, no es sino cierta condición del siguiente tipo: "Si el alma se encuentra en alguna parte, allí habrá vida". Y si se admite esta como verdadera, la que se deduce de ella deberá ser negada: "No existe la muerte donde se encuentra el alma". Luego, por fuerza allí estará la inmortalidad. Así pues, el pagano admite el antecedente y niega la consecuencia, ya que, por la misma razón, se demuestra, si se argumenta en los mismos términos, que la forma de la piedra, y cualquier otra, forma son eternas. Y es que donde esté la forma de la piedra no hay corrupción. Por lo tanto, allí se encontrará la incorruptibilidad. Y, en consecuencia, la piedra es incorruptible.

En ambas conclusiones, pues, y en muchas otras del mismo tipo que se pueden colegir, se cometen múltiples errores. Pero, en particular, porque se argumenta desde lo "no clasificado" hasta lo "clasificado" –si no expresamente, al menos de modo equivalente, ya que "no muerte" y "no corruptible" no equivalen a inmortalidad e incorruptibilidad. En efecto, "no muerte" sólo quiere decir lo que ahora no muere –pero niega lo inmortal de manera general, puesto que no significa an absoluto que puede morir–, como lo "no corruptible", ahora no corrupto, es imposible que se corrompa –porque es incorruptible.

También se podría decir que es falso otro argumento que admite que el alma siempre está consigo misma. Pues si el alma fuera corruptible, que no lo es, no se hallaría así. Esto basta para rechazar las razones de Platón, con las que, equivocado, ya que era poco experto en lógica, creyó haber demostrado la inmortalidad del alma. No he podido evitar servirme de la lógica, aunque no con mayor uso de la misma de lo que lo suelen hacer algunos físicos en estos tiempos, para hacer más claras las explicaciones en la resolución de los argumentos. Incluso Agustín, cuando trata asuntos muy importantes, no teme hacer uso de ésta, porque cree que sin ella no se puede enseñar nada. Así pues, para resolver los razonamientos del Santo Doctor nos ceñimos a las explicaciones contenidas en el libro De Inmortalitate Animae –con las que intenta demostrarnos que el alma es inmortal.

Argumentos de Agustín en el opúsculo De Inmortalitate Animae.

Lo primero, que, según dicho al uso, podríamos saludar en el umbral del libro, presenta el orden que se va exponer seguidamente. En efecto, Agustín fué tan precipitado en la composición del opúsculo que no dictó ninguna introducción, según es su costumbre, ni estableció la distribución de los argumentos, como lo suele hacer en otros libros, sino que son tan difíciles y oscuros que, con sólo observar el orden, desearíamos menospreciar la inteligencia del autor. Y yo podría demostrar que muchos no sólo no tienen ningún valor,

tenderem, sed nec ullum ordinem argumentandi servasse faciliter deducerem. Verùm cum Doctor hic Divus non explodi, sed revereri dignus sit, nullas chartas consumam, probando nullis logicæ methodis hìc innixum fuisse, & soluto stylo à logicis præceptis argumentatum fuisse, quin sarciri, roborareque quoad possim ejusdem dicta, totis viribus nitar, ut omnibus dilucidum sit, si illæ adhuc in melius mutatæ, nullam vim habent, quanto ergo minùs, quæ minùs concinnæ scriptæ leguntur: multisque, qui fortassis, vel fastidio à methodici processus Augustini, aut quòd per occupationes non liceat ipsum perlegere, commentatoris munere me fungente, nonnihil profuero.

1. Series ergo primæ hæc est: Omnis vera disciplina semper est, & non nisi in anima hominis, ergo anima hominis semper est. Antecedentis major probatur: Omnibus certum est, hanc disciplinam veram semper esse, quòd inter lineas innumeras, quæ educi possunt ab unius parte circunferentiæ circuli in aliam, illa sit major, quæ per medium circuli, hoc est, centrum ejusdem transierit, quam diametrum nominamus, ac quòd adeò invariabilis sit hujusmodi doctrina, & consimiles, ut nullo discursu temporis corrumpi nec imminui valeat. Ergo major vera. Nam quod de relata assertione verè dictum est, & de quibusvis veridicis doctrinis probari potest. Minorem ergo probemus. Quicumque ratiocinatur, non corpore, sed animo ratiocinatur: ergo tàm qui suscipit disciplinam animus, quàm qui docet, ipse idem animus est. Item disciplina alicubi est, nusquam enim, id est, in nullo loco esse disciplina non potest, quia quicquid est, alicubi est: & non extra nos disciplina est, ergo in nobis, & non in corpore, quia corpora anima privata, inepta sunt disciplinam suscipere, ergo in anima est disciplina. Item cùm intelligimus doctrinam, quam addiscimus, vel docemus, non corpore eam percipimus, sed animo: nam ad intelligendum, non solùm corpore non utimur, sed ab ipso subtrahimur, ut quod impedimento animæ intelligenti sit: ergo in ipsa, & non in corpore, est disciplina. Majore, & minore veris probatis, consequentiæ bonitatem ostendere placet, quæ sic probatur. Nihil quod semper est, potest pati subtrahi aliquando id, in quo semper est. Nam si id pateretur, quod semper est, esse desineret tunc, cùm subtractum est ab eo proprium subjectum, sine quo esse non posset: sed desinere esse, & semper esse implicant, quod sequeretur, si consequentia bona non esset, superest ergo illam bonam esse.

2. Secundam rationem ad literam transcribo: [Ratio profectò, aut animus est, aut in animo: melior autem ratio nostra, quam corpus nostrum: & corpus nostrum, nonnulla substantia est: & meliùs est esse substantiam, quam nihil: non est ergo ratio nihil.]

3. Item ratio ipsa non est harmonia ulla corporis, quæ sic inseparabiliter inest corpori, ut variato corpore, harmonia quoque varietur, quòd ab hoc alienissima est ratio. Nam quavis mutatione corpori contingente, & ratio ipsa immutabilis manet. Bis enim duo, quatuor constituunt, quod semel duo efficere non potest. Et hæc ratio adeò nunc, & in æternum est, ut numquam esse non posit: ergo subjectum ejusdem, quod anima est, etiam invariabile erit, ac æter-

sino que, además, fácilmente podría deducir que no ha respetado ningún orden en la argumentación. Pero ya que este Santo Doctor no es digno de ser aclamado, sino de ser temido, voy a consumir algunas páginas para demostrar que en la obra no se ha apoyado en ningún método lógico y que ha argumentado rechazando el estilo de los preceptos de la lógica. De modo que me voy a empeñar con todas las fuerzas, mientras me sea posible, en recomponer y consolidar sus palabras, para que esté claro para todos que, aún mejorados sus argumentos, no tienen consistencia. Por lo tanto, ¡cuánto menos la tendrán los razonamientos que sean menos ajustados!. Y, quizás, aún no me haya servido de muchos –pues, o bien por el hastío del proceso del método de Agustín, o por las ocupaciones que tengo, no he podido leer a todos los comentaristas.

1.– Así pues, el contenido del primer argumento es el siguiente:

Toda ciencia es siempre verdadera o no, salvo en el alma del hombre. Luego, esta última siempre lo es. Se demuestra la mayor del antecedente. Para todos es seguro que esta afirmación siempre es verdadera: entre las innumerables líneas que se pueden considerar en un círculo de una circunferencia, es mayor la que pasa por el centro del mismo, llamada diámetro. Y ya que un aserto de este tipo, y otros semejantes, es tan invariable, en ningún momento se puede destruir o eliminar. En consecuencia, la mayor es verdadera. Además, se puede demostrar lo que se ha dicho de la mencionada afirmación y de cualquier otro conocimiento verídico. Vamos a probar, pues, la menor. Cualquiera que razone, no razona con el cuerpo, sino con el alma. Luego, tanto el que aprende, como el que enseña, es la misma alma. También el conocimiento está en algún lugar, puesto que no puede estar en ninguno, ya que cualquier cosa está en alguno. Pero la ciencia no está fuera de nosotros. Por lo tanto, está en nosotros. Pero no en el cuerpo –porque los cuerpos privados del alma no son apropiados para recibir la ciencia. Por consiguiente, la ciencia está en el alma. También, cuando inteligimos la ciencia que aprendemos o enseñamos, no la percibimos con el cuerpo, sino con el alma –ya que para inteligir no sólo no nos servimos del cuerpo, sino que nos substraemos de él para que no sirva de impedimento al alma inteligente. Luego, la ciencia está en ésta y no en el cuerpo.

Habiéndose demostrado que la mayor y la menor son verdaderas, vamos a probar la bondad en la consecuencia. Y se demuestra así: Nada que siempre está puede permitir que alguna vez se le separe de aquello en lo que siempre está. Pues, si lo permitiese, lo que siempre está dejaría de estar en el momento en que se le ha sustraído su propio sujeto de aquello, sin lo que es imposible que esté –cosa que se deduciría si la consecuencia no fuera correcta. Por lo tanto, resulta que es correcta.

2.– Transcribo literalmente el segundo argumento:

"La razón, en verdad, o es el alma o está en el alma. Pero es mejor nuestra razón que nuestro cuerpo. Y nuestro cuerpo es alguna substancia. Y es mejor ser substancia que nada. Luego, la razón no es nada."

3.– Además, la misma razón no es ninguna armonía del cuerpo –la cual si está de manera inseparable en el cuerpo, al alterarse éste, la armonía también se alteraría, cosa a la que es muy ajena la razón. Pues ante cualquier mutación que pueda sufrir el cuerpo, la razón permanece inmutable. En efecto, dos veces dos son cuatro –lo que una sola vez dos no puede producir. Y esta razón tanto lo es ahora como siempre, de modo que jamás puede no serlo. Luego, su sujeto, que es el alma, también será invariable y eterno

ternum : nempè si subjectum variaretur, & ipsa ratio esset variabilis, ergo cùm ipsa immutabilis, & æterna sit, subjectum proprium immutabile esset testatur: ac tandem quòd semper animus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo inseparabilitèr ratio.

4. Item inter animi virtutes constantia recensetur : sed ipsa immutabilis est, ergo, & animus, cui inest. Porrò ne decipiatur aliquis, putans virtutes semper operari, & quia constantia nihil efficit, sed resistit, ideò virtutem non esse nominandam, perpendere oportet, virtutes, etiam feriari nonnumquam, nec ob id virtutis nomenclaturam amittere, quòd non operentur : (Justus enim dicitur dormiens, & de justo nihil agens, ut cùm exequitur justa) non ergo immeritò Constantia virtus dicitur, cùm adhuc nihil operatur : maximè quòd tàm in agendo sine interpellatione, quàm patiendo, Constantia dicitur.

5. Item quicquid movet cum intentione assequendi aliquem finem, non solùm substantia, sed animata substantia, & non exanimis futura est : sed hujusmodi substantia invariabilis est, ac invariabilitèr corpus variabile movet, ergo hujusmodi movens æternum erit : & hoc est anima, ut notum est, ergo hæc incorruptibilis est. Major nota est, minor probatur. In omni motu seu actione est movens, & motum, & moventium plurima etiam moventur, ut nonnulla mota nequaquam movent, quæ invariabilia esse non possunt, ac aliquid movens immobile esse certum est: superest ergo animam potiùs inter agentia immobilia recensendam, quam inter ea, quæ moventur. Corpus enim, quod tardius, ac celerius movetur, ac talitèr, ut in præterito, & in præsenti, & in futuro tempore verè dicitur moveri, & nequaquam valet præteritum temporis futuro sic conjungere, ut efficiat utrumque idem esse. Sicut nec valet corpus etiam omnes sui partes, quæ in infinitum divisibiles sunt, in unicam, indivisibilemque redigere, meritò hujusmodi corruptibile, variabileque dicendum est. Ut anima invariabilis dicenda est, quæ intenta fini, quem assequi per motum conatur, simul cognoscit præteritum præsens, ac futurum : ita cognoscere animam probat, quòd non desistat ab incepto motu, cujus si omnes partes simul non novisset, nequaquam posset perficere. Possunt enim in ea, cùm agit, plura esse, putà, diversæ partes temporis intellectæ: cùm illa plura, quæ aguntur, simul esse, non possunt, ut diximus, ac esse quiddam, quod cùm movet mutabilia, non mutatur.

Non enim variabilis, & corruptibilis censendus est animus, quia contemplatur corpus motum, ejusdemque mutationem : nam hoc sequi ex illo necessarium non est, immò oppositum. Qui enim contemplatur per memoriam præterita, & expectat futura, nullo modo sine vita est, nec dum id efficit, mori potest. Etiam intentio artificis, quæ membra artificis, ac lignum, aut lapidem subdita illi, movet, immota manet, quod animæ immutabilitatem potiùs quam variationem testatur: ergo verum est, quòd non ex eo, quòd motui corporis sit anima intenta, corruptioni est obnoxia. Sed demus, quòd ex contemplatione corporis moti, quoquomodo moveatur animus, est ne ob id statim corruptioni, & interitui obnoxius dicendus? Non quidem. Nam, & corpori nostro accidit sæpè mutari actionibus, vel

–es decir, si el sujeto variara, también la razón sería variable. Luego, como es invariable y eterna, se afirma que su propio sujeto sería inmutable. Y, finalmente, ya que el alma siempre permanece viva, o bien es la propia razón, o bien la razón está en ella de manera inseparable.

4.– Entre las virtudes del alma se cuenta la constancia. Pero ésta es inmutable. Luego, también el alma en la que está. Ahora bien, para que no se equivoque nadie creyendo que las virtudes siempre obran y que la constancia no hace nada, sino que resiste, por eso no ha de ser denominada virtud. Incluso es conveniente considerar que, algunas veces, las virtudes no actúan, no perdiendo la denominación de virtud por no obrar (en efecto, se denomina justo al que duerme, y de justo no hace nada, como cuando se ejecuta lo justo). Luego, no sin razón se denomina a la constancia virtud –aunque no haga nada en un momento determinado–, máxime si se tiene en cuenta que se denomina constancia tanto al obrar como al resistir.

5.– "También, cualquier cosa que mueve con la intención de conseguir algún fin, no sólo será una substancia, sino que resultará la substancia animada –no la inanimada. Sin embargo, una substancia de tal tipo es invariable, e, invariablemente, mueve al cuerpo variable. Luego, lo que mueve de tal manera será eterno. Y esto, como es sabido, es el alma. Luego, ésta es incorruptible.

La mayor es conocida y se demuestra la menor. En cualquier movimiento, o acción, está lo que mueve y lo movido. Incluso se mueven muchas cosas de las que mueven, como algunas movidas no mueven, las cuáles no pueden ser invariables. Y es verdad que algo que mueve está inmóvil. Queda, pues, que ha de ser reseñada entre los agentes inmóviles, más que entre los que se mueven. El cuerpo, pues, que se mueve más lento o más rápido, y de tal manera que se dice que se mueve realmente en el pasado, en el presente, o en el futuro, en modo alguno puede unir el tiempo pasado con el futuro, de tal modo que hace que ambas cosas sean lo mismo. Como el cuerpo tampoco puede reducir todas sus partes que son divisibles infinitamente a una sola e indivisible, se ha de decir, con razón, que es corruptible y mutable.

Cuando el alma debe ser denominada inmutable –que es aplicada a un fin que intenta conseguir por el movimiento– conoce a la vez el pasado, el presente, y el futuro. Así se demuestra que el alma conoce porque no suspende el movimiento iniciado –y que no podría acabar si no hubiera conocido, a la vez, todas las partes de ésta. En ella, pues, cuando obra, pueden ser inteligidos muchos –es decir, diferentes momentos del tiempo– cuando muchas cosas que se hacen no es posible que se hagan a la vez, pudiendo existir algo que, cuando mueve las cosas mutables, no es movido.

Así pues, no se ha de considerar mutable y corruptible al alma, porque contempla el cuerpo movido y su mutación. Por esto, pues, se deduce que aquél no es necesario, sino opuesto. En efecto, quien examina cuidadosamente por la memoria los hechos pasados, y espera los futuros, tiene vida –y puede morir mientras hace eso. También, la aplicación del artista que mueve sus miembros, y la madera, o la piedra, sometidos a aquella, permanece inmóvil –lo que afirma la inmutabilidad del alma más que la mutabilidad. Luego, es verdadero que, no porque el alma esté aplicada al movimiento del cuerpo, está sometida a la corrupción. Pero, finalmente, ya que, por la contemplación del movimiento del cuerpo, de algún modo se mueve el alma, ¿hay que decir, por esto, que está sometida a la corrupción y a la destrucción? Ciertamente, no. Porque, también, con frecuencia sucede que nuestro cuerpo se altera por acciones o por la edad.

ætate, non tamen propter hoc, dum ſic movetur, ſtatim interiit: ſupereſt enim aliquid in corpore dum non corrumpitur, quod eſt, ergo animo, quem moveri concedimus, etiam aliquid ſupereſt, quod vita ſempiterna dicendum eſt. Quis enim, ut alia omittam, rationes numerorum mutabiles eſſe, audeat dicere, aut artem quamlibet non iſta ratione numerica conſtare inficiabitur, quæ animo inſunt immutabili? Nullus quippè. Quia ars immutabilis de animo artificis docentis, non tranſit in animum diſcipuli addiſcentis: quia nemo artem doceret, niſi propriam amittendo, quod abſurdum eſt, ſed ipſa ars coæterna eſt animo, cui inſedit, ut & ipſe illi. En quintam rationem, quæ adeò difficultèr collecta à me eſt, ut potiùs hariolando, quàm verba ex verbis, nec ſententias ex ſententiis tranſcribendo, dictata fuit, quam fortaſsis alius aliter conficeret. Nec mirum poſſe eſſe in hujuſmodi contextibus, tot ſententias, quot capita, cùm, ut in exordio dixi, adeò inconcinna fuerit phraſis hujus loci, ut cuivis liceat quod velit elicere ex ea.

Auguſtinus in libro Retractationum aliqua ſcripta in libro de quo nunc agimus retractat.

Placuitque mihi lucubranti nunc primùm inveniſſe, quod certè non legeram priùs, cum has Auguſtini rationes conficere incepi, id eſt, quod Auguſtinus primo libro Retractationum ſuarum, cap. 5. ſcripſit, cujus verba hæc ſunt: [Poſt libros ſoliloquiorum jam de agro Mediolanum reverſus, ſcripſi librum de Immortalitate animæ, quem mihi quaſi commonitorium eſſe volueram propter ſoliloquia terminanda, quæ imperfecta remanſerant. Sed neſcio quomodo, me invito, exiit in manus hominum, & inter mea opuſcula nominatur: qui primo ratiocinationum contortione atque brevitate ſic obſcurus eſt, ut fatiget cùm legitur etiam intentionem meam, vixque intelligatur à me ipſo.] Iis enim perlectis Auguſtini verbis, facilè ſi quem lapſum interpretando Auguſtinum commiſero, venia concedetur: aut ſi quid dilucidius reddidero, quam fuerit ab authore conditum, dignus ob hunc laborem ero, ut ſi qua paria commiſi ulla vitia, diſsimulet.

6. Item cùm nos ſi ipſi nobiſcum ratiocinantes, vel ab alio benè interrogati de quibuſdam attinentibus nonnullis liberalibus artibus quædam invenimus, non alibi, quàm in noſtro animo invenimus. Nam illud invenire, & ſcire quod priùs non noveramus non poteſt dici eſſe factum, aut genitum à noſtro animo, ne quid abſurdum ſequatur, quòd æterna gigneret animus, inveniendo temporariè: ſed hæc in noſtris animabus inventa æterna ſunt, ergo ille æternus erit. Quid enim plus æternum, quàm circuli ratio, & quodvis aliud ejuſmodi? Tandem immortalem eſſe animum humanum, & omnes veras rationes in ſecretis ejus eſſe, quamvis eas ſive ignoratione, ſive oblivione, aut non habere, aut amiſiſſe videatur, certum eſt. Hæc ſexta ratio à Platone uſurpata eſt, quam ſupra legiſtis, etſi ſub aliis verbis.

Objicit Auguſtinus adverſus ſua dicta.

Si objicias, dicit Auguſtinus, mutabilem eſſe animum, oſtendere volendo, nullam majorem dici mutationem, quàm in contraria tranſitum, & animum hanc pati, cùm ex ſtulto ſapiens, aut è contra è ſapiente ſtultus fit, ergo ipſum eſſe mutabilem, aſſeverare compellendi ſumus. Reſpondebimus diſtinguendo inter animi mutationes, quę duplices in genere ſunt. Quædam ſecundùm corporis paſsiones, aliæ ſe-

Sin embargo, no por esto, mientras se mueve así, perece enseguida.

Subsiste, pues, algo en el cuerpo, mientras no se corrompe. Y está en el alma –la cual admitimos que se mueve. Incluso permanece algo que se ha de denominar vida sempiterna. ¿Quién, pues, para omitir otras cosas, se atreve a decir que las razones de los números son mutables, o quién negará que cualquier arte no esté compuesto de esta razón numérica, las cuáles están en el alma inmutable? Sin duda, nadie. Porque el arte inmutable del alma del artista que enseña no pasa al alma del discípulo que aprende, ya que nadie podría enseñar el arte, sino perdiendo el propio, lo que es absurdo. Sin embargo, el mismo arte es igualmente eterno con el alma en la que se ha asentado, como también ésta en él.

He aquí el quinto argumento –abreviado por mí con tanta dificultad, que ha sido escrito más para adivinar que para transcribir palabra por palabra, y no sentencia por sentencia. Quizás, otro podría realizarlo de otra manera. Y no es extraño que en tales contextos puedan encontrarse tantas sentencias como capítulos, como he dicho en la introducción, pues tan desordenado ha sido el estado de este pasaje, que cualquiera lo puede interpretar como quiera.

Agustín, en el libro de las Retractaciones, revisa, de nuevo, algunos escritos del libro del que ahora tratamos.

Me ha complacido, ahora, encontrar por primera vez, mientras trabajo de noche, lo que no hallé antes, cuando comencé a escribir los argumentos de Agustín –esto es: lo que él escribió en el libro primero de sus Retractaciones, capítulo 5. Sus palabras son las siguientes: "Ya de regreso de Milán, después de los libros de los Soliloquios escribí De Inmortalitate Animae –que había deseado que fuera para mí como un recordatorio para rematar los Soliloquios que habían quedado inconclusos. Pero sin saber cómo, y contra mi voluntad, quedó en manos de los hombres, y se cita entre mis opúsculos. Y éste, en el primero de los argumentos, es de expresión tan oscura, por lo rebuscado y por la brevedad, que cansa mi atención y casi no lo entiendo ni yo mismo". Leídas, pues, con atención, estas palabras de Agustín, confío que, si he equivocado a alguien al interpretar al Santo Doctor, me perdone, o, de haberlo hecho algo más claro de lo que lo escribió el autor, seré merecedor, por este esfuerzo, de que, si he cometido algún error semejante, se pase por alto.

6.– Así, cuando al razonar con nosotros mismos o preguntados por otro acerca de ciertas cosas que atañen a algunas artes liberales, si averiguamos ciertas cosas, las hallamos no en otro sitio que no sea en nuestra alma. No se puede decir, pues, que nuestra alma ha producido y originado el averiguar y saber lo que antes no habíamos conocido, para que no se infiera algo absurdo como que, cuando se averigua temporalmente, lo produciría el alma inmortal, sino que estas cosas averiguadas en nuestra alma son eternas. Luego, aquella será eterna. ¿Pues, qué existe más eterno que la razón del círculo o cualquier otra cosa del mismo tipo? Finalmente, es verdad que el alma hermana es inmortal y que todos los argumentos verdaderos están ocultos en ella, aunque parezca que, por ignorancia o por olvido, éstos no se manifiestan o se han perdido.

Este sexto argumento, que acabáis de leer, se ha tomado de Platón, aunque expresado con diferentes palabras.

Objeción de Agustín contra lo que se dice a continuación.

Si se rechazara, dice Agustín, que el alma es mutable, queriendo demostrar que no hay mayor contradicción que el tránsito a los contrarios, y que el alma lo padece cuando de la ignorancia se pasa al conocimiento, o, a la inversa, del conocimiento a la ignorancia, entonces nos veríamos forzados a afirmar que ésta es mutable. Responderemos, diferenciando las mutaciones del alma, que son de dos géneros. Unas, en virtud de las pasiones del cuerpo; otras,

ſecundum proprias ipſius animæ. Primæ ſunt, quæ per ætates, per morbos, per dolores, labores, offenſiones, per voluptates contingunt. Secundæ, quæ cupiendo, lætando, metuendo, ægreſcendo, ſtudendo, diſcendo, proveniunt. Quo ſuppoſito, dicimus, nullis harum mutationum metuendum eſſe animum mortalem dici: eæ enim ſic ſiunt, ut in animo, qui præexiſtit, & ſubjectum earumdem eſt, contingant, ipſo animo immobili manente, ut cum cera ex alba fit nigra, non minùs eſt cera, quàm priùs. Et ſi ex quadrata rotundam formam ſumat, & ex molli dureſcat, frigeſcatque ex calida, manet etiam cera non magis, minuſvè cera, quàm priùs. Poteſt igitur aliqua mutatio fieri eorum, quæ in ſubjecto ſunt, cùm ipſa tamen juxta id, quod eſt, ac dicitur, non mutatur. Si enim ulla ratione ſuaderetur tantam mutationem fieri in animo ut in cera, quæ calore ignis in auras difflatur, evaneſcitque, ſatis perſuaſum eſſet, illum eſſe corruptibilem: ſed cum hoc probari non poſsit, quòd ipſum oſtendimus, ſubeſſe rationi, quæ immortalis eſt, ſupereſt nihil valuiſſe objectionem, ſufficienterque ſolutam fuiſſe à nobis.

Priuſquam ſeptimam rationem aggrediar, lectores monere volo, me hanc ſeptimam rationem parum ornando, ac etiam pauxillum explicando, tranſcribere, quòd ſolvendo ipſam, meliùs explanari à me valebit, quam arguendo, ac etiam quòd non adeò inordinatæ ejus ſententiæ ſunt, ut aliarum. Eſt ergo illius ſeries hæc, ſi rationem ſemper comitem eſſe animi oſtenderimus, de ejuſdem immortalitate nullus dubitare valebit: ſed hoc definiendo rationem efficiemus, ergo eam finire expedit. Sunt ergo ejus hæ finitiones: [Ratio eſt aſpectus animi, quo per ſeipſum non per corpus verum intuetur, aut ipſa veri contemplatio non per corpus: aut ipſum verum quod contemplatur: ſi ratio primum illud eſt, eam in animo eſſe nemo ambiget. De ſecundo, & tertio quæſtio eſſe poteſt. Sed, & ſecundum ſine animo eſſe non poteſt, nam actus contemplationis ſine animo contemplante eſſe nullo modo valet. De tertio ergo tota quæſtio eſt, utrum verum illud, quod rationem nominamus, quod etiam ſine inſtrumento corporis animus intuetur, ſit per ſeipſum, & non ſit in animo, aut poſsit eſſe ſine animo. Quod quocumque modo ſe habeat, non id poſſe contemplari animus per ſeipſum, niſi aliqua conjunctio cum re ipſa contemplata fieret. Nam omne quod contemplamur, ſive cogitatione capimus, aut ſenſu, aut intellectu capimus: ſed ea, quæ ſenſu capiuntur, extra etiam nos eſſe ſentiuntur, & locis continentur, undè nec percipi quidem poſſe affirmantur. Secùs de iis, quæ intelliguntur, quæ non quaſi alibi poſita intelliguntur, quàm ipſe, qui intelligit animus, ſimul enim etiam intelliguntur, & nullo contenta loco. Quare iſta conjunctio intuentis animi, & ejus veri quod intuetur, aut ita eſt, ut ſubjectum ſit animus intuens verum, & illud in animo velut in ſubjecto, aut è contra ſubjectum verum, & in ſubjecto illo animus, aut utrumque ſubſtantia. Horum autem trium ſi primum eſt, tàm eſt immortalis animus, quàm ratio ſecundùm ſuperiorem diſputationem, quòd ineſſe illa niſi vivo non poteſt. Eadem neceſsitas in ſecundo. Nam ſi verum illud quod ratio dicitur, nihil habet commutabile ſicut apparet, nihil commutari po-

propias del alma. Las primeras son las que acontecen por la edad, las enfermedades, los dolores, los trabajos, los infortunios, y los placeres. Las segundas son las que aparecen al desear, alegrarse, temer, irritarse, afanarse en algo, y aprender. Y, admitido esto, decimos que no se ha de temer el que el alma sea mortal por ninguna de estas mutaciones, ya que éstas, si se producen, cuando acaecen en el alma, que preexiste y es sujeto de las mismas, resulta que el alma permanece inmóvil –como, por ejemplo, cuando la cera pasa de blanca a negra, no por eso es menos cera que antes. Y si toma una forma redonda a partir de una cuadrada, o si de ser blanda se endurece, o de ser caliente se enfría, la cera permanece siendo cera –ni más ni menos que antes.

Es posible, pues, que se produzca alguna mutación en aquello que está en el sujeto y, sin embargo, no producirse en el alma. En efecto, si por algún motivo se persuadiera de que se producen en el alma tantas mutaciones como en la cera, que con el calor del fuego se derrite y se evapora, sería suficiente para decir que el alma es corruptible. Pero, como es imposible demostrarlo, porque hemos manifestado que esto está oculto en la razón, que es inmortal, resulta que la objeción no ha tenido ninguna fuerza y que nosotros la hemos rechazado suficientemente.

Antes de pasar al séptimo argumento, quiero advertir a los lectores que lo transcribo adornándolo un poco, e, incluso, explicándolo algo, ya que, al rechazarlo, podré exponerlo mejor que argumentando, y, también, porque las opiniones de este argumento no están tan desordenadas como las de otros. Así, pues, el orden de éste es el siguiente: si demostráramos que la razón siempre acompaña al alma, nadie podría dudar de su inmortalidad. Sin embargo, lo vamos a hacer definiendo la razón. Luego, es conveniente delimitarla. Estas son, pues, los significados de ésta: "La razón es la mirada del alma con la que ve la verdad por sí misma –y no por el cuerpo, o la contemplación de la verdad, o la verdad que se contempla". Sigue.

"Si la razón es lo primero, nadie dudará que se encuentra en el alma. Sobre lo segundo y lo tercero se puede plantear una discusión. Sin embargo, lo segundo no es posible sin el alma, ya que el acto de la contemplación en modo alguno se puede dar sin el alma contemplativa. Por consiguiente, toda la discusión se centra sobre lo tercero: si es verdad que lo que denominamos razón –porque incluso el alma ve sin el órgano del cuerpo– existe por sí misma y no se encuentra en el alma, o es posible que exista sin alma. Y, de cualquier modo que se manifieste esto, el alma por sí misma no lo puede contemplar –a no ser que se produjera una unión con el propio objeto visto–, porque todo lo que contemplamos, o bien lo percibimos por el pensamiento, o por los sentidos, o por el entendimiento. Sin embargo, se piensa que las cosas que se perciben por los sentidos están fuera de nosotros y contenidas en lugares donde se afirma que ni siquiera se pueden percibir –como aquellas cosas que se entienden no como situadas en otro lugar que la propia alma, porque se inteligen incluso a la vez y sin estar contenidas en lugar alguno–, motivo por el cual esta unión del alma contemplativa y de la verdad que contempla, o es tal que el sujeto es el alma que contempla la verdad, o aquél está en el alma como en un sujeto, o, por el contrario, el sujeto verdadero y el alma en él, o, una y otra cosa, es una substancia.

Por otro lado, si, de las tres cosas, es la primera, el alma es tan inmortal como la razón, según la discusión anterior, porque ésta no puede encontrarse, excepto en un ser vivo. Es, por fuerza, lo mismo en la segunda, ya que si la verdad, que se denomina razón, no tiene nada conmutable,

terit quod in eo tamquam in subjecto est, restat ergo omnis pugna, ac dubitatio de tertio. Nam si animus substantia est, & substantia hæc rationi, quæ altera substantia esse supponebatur, conjungeretur, non absurdè quis putare poterit, ut manente illa, hic esse desinat. Sed manifestum est, quamdiu animus à ratione non separatur, eique cohæret, necessariò eum manere, ac vivere, separari autem qua tandem vi potest? Num corporea, cujus, & potentia infirmior, & origo inferior, & ordo separatior? Nullo modo. Animali ergo? Sed etiam id quomodo? An aliter animus potentior quisquis est, contemplari rationem non potest, nisi alterum inde separaverit? At neque ratio cuiquam contemplanti defuerit, si omnes contemplentur, quod testatur nihil sejunxisse potuisse rationem ab animo: & cum nihil sit ipsa ratione potentius, quo nihil est incommutabilius, nullo pacto erit animus nondum rationi conjunctus, ut animalis bruti, eo qui est conjunctus potentior, restat ut aut ipsa ratio à se animum protrudat, separetque, aut quòd ipse animus ab ipsa ratione voluntate separetur. Sed nihil est in illa natura invidentiæ quominùs fruendam se animo præbeat, superest ergo nullo modo separari animum à ratione æterna posse, indeque necesse esse, ipsum æternum fore.]

Non parum prolixè Augustinus roborat aliis rationibus, quòd si animus rationi conjungatur, ipse necessariò sit immortalis. Etiam fusè respondet iterum objectioni, qua videtur probari animus interire posse, quòd stultitia corripiatur, ubi fatetur, quòd animus per insipientiam tendit ad nihilum, & tamen negat, quòd sequatur inde inferri, ipsum in nihilum redigendum, exemplo corporum, quæ subtrahendo ab ipsis partes proportionales divisas proportione dupla, semper fiunt minora, ac minora, indeque imperfectiora (quod roborat nostram sententiam testantem corpora quanto perfectiora tanto magis composita) & semper sic subtrahendo, in nihilum numquam vertuntur, quia semper manet pars, quæ subtrahi possit. Diviso enim bipedali corpore in duas semipedalitates, & altera sublata, adhuc manet pedalitas: quæ si iterum secatur in duas semipedalitates, quamvis altera auferatur, alia semipedalitas superest, quæ dividi in duas quartas pedalitates valet, & sic in infinitum progredi valemus. Undè infert sic animo contingere posse, quòd per stultitiam dematur ab eo aliquid, & quòd non ob id in nihilum redigatur ipse. Alio quoque exemplo corporis putat probare, quòd nec animus factus semper, & semper imperfectior in sua specie, non quantitatem amittendo, ut exemplum relatum de corpore ostendebat, sed speciem imminuendo, ut si corpus pulchrum speciei partem deperderet subindè, ac subindè, ut redderetur imperfectius, & imperfectius, ob hoc in nihilum non redigatur. Rationemque hujus assignans dicit, quia corpora quamvis perfectionem amittant, cùm in alia transeunt, uno scilicèt, corpore corrupto, & alio inde genito, non tamen in nihilum rediguntur ipsa, sed semper manent corpora.

Octava ratio elicitur ex fine præteritæ septimæ. Si corpus, quod animo multo variabilius est, permanere semper potest, ut probavimus, ergo animus semper permanebit. Consequentia est manifesta. Quia nemo tam devius à ratione est, cui non sit certum cor-

como así parece, no será posible que se conmute nada, ya que está en ella como en un sujeto. Luego, toda la discusión y las dudas se plantean en la tercera. Pues si el alma es una substancia, y esta substancia se uniera a la razón que se suponía que también lo era, lógicamente alguien podría creer que, al permanecer aquella, ésta dejaría de existir. Sin embargo, es evidente que mientras el alma no se separe de la razón, y esté unida a ella, aquella necesariamente permanece y subsiste. Además, ¿qué fuerza las puede separar? ¿Acaso la corpórea, cuya potencia es más débil, su origen inferior y del género más separable? De ningún modo. ¿Acaso la animal? Pero, ¿de qué modo? ¿O cualquier alma, que es más potente, no puede contemplar la razón, a no ser que la segunda se haya separado de allí?

Por otra parte, tampoco la razón dejaría de contemplar cualquier cosa si pudiera hacerlo con todas –lo que atestigua que nada ha podido separar a aquella del alma. Y puesto que no hay nada más potente que la razón –ya que no existe nada más inconmutable–, el alma no se habría unido aún a aquella en modo alguno. Falta que, o bien la razón expulsa de sí al alma, y la separa, o que esta última se aleje voluntariamente de la razón. Pero en esta naturaleza no hay nada que rechace el ofrecimiento de servirse del alma. Por consiguiente, queda por decir que ella no se puede separar de ninguna manera de la razón eterna. De ahí que, necesariamente, el alma será inmortal".

Muy prolijamente, Agustín sigue corroborando, con otros argumentos, que, si el alma se une a la razón, por fuerza es inmortal. También responde de nuevo, y ampliamente, a la objeción con la que parece que se demuestra que el alma puede desaparecer –ya que es afectada por la ignorancia–, cuando se afirma que, por la necedad, aquella tiende a la nada. El Santo Doctor dice que no porque se pueda deducir esto, hay que concluir que el alma se ha de convertir en nada. Y expone el ejemplo de los cuerpos –que, cada vez más, van empequeñeciendo cuando se sustraen de éstos partes proporcionales divididas en una doble fracción, siendo más imperfectas (lo que corrobora nuestra opinión de que los cuerpos, cuanto más perfectos, tanto más compuestos), y que, a pesar de las sucesivas sustracciones, nunca se convierten en la nada, puesto que siempre queda una parte por sustraer. Lo mismo ocurre cuando un cuerpo de dos piés de dimensión es dividido en dos mitades –de un pié cada una. Si se suprime una de ellas, aún queda la otra. Y si esta última es cortada en dos partes, aunque se suprima una, queda otra –que, a su vez, se puede dividir en dos mitades. Y, así, hasta el infinito. Se deduce, por lo tanto, que si al alma le pudiera acaecer que, por ignorancia, perdiera algo de ella, no por esta causa llegaría a la nada. Además, con otro ejemplo sobre el cuerpo –por la disminución de su forma, perdiendo sucesivamente parte de ella, siendo cada vez más imperfecto–, demuestra que el alma, aunque pudiera llegar a ser menos perfecta, no podría ser reducida a la nada. Y quien pueda imputar todo lo anterior a la razón, tiene que admitir lo expresado –ya que, aceptando que de un cuerpo corrupto se genera otro, no hay reducción a la nada, sino que siempre permanecen.

El octavo argumento se deduce del anterior. Si el cuerpo, que es mucho más mutable que el alma, puede subsistir siempre, como ya se ha demostrado, resulta que el alma subsistirá con mayor motivo. La consecuencia es evidente: que nadie es tan ignorante que no sepa

corpore animum esse meliorem.

Item ea, quæ vivunt, possunt desinere esse, quia id, quo vivunt, ea deserit: sed anima, quæ vita est, non potest se deserere, ergo ipsa semper est. Nam vitam esse temperationem ullam quatuor qualitatum nemo nisi stultus dicet, cum ipsa vita per animum consistat, qui diuturnus, sempiternus, invariabilisque est, sempiternas illas intelligentias contemplans, quibus miro modo conjungitur, à quibus, vel ipse pendet, quæ cùm semper sint, in æternum eum servabunt. Vel si tantùm à seipso pendere dicatur, cùm seipsum deserere non posit, numquam esse desinet.

Decima ratio de verbo ad verbum transcribo. Omnis essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est, esse autem non habet contrarium, nisi non esse: undè nihil est essentiæ contrarium, nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiæ, quæ maximè, ac primitus est, ex qua si haber animus id ipsum quod est, non enim aliundè hoc habere potest, quòd ex se non habet, nisi ab illa re, quæ illo ipso est animo præstantior, nulla res est, qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria, qua id habet, & propterea esse non desinit. Sapientia verò, quia conversionem habet ad id, ex quo est, aversione illam potest amittere, conversioni namque aversio contraria est. Illud verò, quod ex eo habet, cui nulla res est contraria, non est undè posit amittere, non igitur potest interire.

Post relatas rationes solvit objectionem, quam suspicatur objici sibi à nonnullo posse, putà, quòd etsi verum, & benè à se probatum supersit, ut ipse credidit, quòd animus non posit interire, tamen quòd posset in corpus converti. Quod non posse fieri quibusdam rationibus probat, quibus claudit librum, mihi non parum molestum: nec mirum, qui parentem defatigaverit, eos, qui nulla propinquitate conjuncti sumus, gravasse.

Auspicaturus dissolvere relatos Augustini nodos, hoc unum omnes lectores sciatis, cupio, quòd ego nullum laborem, nec tempus, essem consumpturus in hujusmodi cavillis solvendis, quòd credam, paucos peritos Dialecticæ, non eos facillimè extricare posse, nisi vererer authoritate scriptoris aliquos adeò irretitos fuisse, ut non verba, sed authorem pensando, jam omnimodam fidem illis rationibus ab eis tributam. Cujus conclusiones, quas fide veras esse scimus, impertinentibus sermonibus non plus scibiles Augustinus reddidit, quam ante ductas rationes steterant. Et cum has solvo, me unum ex ethnicis fingo, negans aliqua (quæ fide luce clariora vera esse scio) quòd imbecilla probatione fulta sint.

Sit ergo primæ rationis solutio, qua potisima pars suorum argumentorum refringetur, negare majorem. Non enim verum est, omnem disciplinam humanam semper esse, quin sua contraria est vera: Nulla disciplina humana semper est. Nam sive disciplina sit habitus ullus scientificus distinctus ab ipsa anima genitus ex multis actibus discipuli audientis magistrum, seu quidam modus animæ non distinctus ab eadem realiter plusquam sesio à sedente, sive sit ipsamet anima, horum nullum semper esse fatebitur adversus, imò jam quòd dum homo vivit, concesisset, quòd durasset disciplina illius, corrupta anima, ipsam abolendam dicet. Nec ratio, quæ Augustinum hìc & per totum hunc libellum decepit, ullius va-

que el alma es mejor que el cuerpo.

Además, los entes vivientes pueden dejar de existir –ya que les abandona aquello con lo que viven. Sin embargo, el alma, que es la vida, no puede separarse de sí misma. Luego, siempre existe. Y es que nadie, excepto un ignorante, podrá afirmar que la vida es la combinación de las cuatro cualidades, puesto que ésta está apoyada en el alma –que es imperecedera, sempiterna, e inmutable, siendo conservada por los eternos conocimientos que siempre están, de los que depende, y con los que se une de modo admirable. Por ello, cuando se dice que el alma sólo depende de sí, se está afirmando que jamás dejará de existir –más teniendo en cuenta que es imposible que se separe de ella misma.

Transcribo, palabra por palabra, el décimo argumento. "Cualquier esencia no lo es por otra cosa, salvo porque es. Pero el ser no tiene contrario, excepto el no ser. Por lo tanto, no hay nada contrario a la esencia. Luego, en modo alguno, ninguna cosa puede ser contraria a la esencia –la cual, sobre todo y originariamente, "es". Y si el alma tiene lo mismo que aquella –puesto que no lo puede tener de ningún otro sitio, ya que no lo tiene de sí, salvo de otra cosa más notable que la propia alma–, no hay ninguna cosa por la que la pueda perder, porque ninguna es opuesta a la esencia en la que se encuentra. Y, por este motivo, no deja de existir. Pero, la sabiduría, que se convierte en esto por lo que existe, puede perder la conversión por una acción contraria. Sin embargo, aquello que posee no es ninguna cosa opuesta. Entonces, resulta que no lo puede perder. Por consiguiente, no puede desaparecer".

Después de haber relatado los argumentos, resuelve la objeción –pensando que nadie le puede rebatir (es decir, que, aún siendo verdad, y habiéndolo demostrado, el alma no puede desaparecer, aunque, en su opinión, podría transformarse en el cuerpo). Y demuestra, mediante ciertos argumentos, que no puede acaecer esto. Y así finaliza el libro. Todo muy enojoso para mí. No es extraño que, quien aburrió a sus padres, haya agobiado a los que no tenemos ningún lazo de parentesco con él.

Para comenzar a aclarar los embrollos de Agustín, deseo, antes de nada, que todos los lectores sepan una cosa: no emplearía tiempo y esfuerzo en resolver sofismas de este tipo si no estuviera seguro de que hay pocos expertos en dialéctica que sean capaces de explicarlos con facilidad y, además, porque me consta que algunos han sido embrollados por el comentarista del escritor –hasta tal punto que la credibilidad del autor ha sufrido una merma considerable. Por otra parte, creemos que, aunque sus conclusiones son verdaderas, Agustín, con sus inoportunos discursos, no las hace más creíbles de lo que podrían haber sido antes de aducir los argumentos. En el momento de aclararlas, simularé ser unos de los paganos –por las que negaré algunas que se han apoyado en una floja demostración (aunque, a la luz de la Fé, sé que son evidentes).

Sea, pues, la solución al primer argumento el negar la mayor, destruyendo la parte más sobresaliente de sus argumentos. En efecto, no es verdad que siempre existe conocimiento humano, aunque su contrario es verdadero: no siempre hay conocimiento humano. Y es que, o el conocimiento es alguna disposición habitual distinta del alma –producido por muchos actos del discípulo que escucha al maestro, o por cierto modo del alma no diferente, realmente, de ésta, más que la acción de sentarse del que se sienta–, o bien es la propia alma.

El que se oponga a ello, confesará que ninguna de estas cosas lo es siempre. Más aún, dirá que, mientras el hombre vive, habrá admitido que su conocimiento ha permanecido, y que, una vez destruída el alma, éste ha de ser eliminado. El argumento –que en este punto, y durante todo el opúsculo, engañó a Agustín–

valoris est, putà finitiones rerum esse perpetuas, ut quòd illa linea dicatur in circulo diameter, quæ una parte circunferentiæ circuli in aliam porrigitur per centrum transeundo, & aliæ ejusdem sortis, quòd illa assertio distinguenda est. Nam aut in hoc sensu dicitur perpetuas esse rerum finitiones, ut hoc significetur per hanc assertionem, quòd semper cùm fuerint illæ propositiones, quæ definitiones bonæ sunt, sive in mente, seu in voce, aut in scripto, veræ erunt: & quòd si in æternum durasset quævis illarum, in æternum verum esset, quod per eas significatur, scilicet, si diameter circuli fuerit, linea transiens per centrum erit. Et si homo fuerit, animal rationale erit: & si linea recta super lineam rectam sitam in perfectè plano ceciderit, duo anguli recti fient, ac alia infinita hujus generis. Et in relato sensu concedetur assertio, ut verissima suppositio, qua nequaquam probatur propositiones illas mentales, quæ finitiones appellantur, & disciplina etiam dicuntur, quòd à magistris in plurimum docentur (de his enim Augustinus loquitur) plus durare, quàm homo illas sciens, quas statim perire cum homo moritur dicet adversus, attestans indoctè colligi ex assertione unius conditionalis necessariæ, etiam antecedentis & consequentis necessitas. Nam etsi vera & necessaria hæc sit, si brutum est, animal irrationale est, non tamen verum nec necessarium est antecedens, putà, brutum est: nec consequens, animal irrationale est. Potest enim nullum brutum esse, quando nec ullum animal irrationale erit. Conditionalis enim ob id dicitur necessaria, quia connexio antecedentis ad consequens, est necessaria, & non quia antecedens, aut consequens necessaria sint. Verùm si in alio sensu finitiones perpetuæ esse dicantur, scilicet, quòd illæ semper sint, & desinere esse non possint, ut falsissima ab adversis inficiabitur talis propositio, ut dictum est. Quod probandum esset, ut aliquam vim ratio Augustini haberet, & ille obtinuisse, quod nitebatur, diceretur. Nolo immorari, discutiendo an sufficienter minorem probet Augustinus, ne cogar Logicam plus justo hoc in loco tractare: sufficit enim in forma ad argumentum respondendo, negare consequens, ut antecedentis majorem.

Secundum argumentum per quam imbecillum est, quod paucioribus, quam possim verbis solvam. In solutione enim aliorum nonnulla, quæ tangit hoc, prolixius explicabuntur. Dicet ergo adversus, se concedere animum corpore multò præstantiorem esse, & corpus quoque substantiam esse testabitur, indeque consequens concedet, rationem non esse nihil, sed aliquid. Sed nec ex eo, quòd ratio est aliquid, sequitur ipsam esse incorruptibilem, sive sit ipse animus, sive vis animi, ut non sequitur, quia lapis, aut vitis, aut ferrum sunt aliquid, incorruptibilia illa esse. Transcripsi ad literam hanc rationem, ne si verba mutassem, ullus suspicaretur, non esse possibile tam fragili argumento usum fuisse Augustinum.

In tertia ratione ea æquivocatione perpetui decipit, qua in prima. Non enim improbat sufficienter eos, qui dixissent, animum esse harmoniam, per id, quòd finitio illa, bis duo sunt quatuor, concepta in animo, perpetua sit, nam hoc antecedens negasset adversus, in sensu, quem facere tenetur, ut consequentia bona sit, putà, quòd ille con-

no tiene peso alguno. Porque no es nada extraordinario el afirmar que es una definición eterna el decir, por ejemplo, que la línea que pasa por el centro del círculo, y que se extiende de uno a otro punto de la circunferencia, se denomina diámetro. Y, así, otras del mismo estilo. Porque, o, en este sentido, para indicar que las definiciones siempre son correctas, se dice que las de las cosas son perpétuas, o bien serán verdaderas mentalmente, oralmente, o por escrito. Y si cualquiera de ellas se mantiene eternamente, siempre será verdad lo que indica –es decir, que si el diámetro existe, también tiene que existir la línea que pasa por el centro. Y si el hombre existe, será animal racional. Y si, en un plano, una línea recta cae perpendicularmente sobre otra, se forman dos ángulos rectos. En este sentido debe admitirse la aserción como hipótesis exacta, aunque en absoluto se prueba que las proposiciones mentales –que se denominan definiciones–, e incluso los conocimientos que enseñan los maestros (de estos, en efecto habla Agustín), permanecen más que las que conoce el hombre. Sin embargo, el oponente dirá que desaparecen tan pronto como muere aquél, afirmando, en su ignorancia, que se colige la necesidad de la aserción de una condicional necesaria del antecedente y del consecuente. Porque, aunque la que sigue fuese verdadera y necesaria: "si el bruto existe, es animal irracional", el antecedente, "el bruto existe", sin embargo, no es verdadero ni necesario. Tampoco la consecuencia: "es animal irracional". Y es que puede no existir ningún bruto. Y, por ello, no tiene por qué ser animal irracional.

En efecto, la condicional se denomina necesaria porque así lo es la conexión del antecedente con la consecuencia, y no porque ambos sean necesarios. Sin embargo, si en otro sentido se afirmara que las definiciones son eternas –diciendo, por ejemplo, que siempre existen, no siendo posible que dejen de existir–, los oponentes rechazarían, por muy falsa, esta aseveración.

Todo esto, pues, debería probar que el argumento de Agustín tiene alguna fuerza. Y se diría que consiguió lo que trataba de demostrar. Pero, no deseo detenerme en discutir sobre si el Santo Doctor demuestra suficientemente la menor. No quiero verme forzado a hablar más de lo conveniente sobre este asunto. Por lo tanto, basta con negar la consecuencia, como la mayor del antecedente, cuando se responde al argumento.

Comentaré el segundo, y lo resolveré, lo más brevemente que me sea posible. Resulta que hay soluciones de otros argumentos que son válidas para éste, por lo que, en adelante, se explicará más ampliamente. "Pero, el que admite que el alma es mucho más notable que el cuerpo, y, además, afirma que el cuerpo es una substancia, tiene que aceptar la consecuencia: que la razón no es nada, sino algo. Sin embargo, no porque la razón sea algo, se deduce que es indestructible, o que lo sea el alma, o la facultad de ésta. Como tampoco hay que deducir que la piedra, la vid, o el hierro, por ser algo, son incorruptibles". He transcrito al pié de la letra el argumento. Así evito que, de cambiar las palabras, alguien pudiera pensar que es imposible que Agustín pudo servirse de un razonamiento tan frágil.

Tal como ocurrió con el primero, en el tercer argumento erró con el equívoco de siempre. Y es que no desaprobó suficientemente a los que afirmaron que el alma es armonía. Por ello, y porque la definición "dos veces dos son cuatro" es eterna cuando es concebida por el alma, cualquier adversario hubiera negado el antecedente en el sentido en el que se tiene que hacer, con el fin de que la consecuencia pueda ser considerada correcta –es decir,

conceptus, qui finitio dicitur, sit perpetuus, sive ipse sit anima, sive quid inens animæ, imò corruptibilem esse proterviet, & nec dum corruptibilem ad corruptionem animæ concipientis, sed ipsa adhuc manente, millies etiam corruptioni fieri obnoxium, putà, cùm nonnullis diversis rebus intentus animus obliviscitur finitionum & nonnullarum methodorum perpetuarum. Dicuntur enim hæc perpetua, ut supra dixi, non ob aliam causam, quam quòd quivis animus ratiocinans ea concipiens, certus est, quòd si illa res concepta fuerit, talis erit, ut concepta est, & impossibile sit in æternum aliter eam se habere, quam se habet.

Quartam rationem fragillimam esse ostendunt consequentiæ consimiles illi, quam Augustinus retulit, quæ malæ sunt, scilicet, animus corruptionem intelligit, ergo ipse corruptibilis est. Ac alia: Animus vitio inconstantiæ affectus est, ergo ipse ut inconstans corruptionem pati poterit. Futuras has illationes bonas ex assertis ab Augustino planum est, quòd prima à simili, secunda à contrario sensu valere debent. Qui enim major defectus inter colligendam rationem committi potest, quàm ex perseverantia hominis in actibus virtutis, inferre animi perseverantis perpetuitatem? Eadem enim ratione elicere licebit terræ peremnitatem, quòd dum movetur, semper in centrum tendit.

Quintæ rationis minorem negabit adversus, putà substantiam moventem corpus, invariabilem esse, quin peti principium ab Augustino in primis dicet, cum supponi substantiam aliquam per se existentem distinctam à corpore, motricem corporis esse, quod probare tenebatur Augustinus. Adversus enim negat esse animam quid potens per se existere, plusquam arboris, aut alicujus alterius misti forma. Etiam minoris probationem futilem esse quoque testabitur, quòd per ipsam ne dumtaxat rationalis anima æterna esse probatur, sed brutalis quoque, si, ut Augustinus opinatus est, bruta sentirent, cum hæc propter finem moveantur, & à motu incepto non desistant. Ultimò quoque eam suppositionem, quam ut demonstratam ab Aristotele in ultimis libris Physicorum, & in duodecimo Metaphysices supponit, putà esse aliquid movens immobile, negabit impius, quam non parum periti Theologi fide credendam censent, & evidenti ratione demonstrari posse negant. De quibus non plura, ne tot chartas inter respondendum cassis rationibus absumam, quot inter arguendum Augustinus perdidit.

Sextæ rationis solutio eadem est, quæ quartæ Platonis. Fatemur nempè ex natura nostrorum animorum accidere assentiri interrogatis indubitatis: non quòd priùs illa sciverimus, sed quòd, ut dixi, non simus liberi, non assentiri veris, plusquam lapis non ferri deorsum. Nec Augustini probatio ullius valoris est, sequi scilicet, si nos ipsi illam scientiam gigneremus, qua carebamus, animum nostrum æterna gignere: quòd scientia illa assentiens definitionibus & principiis complexis æterna sit. Non enim, ut sæpè supra diximus, scientia illa est æterna in hoc sensu, quòd incorruptibilis sit entitas, quæ scientia dicitur, imò & ad corruptionem illius quod appellatur subjectum, si illud corruptibile esset, corrumperetur, & etiam eo persistente, non raro oblivione delitescit. Dicitur nempè æterna scientia in eo sensu, quem dixi, quòd sem-

que el concepto que se denomina "definición" es eterno, bien porque es el alma, o bien porque es algo que se encuentra en ella. Más aún, sería una imprudencia afirmar que es susceptible de desaparecer. Y no porque lo corruptible del alma concibe en virtud de la corrupción, sino que, incluso permaneciendo ésta, acaece que está sometido muchísimas veces a la corrupción –por ejemplo, cuando el alma, dedicada a diferentes cosas, se olvida de algunas definiciones y de algunos métodos imperecederos. Se dice, pues, que son eternos porque cualquier alma que razona, al concebir estas cosas, está segura de que, si lo concebido fuera tal como ha sido entendido, sería imposible que se manifestara eternamente de otra manera a como se muestra.

Consecuencias semejantes a las relatadas por Agustín, que son falsas, prueban que el cuarto argumento es muy endeble. Por ejemplo, que "el alma intelige la corrupción, luego esta misma es corruptible". Otra: "El alma ha sido afectada por el vivir de la inconstancia. Luego, como es inconstante, podrá padecer la corrupción". Es evidente que las conclusiones de los asertos del Santo Doctor serán correctas, ya que, la primera por analogía, y la segunda por el sentido contrario, deben valer. Entonces, ¿qué mayor defecto puede cometerse, mientras se argumenta, que deducir la eternidad del alma perseverante por la perseverancia del hombre en los actos virtuosos? Así, y por el mismo motivo, estará permitido deducir la eternidad de la tierra, puesto que, mientras se mueve, siempre tiende al centro.

Cualquier oponente negará la menor del quinto argumento –esto es: que es inmutable la substancia que mueve al cuerpo. También dirá que Agustín ataca el principio, ya que supone que alguna substancia que existe por sí distinta del cuerpo es el motor de éste –cuestión que el Santo Doctor trataba de demostrar. Y desestima, además, el que el alma sea algo capaz de existir por si misma –y no más que un árbol, o cualquier otro compuesto. Incluso afirmará que es fútil la demostración de la menor, porque, por ésta, se demuestra no sólo que el alma racional es inmortal, sino que, si los brutos sintiesen, también la de éstos lo sería, como opinó Agustín, puesto que se mueven en virtud de un fin y no desisten del movimiento iniciado. Por último, la suposición que Aristóteles consideró demostrada en los últimos libros de la Física, y en el duodécimo de la Metafísica, –esto es: que algo que mueve es inmóvil– cualquier impío la negará, aunque muchos expertos teólogos la consideren digna de crédito –aunque niegan que se pueda demostrar con un claro razonamiento. Pero, nada más sobre todo esto. No quiero seguir consumiendo tantos folios para responder a inútiles argumentos –como los que discurrió el Santo Doctor durante su alegato.

La solución del sexto argumento es la misma que la expresada en la del cuarto de Platón. Afirmamos, pues, que acontece que es de naturaleza el que nuestras almas asientan sobre las cosas indudables. Y no porque las supiéramos antes, sino que, como ya dije, no somos libres de no estar de acuerdo con la verdad –al igual que una piedra no lo es para dirigirse hacia abajo. La demostración de Agustín no tiene ninguna fuerza –es decir, el deducir que si nosotros produjéramos un conocimiento del que carecíamos, equivaldría a que nuestra alma originaría cosas eternas. Y es que el conocimiento es eterno cuando asiente a las definiciones y a los principios complejos. Sin embargo, no lo es en el sentido de que es una entidad incorruptible que se denomina ciencia –o, mejor dicho, también en virtud de la corrupción de lo que se llama sujeto. Es más, de ser corruptible se corrompería. Incluso llega a desvanecerse por el olvido. Por lo tanto, se llama eterna a la ciencia en el sentido que he apuntado,

ſemper, ſive in æternum, aut perpetuò ita erit ſi res ſcitæ fuerint, ut conceptæ ſunt: & hoc genus æternitatis ab anima gigni poteſt, quæ ſciendo aliter ſe habet, quàm priùs, ubi illum modum ſe habendi ſcientificum, quo carebat, gignit, in ſenſu, in quo dicimus figuram gigni à ſigillo.

Inſufficienter quoque Auguſtinus diſſolvit objectionem, quam ſibi ipſi oppoſuit. Dicet enim adverſus, non minùs ſufficienter probari animæ corruptionem, quam ceræ, quæ difflatur: ut enim poſt difflationem nuſquam apparet cera, ſic animus, poſt interitum animalis, nullis effectibus propriis ſentitur.

Septimam rationem ſolvendo, oportet cavere lectoribus, ne æquivocatione nominis hujus, ratio, decipiantur, quod Auguſtinus in hoc libello nonnumquam definitionem vocat rationem, ut cùm dixit, ratio circuli perpetuò eſt. Cùm in præſenti loco ipſam vim animi rationem appellitet in prima finitione rationis, in ſecunda ipſum actum contemplationis veri, in tertia objectum ipſum intellectus, ſcilicet, veritatem ipſam, rationem dicit eſſe. Et cùm veritas etiam æquivocè dicatur, & de rebus, quæ veræ ſunt, quas intellectus intelligit, putà ſingularia (non enim ego opinor intellectum ſingularia non concipere, ut ſupra probavi, pag. 60.) & de propoſitionibus de ea veritate loquitur Auguſtinus, quæ mentalis propoſitio vera eſt, cum dicit rationem dici poſſe verum, quod contemplatur. Ex tribus his finitionibus uſitatiores, prima & tertia ſunt. Dicimus enim hominem aliquem pollere acuitate rationis: ubi rationem tunc vocamus facultatem intelligendi acrem. Et dicimus quoque inveniſſe rationem, id eſt, veritatem mentalem, quam priùs non noveramus. Quo habito, ſciendum in primis, argumentum Auguſtini fragile eſſe, quia ut notiſsimum ſupponit quoddam decretum ethnico omninò contrarium, ſcilicet, ſi vis animi ratio ſit, ipſum perpetuum eſſe id enim pertinax inficiabitur, credens ipſam vim animi delebilem eſſe ad animi interitum. Tertium etiam membrum, putà, quòd ratio ſit verum cognitum, numquam ab animo ſejunctum, unde putat inferendum, neceſſariò animum immortalem eſſe, quia ratio ſit perpetua, fragile eſt, & falſis dogmatibus innitens. Docet enim ſenſum extra miſſo cognoſci, quæ extra nos ſunt, ideòque illa non percipi, id eſt, non intus recipi, animo autem, quæ intra ſunt, cognoſci, innuens phantaſmata ab intellectu cognoſci, ignarus ejus doctrinæ, quam ſupra veram eſſe probavimus, phantaſmatibus, ſcilicet affici mentem, ut cognoſcat, quæ abſunt, ſive ſint, quæ noſcuntur in rerum natura, ſeu non, itaque quod cognoſcitur, exterior res eſt, & non ipſa phantaſmata. Noſcens enim per intellectum diametri circuli definitionem, putà lineam tranſeuntem per centrum ex altera parte circunferentiæ circuli in aliam, nihil aliud noſcit, quàm lineam, cui relata accidunt, quæ extra animum eſſe fingitur, & non intra, cum intra locum circunſcriptum à circulo concipiatur diameter, animo nullum locum talem occupante. Ex quo clarè elicitur, illam trimembrem diviſionem animi & veri conſpecti, caſſam eſſe: nam animus non eſt ſubjectum rationis, ſeu veritatis cognitæ, ſed cognitor illius. Nec verum, ſeu ratio eſt ſubjectum animi, quia res vera, quæ animus non eſt, extra animum eſt. Et animus, & verum ſubſiſtens, quod noſcitur,

porque siempre, o eternamente, o perpetuamente, será de este modo si las cosas pueden ser conocidas tal como han sido concebidas. Y este género de eternidad puede producirse por el alma –que se manifiesta de manera distinta que con anterioridad– cuando causa el modo científico de mostrarse –y del que carecía–, al igual que ocurre cuando afirmamos que el sello produce una figura.

Agustín también resolvió insuficientemente la objeción que se le opuso, afirmando el oponente que se demuestra la corrupción del alma de manera no menos suficiente que la de la cera cuando se dispersa. En efecto, así como esta última no aparece por ninguna parte después de la dispersión, también el alma, después de la muerte, no se percibe por ninguna causa peculiar.

Para resolver el séptimo argumento, es conveniente advertir a los lectores que no se engañen con el equívoco de la palabra "razón", ya que Agustín, en su opúsculo denomina "razón" a lo que es una definición –por ejemplo, cuando dice "la razón del círculo existe eternamente". Además, en el pasaje que se comenta, resulta que en la primera definición de razón llama frecuentemente "razón" a la facultad del alma, en la segunda "acto de la contemplación de la verdad", en la tercera "objeto del intelecto". Es decir, afirma que la propia verdad es la razón. Y puesto que también de manera equívoca se puede utilizar la palabra "verdad", el Santo Doctor trata sobre las cosas verdaderas que son inteligidas por el intelecto –por ejemplo, los entes singulares (yo tampoco creo que el intelecto no pueda concebir los singulares) y las proposiciones sobre la verdad –que son verdaderas– (en este caso, cuando afirma que la razón puede ser denominada verdadera porque se contempla).

De las tres definiciones citadas, las más frecuentes son la primera y la tercera. Así, afirmamos que un hombre tiene capacidad para razonar con agudeza cuando a la razón la denominamos "facultad aguda para inteligir". Y también decimos "haber encontrado la razón" al hallazgo de la verdad mental que antes no conocíamos. Dicho esto, es preciso tener en cuenta de manera especial que el argumento de Agustín es poco consistente. Y es que, cuando supone un muy conocido principio opuesto al pagano –que la facultad del alma es la razón–, estaría negando que ella fuera eterna, ya que presupondría que la mencionada facultad podría ser destructible en virtud de la destrucción del alma. También resulta que la tercera definición es muy floja, puesto que se apoya en principios falsos –esto es: que la razón es la verdad conocida no separada del alma–, considerando que necesariamente se ha de inferir que el alma es inmortal porque la razón es eterna. Además, predica que la sensación se produce cuando desde el exterior han sido remitidas las cualidades sensibles, porque éstas se encuentran fuera del hombre, y, por ello, no se perciben en nuestro interior –es decir, no se reciben dentro–, aunque el alma conoce las que sí están en nosotros cuando se muestran las imágenes que se conocen por el intelecto. Todo ello, ignorando el principio que anteriormente hemos explicado y que es verdadero –es decir, que la mente es afectada por las imágenes para que conozca lo que está ausente, ya sea en la naturaleza o no. Por lo tanto, lo que se conoce es el objeto exterior, y no las propias imágenes. En efecto, el que entiende por medio del intelecto la definición del diámetro de la circunferencia –esto es: la línea que pasando por el centro de la misma la atraviesa de un punto a otro– no conoce otra cosa que la línea a la que le acaece lo referido –y que se supone fuera del alma, y no dentro, ya que el diámetro se concibe dentro del lugar circunscrito por la circunferencia, sin que aquella (el alma) ocupe tal lugar. Así, se deduce claramente que es vana la triple división del alma, puesto que ésta no es sujeto de la razón, o de la verdad conocida, sino conocedora de ella. Tampoco es cierto que la razón es el sujeto del alma, puesto que una cosa verdadera, y que no es el alma, está fuera de esta última. Por ello, el alma y lo que subsiste como verdad –que se conoce–

tur, substantiæ sunt: intelligens enim substantia est, ut quæcumque res intellecta potens per se existere, quæ fermè semper sejunctæ sunt, unde animo immortalitas propter conjunctionem illius veri suboriri non valet. Nec tanti valoris essent, dicet adversus, entia infra concavum orbis Lunæ, quòd etsi semper dum animus est, adessent illa vera animo, ut cognita ab eodem per propriam definitionem, quæ tunc veritas dicerentur, potuissent animum à mortalitate vindicare, cùm corpus humanum sæpè intelligatur ab ipsa anima, ut definitione sua comprehenditur, quod tunc verum, seu ratio nominandum est, & tamen immortalem non reddit animum, ut impius credit.

Objectiones Augustini nõnullæ frivolæ sunt, ut hic ostenditur.

Multis quoque frivolis argumentis, quæ objici sibi docenti impertinentia poterant, respondit, quorum aliqua tangam, potiùs, ut Augustini contextum explicem, quàm quòd ulla alia utilitas hinc excerpi posit. Dicit ergo certum esse, nihil posse separare animum à ratione, hoc est, à verò: nisi quis suspicetur, quòd aliqua corporea vi, aut animali hæc sejunctio fieri posit. Sed primum imposibile esse ostendit, quia vis corporea inferior sit animi vi. Secundum non minùs difficilè esse, sic roborat. Nam si quicumque animus rationalis potentior, quàm alius animus, qui est conjunctus rationi, contemplari rationem, sive veritatem aliter non posset, nisi alterum animum conjunctum veritati separavisset priùs: verosimile esset, posse animum separari à ratione, seu veritate, indeque interire: sed cùm hoc numquam accidat, quòd experimur nullo in tempore rationem deesse quibusvis contemplantibus, quamvis omnes homines simul veritatem unicam contemplarentur: quod non fieret, si qui aliquam veritatem contemplatur, ab animo alterius eam surripuisset: ergo animus noster ab æterna veritate nullo modo separari poterit, nec interire. Pertimescere enim quòd vi animi bruti ratio separetur ex animo humano, delirium est: nullo enim pacto erit animus nondum rationi conjunctus, ut animalis bruti animus, eo, qui est conjunctus potentior. Hæc sunt pars objectionum Augustini adversus se, quæ, ut dixi, per quam impertinentes sunt: quia parum supra probatum mansit, animum sejunctum esse à ratione; de qua ibi Augustinus loquitur; à veritate scilicet, quæ verè est in rebus, aut (ut clariùs loquar) ipsæ res, cùm intellectus eam quamvis absentem propria vi & affectione phantasmatum cognoscit. Sed quamquam confiteamur rationem, id est, veritatem cònjunctam esse animo, quam etiam ipsi Augustino, ut fragilitas suorum argumentorum pateat, æternam esse demus, nihil inde elicere poterat ad probandum animi immortalitatem. Satis enim fide compertum nobis est, animam rationalem immortalem esse, quæ corpori, ut forma substantialis ejus inhæret: & nec ob id à corruptione corpus liberare valet, cùm ipsa præsente, multæ partes animatæ actione caloris naturalis in halitum, seu vaporem, dum vivit homo, difflentur.

Ulterius in hac eadem ratione, ut legistis, respondens Augustinus cuidam objectioni, qua etiam videbatur animus mortalis probari, per hoc quòd stultus fieret, concedit animum per insipientiam tendere ad nihilum, quod aliter verum esse non potest, cum substantia animi nec ulla alia sit intensibilis & remisibilis, nisi metaphoricè. Et etiam

son substancias. Y es que, cuando intelige, es una substancia –como cualquier cosa inteligida capaz de existir por sí, aunque casi siempre esté separada. En consecuencia, no se puede producir la inmortalidad del alma en virtud de la unión de la verdad. Además, los entes no serán tan importantes, ya que, al existir siempre el alma, las verdades estarán siempre en ella, al igual que las conocidas por la propia definición –que entonces serán denominadas "verdad" y podrán liberar de la mortalidad al alma, ya que ésta intelige con frecuencia al cuerpo humano para comprender con su definición lo que en su momento debe ser llamado "verdad" o "razón", no convirtiendo, sin embargo, inmortal al alma, como creyeron los impíos.

Tal como ahora se demuestra, algunas objeciones de Agustín son de poco peso.

También responde con bastantes argumentos insignificantes a cosas que se le podrían objetar como inconvenientes. Voy a tratar sobre alguno de ellos, aunque más para explicar el contexto de Aristóteles que para extraer cualquier otra utilidad.

Por ejemplo, afirma que es verdad que nada puede separar al alma de la razón –o sea, de la verdad–, salvo que alguien entienda que esta separación se pueda producir mediante alguna fuerza corpórea o animal. Sin embargo, se demuestra la imposibilidad de lo primero. Y es que la fuerza corpórea será inferior a la del alma. Lo segundo no es menos difícil. Y se corrobora con lo siguiente. Si cualquier alma racional más poderosa que otra –que está unida a la razón– no pudiera contemplar a esta última (la razón) o a la verdad, excepto que antes se separara a la otra alma ligada a la verdad, sería verosímil que el alma, antes de desaparecer, se podría separar de la razón o de la verdad. Pero como esto no ocurre nunca –porque en ningún momento experimentamos que nos falte la razón para cualquier contemplación–, aunque todos los hombres contemplen a la vez una sola verdad, si alguien contempla alguna no será porque se le haya sustraído al alma de otro. Luego, la nuestra no se podrá separar de la verdad eterna, como tampoco morir. Así pues, es una locura el temer que la razón puede ser separada del alma humana por la fuerza del alma irracional, puesto que de ningún modo el alma se habrá unido aún a la razón para conseguir que el alma del bruto sea más potente.

Una parte de las objeciones de Agustín contra sí mismo son las que, como ya he dicho, resultan impertinentes, puesto que, con anterioridad, quedó demostrado que el alma está separada de la razón. También ocurre lo mismo con lo que en su tratado afirma el Santo Doctor –o sea: sobre la verdad que está realmente en las cosas (o, para hablar más claramente, son las mismas cosas) cuando el intelecto, por su propia facultad y por la afección de las imágenes, las conoce aunque esté ausente. Por otro lado, aunque confesemos que la razón –esto es: la verdad– que se ha unido al alma es eterna, queda patente, incluso para el mismo Agustín, la fragilidad de sus argumentos –no pudiendo deducir a partir de ello nada que demuestre la inmortalidad del alma. En efecto, sabemos de cierto por la Fé que el alma racional –que es inherente al cuerpo como su forma substancial– es inmortal, y que, por esto, éste no puede librarse de la corrupción, ya que, estando presente aquella, y por acción del calor natural, muchas partes animadas del hombre, mientras vive, se dispersan por la respiración o por el sudor.

Además, en el argumento que ya se leyó, cuando Agustín responde a cierta objeción, con la que parece demostrar la inmortalidad del alma, por aquello de que parece que se torna ignorante, admite que, por la ignorancia, el alma tiene tendencia hacia la nada. Pero esta afirmación no puede ser verdad, porque la substancia del alma, o alguna otra, no es intensible ni remisible, salvo metafóricamente. Incluso

etiam minùs decentèr eandem objectionem solvit similitudine corporis divisi in partes proportionales: quia etsi auferendo partem post partem semper aliquid corporis supersit, non tamen si abjiciantur dispositiones conservatrices entis corporei universum corpus à corruptione vindicaretur : ut nec animata res, nec suus animus, qui forma est, mori desineret, contrariis dispositionibus suæ conservationi introductis, si, ut impius credit, animus æternus non esset. Ultimum quoque ibi à beato Augustino assertum, putà, quòd corpus numquam deperdatur, nec corrumpatur, quia semper ex altero alterum fiat, non aliud asseverat, nisi quòd semper genus corporis manet, individuis continuò corruptis, ad cujus similitudinem singuli animi corruptibiles essent, genere animorum semper manente. Quæ similitudo omninò roborasset impii opinionem. Hæc sunt, quæ in hac prolixa ratione dicenda & explicanda à nobis visa fuere.

Octava ratio soluta superest ex fine solutionis septimæ. Corpus enim, ut dixi, non manet idem numero, sed specie, quod accidere animo adversus non inficiatur. Vigorosius argumentum fuisset, conspici corpus incorruptibile, putà cælum, unde esse animus incorruptibilis videtur : quamvis leviter etiam solvi ab adverso posset negando esse æquam collationem, quia confertur cælum, quod est ens per se subsistens, animæ, quæ dicitur pars essentialis entis per se subsistentis. Nec objici iterum posset de forma cæli, quæ est perpetua, quòd cælum simplex corpus sit, nullam dispositionem corruptibilem, qua asservetur, admittens.

Nona ratione non solùm probaretur animæ rationalis immortalitas, sed etiam animæ plantæ & bruti consimili ratione Augustini, sic argumentando. Anima, quæ vita piri, vel bruti est, non potest se deserere, ergo ipsa semper est. Si enim negaveris antecedens hujus consequentiæ, etiam adversus negabit antecedens alterius : si concesseris, & negaveris consequentiam, idem adversus in Augustini consequentia efficiet : tu ergo, qui soluturus es adversi parelenchum, solve Augustini.

Decima ratione non tantùm plantarum immortalitas probatur, sed & inanimatorum. Quia omnis res pendet & conservatur ab illa substantia, quæ maximè & primitus est, qui Deus nominatur, & est.

Objectio, quam sibi objicit, de conversione animi in corpus, hanc fictionem, ut possibilem, supponit, putà, quòd animus constituatur ex diversis substantiis per ordinem prædicamenti substantiæ digestis, ita quòd sit substantia simpliciter, cui superadditur alia substantia incorporea, quæ possit amitti, & loco illius succedere substantia corporea : quæ omnia quàm meras nugas esse, non est iste locus disceptationi huic aptus. Etiam nostrum supergreditur institutum, qui tantùm ostendere argumenta Augustini ad probandum animæ immortalitatem cassa esse promisseramus. De decreto ergo Augustini in præsenti libello, hæc tractata sint, nam si alibi nonnihil de hoc negotio scripsit, illud in præsentiarum mittimus. Unum tamen lectores non ignoretis cupio, divum Augustinum nondum baptizatum fuisse, quando libellum relatum condidit, quantum ego ex libro primo Retractationum, cap. 5. & 6. colligere possum, unde nimirum spiritum illum deesse tunc sibi, quo pos-

resuelve de manera menos adecuada la misma objeción con la comparación del cuerpo dividido en partes proporcionales. Y es que, aunque con la supresión de una parte después de otra, siempre queda algo del cuerpo, puesto que, sin embargo, no se libraría todo él de la destrucción si se suprimieran las disposiciones conservadoras del ente corpóreo. Tampoco el ente animado, ni su alma –que es la forma–, dejaría de morir cuando se introdujeran las disposiciones contrarias a su conservación, si, como creen los impíos, aquella (el alma) no fuese eterna. También el último aserto del Santo Doctor –que el cuerpo jamás se destruye, ni se corrompe, porque siempre se produce de uno otro– no afirma otra cosa que, habiéndose corrompido continuamente los individuos, permanece la naturaleza (género) del cuerpo, y, en virtud de la comparación, cada una de las almas serían corruptibles, permaneciendo siempre el género (naturaleza) de las mismas. Este símil corroboraría completamente la opinión de los impíos.

Todo lo anterior son las cosas que del extenso argumento hemos creído oportuno que debían ser explicadas.

El octavo queda resuelto al final de la séptima solución. Pues, el cuerpo, como ya be dicho, no permanece igual en número, sino en forma –cosa que cualquier oponente no podrá negar que acaece al alma.

Hubiera sido un argumento bastante vigoroso el observar un cuerpo incorruptible –por ejemplo, el cielo– donde se aprecia que el alma también lo es. Pero, los adversarios podrían igualmente resolverlo, aunque de manera superficial, negando que la comparación sea equivalente –puesto que se compara al cielo, que es un ente subsistente por sí, con el alma, de la que se dice parte esencial del ente mencionado. Por otro lado, tampoco se podría objetar de nuevo que la forma del cielo es perpétua, porque éste sea un cuerpo simple, sin admitir ninguna disposición corruptible con la que se conserva.

Con el noveno argumento no sólo se demostraría la inmortalidad del alma racional, sino también la de las plantas o la de los brutos. Además, con un razonamiento similar al de Agustín, se podría argumentar: "El alma que es la vida de la pera, o del bruto, no puede separarse: luego, siempre existe". Y es que si se negara el antecedente de esta consecuencia, los oponentes negarían el de la otra. Y si alguno admitiera o negara la consecuencia, cualquier adversario haría lo mismo con la de Agustín. Por consiguiente, tú, lector, que vas a resolver el elenco de los que se oponen, resuelve el de Agustín.

En cuanto al décimo argumento, decir que no sólo se demuestra la inmortalidad de las plantas, sino también la de los entes inanimados, puesto que todo ente depende y se conserva por la substancia que, sobre todo y originariamente, existe –y que se denomina Dios.

La objeción que se le opone admite como posible la ficción sobre la conversión del alma en el cuerpo –es decir, que el alma está constituída por diversas substancias clasificadas con arreglo al predicamento de la substancia, de tal manera que ésta sea simple, y a la que se le añade otra incorpórea que puede perderse, ocupando su lugar la corpórea.

Pero sobre todas estas cosas, que son meras tonterías, no es este el lugar adecuado para su discusión. Incluso sobrepasa nuestro plan de trabajo. Y es que únicamente hemos prometido demostrar que los argumentos de Agustín, con los que pretende probar la inmortalidad del alma, son fútiles. Así pues, sobre los principios contenidos en el opúsculo del Santo Doctor ya se ha tratado suficientemente. Si ha escrito algo más sobre el tema en otros libros, hay que remitirse a ellos.

Sin embargo, lectores, deseo que no ignoreis una cosa. Que San Agustín aún no había sido bautizado cuando escribió la obra comentada. Y en la medida que yo puedo colegir, por lo contenido en el libro primero de De Retractationibus, capítulos 5 y 6, carecía, por entonces, del espíritu admirable con el que,

postea tam multa, ac tam ardua, & adeò piissima confecit opera.

Averrois rationes.

Collecturus potiores Averrois rationes, quas ille explicans Aristotelem 3. de Anima condidit, putans ipsis abundè probari animi immortalitatem, omnibus compertum esse desidero, Averroim commentatorem antonomaticè appellatum, fuisse hominem adeò crassæ, ac confusæ Minervæ, quòd si ejus commentationes in hoc tertio de Anima exacto examini subjicerentur, universæ fermè non solùm non planè explicantes Aristotelis contextum, sed adhuc vera principis Peripateticorum dogmata falsis sententiis commutantes reperirentur. Est enim adeò inepta ejus expositio (ni mea ruditas me decipit) ut potiùs Aristotelis sententias caliget, quàm illustret, hebetet, quàm acres reddat, offuscet, quam nitidas faciat. Quæ omnia (meam conscientiam testor) nullo odio in virum hunc à me dicta fuisse, sed ut vitent ab hujus authoris lectione eos, qui fidem nostris dictis dederint, ac bonas horas in aliis legendis & exponendis authoribus consumant, ex tot, quot, hac tempestate florent, & non in illo, à quo nullum emolumentum sunt excerpturi, etiam ut omnes intelligant paraphrases quasdam ejus, quæ anno præterito 1552. per Juntas excusæ sunt, non in alium usum contulisse, nisi ut apertiora mendacia pateant, quam ante cùm nec ipse se intellexisse ex litera vetusta colligi poterat. Non enim de ejus imperitia periculum in expositione Aristotelis tantùm feci, verùm in libello medico, cui titulus est, colliget Averrois, ubi manifestè dignoscitur perspicacibus ingeniis hujus, authoris ruditas.

Prima ergo Averrois ratio est, quæ elicitur ex comment. 4. tertii de Anima, cujus literæ series, quæ parum infra principium commenti legitur, hæc est: [Sed modò considerandum est in his propositionibus, quibus Aristoteles declaravit hæc duo de intellectu, scilicet ipsum esse in genere virtutum passivarum, & ipsum esse non transmutabile: quia nec est corpus, neque virtus in corpore: nam hæc duo sunt principium omnium, quæ dicuntur de intellectu. Et sicut Plato dicit, maximus sermo debet esse in principio, minimus enim error in principio, est causa maximi erroris in fine, sicut dicit Aristot. Dicamus igitur quoniam, cùm formare per intellectum est aliquo modo de virtutibus receptivis, sicut est de virtute sensus, manifestum est ex hoc. Virtutes enim passivæ sunt mobiles ab eo, cui attribuuntur, activæ autem & movent illud, cui attribuuntur. Et quia res non movet nisi secundum quòd est in actu, & movetur secundum quòd est in potentia, necesse est inquantùm rerum formæ sunt in actu extra animam, ut moveant animam rationalem secundum quòd comprehendit eas: quemadmodum sensibilia inquantùm sunt entia in actu, necesse est, ut moveant sensus, id est, ut sensus moveantur ab eis. Et ideò anima rationalis indiget considerare intentiones, quæ sunt in virtute imaginativa, sicut sensus indiget inspicere sensibilia. Sed tamen videtur, quòd formæ rerum extrinsecarum movent hanc virtutem: ita quòd mens aufert eas à materiis, & facit, eas primò intellectas in actu, postquam erant intellecta in potentia. Et hoc modo videtur, quòd ista anima est activa, non passiva. Secundum igitur, quòd intellecta movent eam est passiva, & secundum quòd moventur ab ea, est activa: & ideò dicit

más tarde, alumbró trabajos tan abundantes, tan difíciles, y tan devotos.

Argumentos de Averroes.

Voy a recoger los mejores argumentos con los que Averroes, para explicar De Anima 3 de Aristóteles, creyó que se demostraba suficientemente la inmortalidad del alma.

Quiero que todos sepais que este filósofo –denominado "el comentarista" por autonomasia– fué un hombre de una tan grande y confusa Minerva (inteligencia) que, de someterse a un examen riguroso sus comentarios sobre el libro citado, se encontraría que casi todos explican el contexto de Aristóteles no sólo de manera poco clara, sino que, incluso, los verdaderos dogmas de los peripatéticos han sido cambiados por otros falsos. En efecto, su exposición es de tal ineptitud (a no ser que mi ignorancia me engañe) que, en lugar de aclarar las sentencias aristotélicas, las oscurece y las hace perder agudeza. Además, en vez de presentarlas nítidamente, las ofusca. Y todo esto (pongo a mi conciencia por testigo) lo digo sin sentir odio hacia este hombre. Lo que pretendo es que eviten las explicaciones que da el autor aquellos que han dado crédito a nuestras palabras, para que consumen felizmente su tiempo en lecturas y explicaciones útiles de otros autores, entre los muchos que florecen en nuestros días, y no en las que es imposible extraer provecho alguno. Asimismo, para que todos sepan que se recogieron ciertas paráfrasis de Averroes –que fueron examinadas por las Juntas, después de 1552– con el fin de que quedaran patentes las falsedades más manifiestas –y que en los escritos anteriores no habían sido tenidas en cuenta.

Por mi parte, queda puesta de manifiesto la impericia de Averroes en sus comentarios sobre Aristóteles. Y no sólo aquí, sino también en un opúsculo médico –donde, con claridad, advierto sobre la rudeza del comentarista por sus perspicacias intelectuales.

Así pues, el primer argumento de Averroes –extraído del comentario 4 al tercer libro de De Anima–, cuyo texto se lee poco después del inicio del mismo, es el siguiente: "Sin embargo, hay que considerar, en las proposiciones con las que Aristóteles dió a conocer el intelecto, únicamente dos cosas: que éste se produce en virtud de una facultad pasiva, y que no es transmutable porque no es un cuerpo ni una facultad en éste. Estas dos cosas, pues, son el fundamento de todas las que se predican acerca del intelecto. Y, como dice Platón, la discusión más importante debe situarse al principio. Y es que, como afirma Agustín, un mínimo error en aquél es la causa de otro mayor al final. Digamos, por lo tanto, que, en algún modo, es evidente que, con respecto a la facultad receptiva, el percibir por el intelecto lo es de la sensitiva. Así, las facultades pasivas se mueven "por esto a lo que se aplican", mientras que las activas mueven "a lo que se aplican". Y, puesto que la cosa no mueve, sino en virtud de lo que existe en acto, y es movida en virtud de lo que existe en potencia, es necesario que, en la medida en que las formas de las cosas están en acto fuera del alma, muevan al alma racional conforme las percibe éste. Del mismo modo, los objetos sensibles, en la medida que son entes en acto, es necesario que muevan a los sentidos –es decir, que los órganos de los sentidos se muevan por éstos. Por este motivo, el alma racional necesita considerar las intenciones que se encuentran en la facultad imaginativa, como también la facultad sensitiva precisa observar los objetos sensibles. Sin embargo, se cree que las cosas externas mueven de tal modo a esta facultad, que la mente suprime la materia de éstas y hace que, después de inteligirse en potencia, hayan sido inteligidas en acto por primera vez. Y, por esto, se cree que esta alma es activa, no pasiva. En consecuencia, es pasiva si las cosas inteligidas la mueven, siendo activa si éstas son movidas por ella. Por ello, Aristóteles dice

Aristot. post, quòd necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet, virtutem actionis, & virtutem passionis. Et dicit apertè, quòd utraque pars ejus est neque generabilis, neque corruptibilis, ut postea apparebit. Sed hic incipit notificare substantiam virtutis passivæ, cum hoc sit necesse in doctrina. Ex hoc igitur declaratur, quòd hæc differentia, scilicet, passionis, & receptionis, existit in virtute rationali. Quòd autem substantia recipiens has formas, necesse est, ut non sit corpus, nec virtus in corpore: manifestum est ex propositionibus, quibus Aristot. usus est in hoc sermone, quarum una est, quòd ista substantia recipit omnes formas materiales, & hoc notum est de hoc intellectu. Secunda autem est, quòd omne recipiens aliquod, necesse est, ut sit denudatum à natura recepti, & ut sua substantia non sit substantia recepti in specie. Si enim recipiens esset de natura recepti, tunc res reciperet se, & tunc movens esset motum: unde necesse est, ut sensus recipiens colorem, careat colore, & recipiens sonum, careat sono. Et hæc propositio est vera, & sine dubio: & ex his duabus sequitur, quòd ista substantia, quæ dicitur intellectus materialis, nullam habeat in sui natura de formis materialibus istis. Et quia formæ materiales sunt, aut corpus, aut formæ in corpore, manifestum est, quòd ista substantia, quæ dicitur intellectus materialis, non est corpus, neque forma in corpore, est igitur non mixtum cum materia omninò.] Placuit ducere universum hunc contextum, ut hoc tantùm, qui dilucidior multò aliis est, lector intelligat, quales reliqui sint, & ut possim ego aptè cum Vergiliano Ænea narrante Sinonis dolos dicere: [Accipe nunc demum insidias, & crimine ab uno, disce omnes.]

Ex hoc ergo contextu ratio sequens elicitur, duo supponendo, quorum primum sit, virtutes, quæ passivæ appellantur (etsi impropriè aptitudo ad passionem virtus, aut facultas dicatur, cùm hæc nomina potiùs ad significandas vires agentium, quam imbecillitatem patientium inventa sint) moveri ab agente nato eas movere, ut facultates motrices movent passa, in quæ proportionem activitatis habent. Et quòd hæ priores, putà, passivæ facultates, in potentia ad recipiendum actum agentis sunt, ut posteriores, scilicèt, activæ, in actu sunt.

Secundò supponit, necesse esse intellectum inquantùm recipit formas, quas intelligit, dotari facultate passiva, ut sensus, qui sentit, patitur ab objecto sensato, sed cùm intelligibilia non actu talia sint, ut sic possint immutare, ut sensibilia, necessum fuit esse intellectum agentem, qui ea, quæ sunt potentia intelligibilia, actu intelligibilia efficeret.

Quibus fundamentis jactis, sic argumentatur: Intellectus recipiens omnes formas materiales necessariò debet esse denudatus ab eisdem, cùm omne recipiens expers futurum est naturæ recepti, aliàs idem reciperet se. Oculus enim videns, expers omnis coloris est, ut auditus ab omni sono etiam nudatur: ergo intellectus intelligens formas materiales immaterialis futurus est. Ac ulterius, formæ materiales sunt corpus, aut insunt corpori, ergo substantia appellata intellectus, non erit corpus, nec res inens corpori. Et post hanc rationem, quamdam quasi replicam, & roborationem antecedentium posuit, de qua post solutam relatam rationem statim agemus.

Aus-

que es necesario establecer estas dos diferencias en el alma racional –es decir, la facultad activa y la facultad pasiva. Y, como se explicará después, añade claramente que ninguna de las dos es generable e incorruptible. Sin embargo, empieza a dar a conocer la substancia de la facultad pasiva, puesto que se necesita en esta enseñanza. Y, por esto, pues, se manifiesta que esta diferencia –es decir, de la pasión y de la recepción– existe en la facultad racional. Y por ello, es necesario que la substancia que recibe las formas no sea un cuerpo ni una facultad en éste. Y, de acuerdo con las explicaciones de las que se sirvió para esta discusión, es evidente. Una de ellas es que la substancia recibe todas las formas materiales, siendo conocido por el intelecto. Otra, que es necesario que todo lo que recibe algo haya sido privado de la naturaleza de lo recibido, y que su substancia no sea la de lo recibido en especie. Porque si el que recibe fuese de la naturaleza de lo recibido, resultaría que la cosa se recibiría a sí misma, y lo que mueve sería lo movido. De ahí el que sea necesario que el sentido que recibe el color carezca de color, y el que recibe el sonido carezca de sonido. Y, sin duda, esta exposición también es verdadera. Y de las dos se deduce que la substancia que se denomina intelecto material no tenga en su naturaleza ninguna de las formas materiales. Y puesto que las formas son materiales, o un cuerpo, o las formas en el cuerpo, es evidente que esta substancia, denominada intelecto material, no es un cuerpo ni ninguna forma en el cuerpo. Luego, no es un compuesto con materia".

He creído oportuno presentar todo el contexto para que el lector pueda comprobar que éste es mucho más claro que los otros, y para que, además, pueda decir, con razón, lo que afirmó el Eneas virgiliano al narrar el engaño de Sinón[19]: "Oye, ahora, las perfidias, y en una sola maldad colígelas todas".

De lo leído se deducen dos supuestos. De ellos, el primero es que las facultades denominadas pasivas (aunque yo creo que son llamadas así inadecuadamente cuando se quiere referir la aptitud para la pasividad, ya que estos nombres se han ideado más para significar las facultades agentes que la debilidad de los que la padecen) se mueven por un agente apto para moverlas –como las facultades motrices mueven a los órganos que las padecen– y en proporción a las cuales manifiestan actividad. Y es que las primeras –esto es: las facultades pasivas– están en potencia para recibir el acto agente como las otras –es decir, las activas que están en acto. El segundo, que es preciso que el intelecto, en la medida en que recibe las formas que intelige, esté dotado de la facultad pasiva –como ocurre con el sentido, que percibe y padece el objeto que siente. Sin embargo, como los objetos inteligibles no son tales en acto para que se puedan modificar, como sí ocurre con los sensibles, ha sido necesaria la existencia del intelecto agente para hacer inteligibles en acto aquellas cosas que lo son en potencia.

Establecidos estos principios, la argumentación es como sigue. Cuando el intelecto recibe las formas materiales, por fuerza debe ser privado de las mismas, ya que todo el que recibe tiene que estar libre de la naturaleza de lo recibido, puesto que, de lo contrario, se recibiría a sí mismo. Así, el ojo que ve está libre de cualquier color, como el oído lo está de cualquier sonido. Luego, el intelecto que entiende las formas materiales será inmaterial. Y, además, las formas materiales son un cuerpo o se encuentran en el cuerpo. Consecuentemente, la substancia denominada intelecto no será un cuerpo ni una cosa que se encuentra en el cuerpo.

Después de su razonamiento, Averroes estableció casi una réplica y corroboración de los antecedentes. De ello vamos a tratar inmediatamente, aunque antes resolveremos la más arriba citada argumentación.

Iniciemos, pues, una vez admitido que los principios establecidos pueden ser verdaderos, la resolución del argumento.

19. Personaje mitológico que juega un importante papel en las tradiciones posthoméricas relativas a la caída de Troya. El texto hace alusión precisamente al engaño de los troyanos mediante el famoso caballo de madera, del que durante la noche salieron los guerreros que en él estaban ocultos

Auſpicemur ergo ſolvere rationem hanc, ſuppoſito, quòd illa fundamenta, quæ jacta fuerunt, eſſent vera: ac primò negetur illa prior conſequentia, recipiens denudatum eſſe debet à natura recepti, ergo intellectus intelligens formas materiales, immaterialis futurus eſt. Rationemque negationis multiplicem eſſe oſtendamus. Prima, quòd ſi formæ materiales appellatæ, inducendæ eſſent in intellectum intelligentem eas, in ſenſu ſtatim dicendo, bona conſequentia eſſet. Si enim ad intelligendam formam ignis, aut lapidis, aut alterius rei quantæ, neceſſum eſſet intellectum eſſe ignem, aut lapidem, ſeu formam ejus, & induci in intellectum relatas formas, quàm optima conſequentia eſſet, quòd nullum illorum reciperet intellectus, ſi ipſe intellectus, ea intelligens, futurus erat illa, ut qui opinabantur ſimile ſimili cognoſci. Verùm ſi non quævis intellecta intellectus futurus erat, ut certum eſt, & Ariſt. 3. de Anima, text. comment. 37. dixit, ſed tantum quibuſdam accidentibus ducentibus in cognitionem rei intellectæ, immutandus eſſet intellectus, ut intelligeret, ut ſenſus cum ſentit, non video undè neceſſe eſſet illum incorporeum futurum per hanc rationem Averrois.

Secundò, quòd ſimilitudine illa ſenſus exterioris, ſcilicèt, viſus, non ſuadetur, quòd ſi intellectus eſſet materialis, non cognoſceret materialia, quin oppoſitum, putà, quòd omnia, quæ ipſe intelligeret, deberent apparere materialia. Nam ut oculus viridi perfuſus colore per morbum, omnia exiſtimat eſſe viridia, etſi vapore ſanguineo oppletur, omnia quæ cernit, putat eſſe rubea, ergo intellectus materialis omnia opinaretur eſſe materialia ex ratione Averrois.

Tertiò, illa commentatoris ratione immaterialia non eſſet percepturus intellectus. Conſequentia probatur. Quia ſi denudatum futurum eſt à natura rei intellectæ intellectus, cum ipſe immaterialis ſit, angelos, & animas ſeparatas, ac tandem immaterialia omnia non eſſet percepturus. Puto hæc ſufficere ad oſtendendum malitiam conſequentiæ: & hac improbari dimiſſa, examinemus veritatem ſuppoſitionum.

Prima nempè ſuppoſitio nihil, quod verum non ſit, exprimit, niſi in ultimis verbis, ſi in rigore intelligantur. Legitur enim ibi, quòd vires activæ in actu ſint: quæ ſi hunc ſenſum efficiant, quòd actu ſemper facultates activæ agunt, falſum eſſet. Nam vis activa ignis quantumvis valida, non ſemper agit, aut cùm paſſum in totum ſimile ſibi redigit, vel cum adeò rebelle actioni eſt, ut nihil poſsit in illum imprimere. Verùm ſi non hunc ſenſum verba relata efficiant, ſed quòd facultates activæ ſint in actu, id eſt, nihil ut agant, appetant, quàm paſſa ſibi diſsimilia minoris reſiſtentiæ, quàm illa ſint activitatis, certum, ac indubitatum proferunt.

Secundum tamen ſuppoſitum perquàm falſum eſt: quia deceptus fuit Averrois, & fermè omnes uſque in hodiernam diem, qui credidere id quod intelligitur, neceſſariò immutaturum eſſe facultatem intellectricem, ut quod ſentitur, afficit vim ſenſitricem, illaque ſimilitudo cauſa erroris omnis fuit, ut ex antecedentibus patet. Quippè omnes noverunt, multa ſentiri, quæ in nobis ſentientibus nihil inferunt: ac quòd illa, quæ vère intelligibilia ſunt, cognitis antecedentibus intelligantur, ipſis, quæ intelligun-

tur,

Y, en primer lugar, hay que negar la consecuencia antes expresada –o sea, "El que recibe ha de estar desprovisto de la naturaleza de lo recibido. Luego, el intelecto que recibe las formas materiales será inmaterial". Demostremos que la razón de la negación es múltiple. Primero, porque si las formas materiales han de ser inducidas en el intelecto que las entiende, con este sentido se ha de afirmar, al instante, que la consecuencia sería correcta. Pues si para inteligir la forma del fuego, de la piedra, o de cualquier otra cosa extensa, fuera necesario que el intelecto fuese fuego, piedra, o su forma, y se indujeran en él tales formas, la consecuencia sería óptima, ya que el intelecto no recibiría ninguna de aquellas si éste, al inteligirlas,se identificase con ellas. Al igual como opinaban los que decían que lo semejante se conoce por lo semejante. Pero si el intelecto no fuera cualquier cosa inteligida, como es verdad, y tal como afirmó Aristóteles en De Anima 3, texto del comentario 37, sino que únicamente por ciertos accidentes que conducen al conocimiento de la cosa inteligida se podría modificar el intelecto para que inteligiera, como ocurre con la facultad sensitiva cuando siente, no veo por qué, según el razonamiento de Averroes, sería necesario que aquél fuese incorpóreo.

Segundo, porque con la comparación del sentido externo –es decir, de la vista– no se convence de que si el intelecto fuese material no conocería las cosas materiales. Tampoco lo opuesto –es decir, que todo lo que el intelecto entendiera debería ser material. Y es que, así como si el ojo se hubiese cubierto de color verde por una enfermedad, resultaría que consideraría que todo es verde, y si se cubriese de sangre sería rojo todo lo visto, entonces, según el razonamiento de Averroes, el intelecto material opinaría que todo es material.

Tercero, porque, según la argumentación de Averroes, el intelecto no percibiría lo inmaterial. Se demuestra la consecuencia. Si el intelecto estuviera desprovisto de la naturaleza de la cosa inteligida, puesto que él sería inmaterial, no percibiría los ángeles, las almas separadas, y, en fin, todo lo no material. Considero que esto es suficiente para demostrar la esterilidad del argumento. Dejada a un lado la desaprobación, pasemos a examinar la verdad de las suposiciones.

La primera no expone nada que no sea verdad, salvo en las últimas palabras –si es que pudiesen ser inteligidas con todo rigor. En efecto, se puede leer que las facultades activas están en acto. Y sería falso si con ello se quisiera dar a entender que las facultades activas siempre obran en acto. Y es que la facultad activa del fuego, en la medida en que es válida, no siempre actúa. Igual ocurre cuando lo padecido se vuelve totalmente semejante a sí mismo, o cuando se opone a la acción de tal modo que no puede imprimir nada en aquello. Pero si las palabras mencionadas no fueron expresadas con este sentido, sino que, aunque las facultades activas estén en acto, éstas no tienden a hacer nada, padeciendo, además, cosas diferentes a si mismas y de menor resistencia a las que son propias de su actividad, sin duda alguna se estaría diciendo la verdad.

El segundo supuesto es falso. Y es que Averroes se equivocó. Como también lo han hecho los que hasta hoy han creído que lo que se intelige modificará necesariamente la facultad intelectiva –tal como lo que se percibe afecta a la facultad sensitiva. Según queda patente por lo que antecede, la comparación ha sido la causa de todo el error. Sin duda, todos saben que son percibidas muchas cosas que, cuando sentimos, no inducen nada en nosotros, y que lo que realmente es inteligible se intelige conocidos los antecedentes

tur, nihil inferentibus in intellectum, nisi natura animæ tali exsistente, quòd non posit antecedentibus cognitis, non sie se habere, ut conclusionem auditam non cognoscat, nulla re, præter antecedens, concurrente ad conclusionis cognitionem; sed tantùm animam talitèr tunc se habentem post cognitas præmissas, qualitèr non se habebat, dici cognitionem conclusionis, & cognoscens, ut lapis ab alto cadens, sursum resiliens, resilit, quia ab alto ceciderat, & dicitur resiliens, & resultus. Cognitum autem, aut rem extrinsecam esse in veris intellectionibus, aut rem fictam in falsis, & deceptoriis intellectionibus quoque dicimus; quod, ut supra dixi, causa est, ut non sit bona illatio, aliquid est cognitum, ergo est. A propositione de tertio adjacente, ad propositionem de secundo, quia arguitur ibi à dicto secundum quid, ad dictum simplicitèr. Esse enim cognitum, est, sicut esse pictum. Et ut non sequitur, pro avus meus est pictus, ergo est, ita non sequitur, est quid cognitum, ergo est. Oportet relatum decretum, etsi sæpiùs dictum sit, iterum dici, & memoriæ committi, quòd omnium errorum, tàm de universalibus, quàm de intellectu agente, & posibili origo, fons, & ortus ignorantia hujus placiti fuit. His, ut opinamur, sufficientèr dictis, & ratione, ac suppositionibus Averrois decentèr impugnatis, superest vim roborationis quoque hujus rationis ostendere invalidam, ac cassam esse. Roboratio hæc erat: [Et debes scire, quòd illud, quod dedit hoc, necessariò est, quia ista substantia est. Et quia recipiens formas rerum materialium, vel materiales, non habet in se formam materialem, scilicèt, compositam ex materia, & forma. Et nec est etiam aliqua forma formarum materialium. Formæ enim materiales non sunt separabiles, neque est etiam ex formis primis simplicibus. Illæ enim non sunt separabiles, & non recipiunt formas nisi diversas, & secundum quòd sunt intellecta in potentia, non in actu. Est igitur aliud ens à forma, & materia, & congregato ex his.]

Quis patietur ulterius progredi in lectione hujus Authoris post perlectam hanc roborationem, quæ omnibus aliis commentis ejusdem fermè illustrior est? In primis nempè verbis petitur ab eo principium. Supponit enim illud, quod intelligit, necessariò substantiam esse, cum de hoc non sit exigua disceptatio inter aliquos Philosophos, ac Medicos. Galeno enim nonnumquam visum est, temperaturam cerebri esse mentem ipsam, id est, rationalem animam. Secundò, quia implicat id, quod post dicit, non habere illam in se, id est, non esse illam substantiam formam materialem, scilicèt, compositam ex materia, & forma. Nam imposibile est aliquam formam esse compositam ex materia, & forma. Illud enim, quod materia dicitur, quàm maximè differt à substantia formæ, & ingredi in sui compositionem non potest, plusquàm lapis manens lapis ingredi compositionem equi: utraque enim disparata adinvicèm sunt, de quibus in antecedentibus, cùm egimus de materia prima fusè disceptavimus. Etiam aliud, quod dicit, fermè nullum sensum efficit, illud est. [Et nec est etiam aliqua forma formarum materialium. Formæ enim materiales non sunt separabiles.] Quia si per hoc, quòd forma aliqua sit separabilis à materia, id est, subjecto, cui inest, posset recipere alias formas materiales:

–y sin que induzcan nada en el intelecto–, salvo cuando existe tal naturaleza en el alma que no puede no manifestarse del tal modo que no conozca la conclusión, sin concurrir ninguna cosa, excepto el antecedente, para el conocimiento de aquella, sino que, sólo entonces, el alma, después de conocidas las premisas, cuando se manifiesta tal como no se manifestaba, se denomina conocimiento de la conclusión, y cuando, por ejemplo, conoce que la piedra, al caer desde lo alto, rebota hacia arriba –ya que lo caído también es llamado lo que rebota y lo rebotado. Por otro lado, decimos que lo conocido, o la cosa extrínseca, se encuentra entre las intelecciones verdaderas, o, también, que la cosa supuesta se encuentre entre las falsas o engañosas. Y es que, como ya dije antes, la causa de que la conclusión no sea correcta es que algo ha sido conocido –luego existe– desde la proposición sobre el tercer adyacente hasta la proposición del segundo, ya que allí se argumenta desde lo dicho en virtud de algo hasta lo dicho simplemente. Así pues, lo que ha sido conocido es como lo que ha sido pintado. Y como no se deduce "mi abuelo ha sido pintado, luego existe", tampoco se puede deducir "algo ha sido conocido, luego existe". Conviene que el mencionado principio, aunque repetido con frecuencia, sea recordado de nuevo, ya que ha sido el origen y la fuente de todos los errores –tanto sobre los universales, como sobre el intelecto agente y posible.

Creemos que lo referido hasta ahora es suficiente, y el argumento y las suposiciones de Averroes han sido convenientemente impugnadas.

Queda por demostrar que la fuerza de la afirmación del argumento, además de inútil, no es válida. Es esta: "Y debes saber que lo admitido es imprescindible, ya que esta materia existe, y porque, también, cuando recibe las formas de las cosas materiales no tiene en sí la forma material –es decir, compuesta de materia y forma–, y tampoco es la forma de las formas materiales, pues estas últimas no son separables –como no lo es la de las formas simples primigenias, que no se pueden separar ni reciben las formas, excepto las opuestas, en virtud de que han sido inteligidas en potencia, no en acto. Luego, es un ente distinto de la forma, de la materia, o de la unión de ambas".

¿Quién puede tolerar el proseguir con la explicación de este comentarista después de haber leído semejante afirmación –que es casi la más clara de los comentarios que restan del autor–? Y es que éste, sin duda, ataca, sobre todo, el principio. Primero, porque admite que lo que intelige es, por fuerza, una substancia. Y sobre esto hay una gran controversia entre algunos filósofos y los médicos. En efecto, Galeno opinó que la composición del cerebro es la propia mente –esto es: el alma racional. Segundo, porque implica lo que dice después: que la substancia no es la forma material y que no se encuentra en sí misma, porque es imposible que alguna forma esté compuesta, a la vez, de materia y de forma. Así pues, lo que se denomina materia es muy diferente de la substancia de la forma, no pudiendo entrar en su composición más de lo que puede entrar un lápiz, cuando permanece como tal, en la composición de un caballo, ya que ambas cosas están respectivamente separadas. Pero, sobre esto ya hemos debatido ampliamente cuando se ha tratado acerca de la materia prima.

Incluso afirma otra cosa, que casi no tiene sentido, cuando dice: "Y no es ninguna de las formas materiales, ya que éstas no se pueden separar". Pero si debido a que alguna forma se puede separar de la materia –esto es: del sujeto en el que se encuentra–, pudiendo recibir otras formas materiales,

anima humana, quæ separabilis est, posset recipere formas materiales, quod insigne mendacium est. Et si id non velit, sed quòd tantùm formæ, quæ separabiles à materia sunt, possint recipere simulachra rerum materialium, falsum diceret, quòd bruta, & aër continens res corporeas, simulachra earum recipiant,& non ob hæc possunt sine propria materia esse. Ultimum non minùs absurdum, quàm antecedentia est. Illud est : [Quòd intellectus non possit esse aliqua forma simplicium, id est, elementorum.] Rationem cujus rei dicit esse, quòd illæ elementorum formæ non sunt separabiles à materia : & quòd non recipiant formas nisi diversas, & non ejusdem speciei cum propriis. Et quòd non recipiant illas, nisi secundum quòd sunt aptæ intelligi, & non ut actu intellectæ. In quibus omnibus, meo judicio, delirat. Nam in prima ratione iterum petit principium. Redditurus quippè rationem, cur intellectus sit separabilis à materia, & non formæ aliorum mistorum ab homine,aut ullorum simplicium elementorum, dicit, quia formæ elementorum non sunt separabiles à materia, idem per idem explicando. In secundo contradicit illis, quæ superiùs dixerat. Reddiderat enim rationem, cur intellectus non poterat esse forma corporea, dicendo, quòd si talis esset, non posset alias formas recipere : hic confitetur, quòd etsi elementares formæ sint corporeæ, possent tamen alias formas, putà mistorum, recipere. Tertium movet dubium, quod non dissolvit. Nam si intellectui sufficit, ut intelligat aliquid, formam illius recipere, cur formis elementorum non permittitur, per receptionem formarum mistorum mista intelligere? Sufficiant hæc ad improbandum hujus commenti indoctas sententias, quæ non tantùm relatis explodi potuerunt, verum, & mille aliis modis improbari valebant, & transeamus ad ejusdem Averrois rationes alias examini subjiciendum.

Et post relata illud, quod in commento 5. ejusdem tertii de Anima,legitur, discutiatur. Cujus commenti seriem universam si transcriberem, ex improbatione tantùm errorum illius, possem librum justæ magnitudinis condere. Nam ibi unicum universis hominibus intellectum esse, probare nisus est Averrois : quod quantum veritatis habeat, vel quibus fundamentis illud innitatur, paucis dicam. Nec explicitè vobis lectoribus rationes, & sententias hujus commentatoris proponam : quamvis ut id assequerer, non exiguam operam impendi quòd non bis, tervè à me lectus per diversa temporum spatia fuerunt hujus Authoris de hoc sententiæ, sed millies, ut inquiunt, perlectus, adeò tenebricosus, & confusus in postremis ut in prioribus cernebatur. Postquàm enim retulit, quid Alexander Themistius, Abubacher, & Avenpace de re hac scripserant, suam explicuit mentem, tanta caligine offuscatam, & similitudinibus quibusdam adeò indoctis illustratum, ut si reprehendere illum de aliquo errore in certo loco scripto accingor, statim se offert alius, ubi oppositum dixisse videtur : quo sic se habente, quam dilucidè constat doctis viris, illos, qui in solvendis hujus Authoris contradictiones tempus, & chartas consumpserunt, litus arasse. Incipiamus ergo duo tamen,vel tria ex his, quæ colligi minùs ineptè possunt ex lectione hujus Authoris, narrare,adducendo ex relato commento 5. sectionem quandam, quæ hu-

nos encontraríamos ante una notable mentira. Y si no quiere decir esto, sino únicamente que las formas que se pueden separar de la materia pueden admitir las imágenes de las cosas materiales, erróneamente se estaría afirmando que los brutos, o el aire que contiene las cosas corpóreas, recibirían las imágenes de éstas, aunque no por ello pueden existir sin su propia materia. Y resulta que lo último es aún más absurdo que lo anterior. Es: "Ya que el intelecto no podrá estar en ninguna forma de los entes simples –esto es: de los elementos–". Afirma que la razón de ello es debida a que las formas de los elementos son separables de la materia, no admitiendo las formas, salvo las opuestas. Y que no admiten las de su misma especie, excepto cuando son aptas para ser inteligidas, pero no cuando lo son en acto. Pero, en mi opinión, delira cuando trata sobre todo esto, ya que en el primer argumento ataca, nuevamente, el principio. Más aún, para contestar al argumento de por qué el intelecto es separable de la materia, y no de la forma de otros compuestos del hombre o de algunos de los elementos simples, afirma que las formas de estos últimos no se pueden separar de la materia, explicando lo mismo de lo mismo.

Resulta que, en el segundo, contradice lo afirmado anteriormente, ya que, a la pregunta de por qué el intelecto no podrá ser una forma corpórea, contesta diciendo que, de ser tal, no podrá recibir otras formas. Y añade que, a pesar de que sean corpóreas, no se recibirán las de los compuestos.

Con el tercero se suscita una duda que no resuelve. Porque, si para entender algo, al intelecto le es suficiente recibir la forma de ello, ¿por qué las formas de los elementos no le permiten inteligir lo compuesto a través de la recepción de sus formas?

Con lo expuesto, entiendo que es suficiente para rechazar las indoctas opiniones del comentarista. Y aunque con lo relatado basta, también hay otros diversos motivos para la refutación. Pero, pasemos a someter a examen otros argumentos de Averroes.

Después de que se ha relatado lo que se lee en el comentario 5 del libro tercero de De Anima, hay que someterlo a discusión. Y si yo transcribiera todo el texto, podría escribir, sólo para refutar los errores que contiene, un libro de la misma extensión. Y es que se esforzó en demostrar que todos los hombres tienen un mismo intelecto. Brevemente, voy a relatar lo que hay de verdad en todo ello y en que se basó para decirlo. Y, lectores, no voy a exponer explícitamente los argumentos y las opiniones del comentarista, aunque para conseguirlo tenga que realizar grandes esfuerzos. Y es que he leído sus sentencias sobre el tema en diferentes espacios de tiempo, no dos, ni tres, sino centenares de veces. Puedo asegurar que lo releído lo he ido entendiendo siempre confusamente, tanto en las primeras lecturas como en las últimas.

En efecto, después de que Averroes refirió lo que sobre el asunto habían escrito autores como Alejandro, Themistio, Abubacher[20], y Avempace[21], repartió su ofuscada mente por innumerables confusiones, ilustrándola con indoctas comparaciones. Así, si me limito a refutarlo por algún error escrito en algún pasaje de su obra, inmediatamente aparece otro que induce a pensar que opina lo contrario a lo antes afirmado. De todo ello pueden dar fé los hombres doctos que han perdido el tiempo, consumiendo gran cantidad de folios, intentando resolver las contradicciones del comentarista.

Atendiendo al referido Comentario 5, vamos a empezar por narrar dos o tres ideas, de entre las más aptas, que se pueden colegir de la explicación de Averroes. Un fragmento es el siguiente:

20. Abubaker. Es Abentofail (Abubather. Abú Bark Muhamad, s. XII). Nació en Guadix, ejerció la medicina en Granada, y fue sucedido por Averroes en su cargo de médico. Murió en Marruecos. Se consideraba a sí mismo discípulo de Algacel, de Avicena y, sobre todo, de Avempace. Escribió una obra muy famosa: *Epístola del viviente, hijo del vigilante, acerca de los secretos de la filosofía iluminativa*; obra más conocida en occidente como ***El filósofo autodidacto*** (de la que existen varias versiones al latín, al francés y al español).

21. Entre el s.XI y el s.XII. Nació en Zaragoza y murió en Marruecos (Fez). Es autor de varios tratados de materias diversas casi todos perdidos (de lógica, matemática, astronomía, medicina, filosofía). Su obra más renombrada es la ***Guía del solitario***, o ***Régimen del solitario***.

hujusmodi est. [Quæstio autem dicens, quomodo intellecta speculativa erunt generabilia, & corruptibilia, & agens ea, & recipiens erit æternum: & quæ est indigentia ad ponendum intellectum agentem, & recipientem si non est illic aliquod generatum, illa quæstio non contingeret, si non esset hoc aliquid, quod est causa esse intellecta speculativa generata. Modo autem quia ista intellecta constituuntur per duo, quorum unum est generatum, & aliud non generatum, quod dictum fuit in hoc, est secundum cursum naturalem: quoniam, quia formare per intellectum, sicut dicit Aristot. est sicut comprehendere per sensum: comprehendere autem per sensum perficitur per duo subjecta: quorum unum est subjectum, per quod sensus fit verus, & est sensatum extra animam: aliud autem est subjectum, per quod sensus est forma existens, & est prima perfectio sentientis: necesse est etiam, ut intellecta in actu habeant duo subjecta: quorum unum est subjectum per quod sunt vera, scilicèt, formæ, quæ sunt imagines veræ. Secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, & istud est intellectus materialis. Nulla enim est differentia in hoc inter sensum, & intellectum, nisi quia subjectum sensus, per quod est verus, est extra animam, & subjectum intellectus, per quod est verus, est intra animam. Et hoc dictum est ab Aristotele in hoc intellectu, ut videbitur post.] Cujus commenti prior sententia, ut videtur, rationem exhibet dubii cujusdam quæsiti ab expositoribus Aristotelis, illudque erat: Qualiter posit contingere universa, quæ speculatione intelligit homo, esse generabilia, & corruptibilia. Generabilia, cùm de novo, quæ ignota erant, discuntur, ut cùm hæc: Diameter est incommensurabilis costæ, quæ ignota est imperitis geometriæ, discitur ab aliquo, qui eam ignorabat. Corruptibilia, cùm oblivione alicujus præmissæ, ignoratur probatio conclusionis prius scitæ, undè ipsa, quæ sciebantur, corrumpuntur, agente intellectu, & recipiente intellectu, quem alio nomine materialem intellectum appellare est solitus existentibus æternis. Ex quibus verbis, quod elicitur primum est, dubium illud ortum trahere ex quodam fundamento, quod Averrois non probat. Supponit enim intellectum agentem, & patientem esse æternos: quod cùm præcipuum sit, & quod tantùm fermè indagare nisus est Aristot. per totum tertium de Anima, non ab eodem plus probatur, quàm si supposuisset hanc: Si ab æqualibus æqualia demas, & quæ remanent sunt æqualia. Supponere quippè quod probandum est, non exigua dementia dici potest. Secunda autem sententia quandam rationem dubio relato exhibet, putà, quòd non indigeret Aristot. ponere intellectum agentem, & recipientem, nisi aliqua essent intellecta genita, quæ etiam corruptibilia sunt. Ut hoc aliquid, id est, ut quævis singularia, quæ ab Aristot. hoc aliquid appellantur. Aut alitèr possent illa confusa verba explanari, scilicèt, quòd non possent universalia intellecta, quæ incorruptibilia, & æterna ex sententia Aristot. 1. Posteriorum text. comment. 43. sunt nisi aliquid, quod esset singulare, id est, hoc aliquid, concurreret cum illis generibus, aut speciebus intellectis, quod esset causa corruptionis eorum.

Et ut solvat dubium (quamvis, quod solvere velit, asseverare non auderem) statim refert pauca quædam

"Pero la cuestión que considera cómo las intelecciones especulativas van a ser generables y corruptibles, y cómo el intelecto agente y paciente será eterno, y qué se necesita para establecer el intelecto agente y paciente de éstas, si no se ha generado algo, no tendría lugar si no existiera "este algo" que es la causa de que se hayan producido tales intelecciones. Pero, en la medida en que las intelecciones están constituídas por dos cosas –de las que una es lo generado, y la otra lo no generado–, lo que se ha dicho lo es en virtud de un movimiento natural. Porque, según afirma Aristóteles, el concebir por medio del intelecto es como percibir por la facultad sensitiva. Pero, esto último se realiza a través de dos sujetos –de los que uno es el sujeto por el que la percepción es verdadera y lo sentido está fuera del alma, y el otro es el sujeto por el cual la sensación es una forma existente, que es la primera conclusión del que percibe. También es necesario que las intelecciones en acto tengan dos sujetos –de los que el primero es aquél por el que son verdaderas, mientras que el segundo es el que hace que las cosas sean inteligidas como si fuesen uno solo ente del mundo. Este último es el intelecto material. Así pues, en este aspecto no hay diferencia alguna entre la facultad sensitiva y la intelectiva, a no ser porque, en virtud de lo que es verdadero, el sujeto de la facultad sensitiva se encuentra fuera del alma, mientras que, por la misma causa, el sujeto de la facultad intelectiva está dentro de aquella. Y, como más tarde se verá, Aristóteles ya dijo lo mismo cuando trató sobre el intelecto".

La primera sentencia de este pensamiento suscita la explicación de cierta duda que ha sido planteada por los comentaristas de Aristóteles. Es la siguiente: ¿Cómo puede acaecer que todo lo que el hombre intelige por la especulación sea generable y corruptible?

Generable, porque por primera vez se aprende lo que era desconocido –por ejemplo, la medida de la costa marítima, que es inconmensurable y desconocida para los inexpertos en Geometría, la conoce alguien que no la conocía. Corruptible, porque, al olvidarse una premisa que antes se conocía, se ignora la demostración de la conclusión. Luego, las cosas sabidas se corrompen en el intelecto agente y paciente, que, con otro nombre, se suele denominar intelecto material con existencia eterna.

De las anteriores palabras, lo primero que se deduce es que la duda surge por causa de cierto principio que Averroes no demuestra. En efecto, supone que el intelecto agente y el intelecto paciente son eternos. Y esto –que es lo principal y lo que casi únicamente Aristóteles se esforzó en indagar a través de todo el libro tercero de De Anima– no se demuestra mejor que si hubiera supuesto lo siguiente: De suprimirse lo semejante de los entes semejantes, también es lo semejante lo que permanece.

Así pues, ciertamente, el llegar a suponer que ha habido demostración implica una enorme insensatez.

Por otro lado, la segunda sentencia también exige una explicación a la duda antes referida, porque Aristóteles no precisaría establecer el intelecto agente y el intelecto paciente, excepto que se hubieran generado algunas intelecciones que, incluso, son corruptibles –como, por ejemplo, "este algo", considerado como cualquier ente singular que Aristóteles denomina de esta manera. Asimismo, las palabras confusas podrían ser aclaradas de otro modo –es decir, que no fuesen posibles las intelecciones universales que son incorruptibles y eternas, de acuerdo con la sentencia de Aristóteles en el libro primero de los Analíticos Posteriores, texto del comentario 43, salvo que algo fuera lo singular, concurriendo con los géneros o las especies inteligidas, siendo la causa de la corrupción de éstos.

Y para resolver la duda (aunque yo no me atrevería a aseverar que lo deseara realmente) refiere, al instante, unas pocas palabras sobre ello, para pasar a una comparación entre la facultad intelectiva y la facultad

dam verba, ac post per quandam similitudinem intellectus, & sensus nititur absolvere quæsitum. Verba priora sunt, quòd quævis intellecta duplicem causam constituentem seipsa sunt habitura, alteram genitam, aliam ingenitam. Similitudo verò hæc est, quòd simile sit formare per intellectum, quod nos intelligere nominamus, ipsi comprehendere per sensum, quod nos sentire dicimus. Et ut comprehendere per sensum, id est, sentire, perficitur per duo subjecta, quorum unum est subjectum, per quod sensus fit verus, & est sensatum extra animam, aliud autem est subjectum, per quod sensus est forma existens, & est prima perfectio sentientis, necesse est etiam ut intellecta in actu habeant duo subjecta, quorum est unum subjectum per quod sunt vera, scilicèt, formæ, quæ sunt imaginatæ veræ. Secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, & istud est intellectus materialis, &c. Quæ jam duximus. Quæ similitudo adeò obscuris verbis exarata est, ut plures patiatur expositiones, quàm Prometheus ille Poëticus poterat induere formas. Quid enim velit intelligere commentator per duo subjecta concurrentia ad sensationem, non adeò perspicuum est, verbis animadversis, ut complures sensus ex eis elici non posint. Illa enim oratio: [Quorum unum est subjectum, per quod fit sensus verus, & est sensatum extra animam.] Sic intelligi potest, videlicèt, quòd sensus, cum nondum sentit, qui illum habet, non verus sensus dici posit, sed aptus sentire, sit nominandus. Et quòd objecto exteriore operante (qui verus sensus non erat) post verus sensus nominetur. Ac alia oratio sequens: [Aliud autem est subjectum, per quod sensus est forma existens, & est prima perfectio sentientis.] Etiam consequentèr ad antecedentis expositionem potest intelligi de facultate ipsa sensitrice, quam dicat esse primam perfectionem sentientis, & relatæ orationes, ut dixi, etiam alias expositiones patiuntur. Prior enim, & secunda oratio etiam intelligi possunt sic, ut objectum extrinsecum dicatur causa mediata, ut verè sentiens reddatur sensus, qui erat in potentia, & per speciem inductam ab objecto in facultatem sentientem, ipse sensus reddatur forma existens, id est, existens cum forma, putà cum specie, quæ forma accidentalis est, & quòd illa sit prima perfectio sentientis. Existimo, quòd si plures expositiones harum orationum exararem, lectores fastidirem, ideò ad collationem intellectus cum sensu explicandum accedo, quam per verba sequentia Averrois expresit. [Necesse est etiam, ut intellecta in actu habeant duo subjecta, quorum unum est subjectum, per quod sunt vera, scilicèt, formæ, quæ sunt imagines veræ. Secundum autem est illud, per quod intellecta sunt unum entium in mundo, & illud est intellectus materialis. Nulla enim est differentia in hoc inter sensum, & intellectum, nisi quia subjectum sensus per quod est verus, est extra animam, & subjectum intellectus per quod est verus, est intra animam.] In quibus verbis complura vitia committit commentator. Primò, quòd falsum supponit, cùm dicit, in anima esse subjectum per quod intellecta sunt vera, cùm sint extra animam etiam. Nam si cùm objecta extrinseca intellecta sunt infinitæ res extrinsecę concipiuntur (incommensurabilitatem enim hujus diametri ad costam, demonstrato quovis diametro ego intelligo, & hic,

sensitiva, en un esfuerzo por concluir lo planteado. Su primera idea es que cualquier intelección va a tener en sí misma una doble causa constituyente –una, la generada; otra, la no generada. Sin embargo, la comparación es la siguiente: que es similar el concebir por el intelecto –lo que nosotros denominamos inteligir– a percibir por medio de la facultad sensitiva –lo que llamamos sentir. Y como el conocer a través de la sensación –esto es: el sentir– se produce por causa de dos sujetos –de los que uno es el provoca que la sensación sea verdadera, estando lo sentido fuera del alma, y el otro es el sujeto por el que la sensación es la forma existente, siendo la primera perfección del que siente–, también es necesario que las intelecciones en acto tengan dos sujetos –uno, por el que son verdaderas las formas que son imaginadas como veraces; otro, por el que los entes han sido inteligidos como uno solo de los entes en el mundo, siendo el intelecto material, etc., etc. Pero todo esto ya lo hemos presentado.

Ocurre que esta comparación ha sido presentada con palabras tan confusas que permite muchas más explicaciones de las que el Prometeo poético fué capaz de cambiar de sentido. En efecto, ¿qué comentarista desearía inteligir por medio de dos sujetos concurrentes en la sensación, no siendo tan perspicaz para que, después de haber observado atentamente las palabras mencionadas, no se diese cuenta de que se pueden deducir numerosas interpretaciones? Así, por ejemplo, la frase "de los que uno es el que provoca que la sensación sea verdadera, estando lo sentido fuera del alma" puede ser entendida de la siguiente manera: que no es posible que la facultad sensitiva, cuando aún no siente que tiene aquello, sea denominada verdadera sensación, y que, además, el objeto exterior (que no era una verdadera sensación), cuando actúa, después sea llamado sensación verdadera. Asimismo, para ser consecuentes con la anterior explicación, la oración "el otro es el sujeto por el que la sensación es la forma existente, siendo la primera conclusión del que siente" puede entenderse como una afirmación de que la facultad sensitiva es la primera perfección del que siente. Pero, tal como he comentado, estas oraciones permiten bastantes más versiones. Y es que también pueden ser entendidas como que el objeto externo sea la causa mediata para que el que siente realmente convierta en sensación lo que era en potencia, y, mediante la imagen inducida por el objeto en la facultad sensitiva, esta sensación se convierta en la forma existente –esto es: lo que existe con forma– más la imagen, que es la forma del accidente, siendo la primera conclusión del que siente.

Estoy seguro que, de seguir dando posibles interpretaciones, cansaré a los lectores. Así pues, paso a explicar la comparación de la facultad intelectiva con la facultad sensitiva, y que Averroes la expuso con las siguientes palabras: "También es necesario que las intelecciones en acto tengan dos sujetos –de los que uno es por el que son verdaderas, es decir: las formas que son las imágenes verdaderas; otro es aquél por el que las intelecciones son uno solo de los entes en el mundo, siendo el intelecto material. Y es que, en éste, no hay ninguna diferencia entre la facultad sensitiva y la facultad intelectiva, salvo porque el sujeto de la facultad sensitiva, por el que es verdadera, está fuera del alma, y el sujeto de la facultad intelectiva, por el que es verdadera, está en el interior del alma".

Con estas palabras, Averroes comete muchos errores. Primero, porque admite algo falso cuando dice que en el alma se encuentra el sujeto por el que las cosas inteligibles son verdaderas, puesto que también se encuentran fuera de ella. Y es que si, cuando los objetos externos han sido inteligidos, se conciben infinitas cosas del exterior (en efecto, yo, una vez demostrada cualquier extensión, intelijo la inconmensurabilidad de la distancia hasta la costa marítima;

qui adeſt diameter, verè dicitur à me intellectus, cùm actualitèr illius incommenſurabilitatem contemplor, & alia multa intelligibilia extrinſeca actualitèr ſic intelliguntur) non erat, ut quid fingeret, quòd formæ imaginatæ fuiſſent cauſa, ut intellecta eſſent vera: ſuffeciſſet enim eaſdem res exteriores aſsignare pro cauſa, qua ipſa forent intellecta, ut in ſenſu dixerat, ipſas res exteriores ſenſatas fuiſſe cauſam, ut ſenſus de potentia ſentiendi redderetur actu ſentiens. Etſi non ſine ſpeciebus immutetur ſenſus, ut nec intellectus abſtractivè cognoſcens non ſine phantaſmatibus.

Secundò, quòd etiam aberrat in hoc, quòd putat eſſe aliquas formas repræſentantes intellecta, ut ſenſualia accidentia mediantibus ſuis ſpeciebus ſenſui ſeipſa repræſentant: non intelligens illud decretum noſtrum millies per hoc opus ductum, intelligibilia non mediantibus ſpeciebus intelligibilibus intelligi, ſed tantùm ex natura rei, præcognitis aliquibus præmiſsis rerum ſingularium, animam ipſam cognoſcere ſtatim concluſionem univerſalem, vel particularem, quæ tunc intelligens, & intellectio dicitur, & eſt, re extinſeca verè intellecta exiſtente, ſi verè & non deceptoriè intelligit anima. Verum ſi aliter acciderit, deceptoriè cognoſcetur, quod non eſt. Nec plus inconvenit aliquid dici cognitum, & non eſſe, quam dici patrem meum à me cognitum, qui diu eſt, quòd functus vita fuerit. Illa enim quæ falſa ſunt, & putantur ab aliquibus eſſe vera, & intellecta ab eiſdem, non propriè intellecta appellari poſſunt, quòd propriè intelligi dicantur, quæ verè talia ſunt, ut intelliguntur. Quòd ſi quis hoc verbo aliter quam nos hic ſcribimus, uti volet, poterit quippè, & tunc eſſet diſceptatio de nomine, ſi in re conveniret nobiſcum. Quod autem ad rem attinet, hoc præcipuè eſt, intelligere aliquid, nihil aliud eſſe, quàm quandam certitudinem, ſeu fidem animæ (largè de fide loquendo) qua ipſi conſtat, rem, quam ſcit, ſic habere, ut ipſa noſcit, ut quando omnem triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis ſcio, anima mea certa eſt ex demonſtratione illius concluſionis, rem ita ſe habere, ut per illa verba ſignificatur. Et quemlibet triangulum viſum talem eſſe, ut tres anguli illius duobus rectis æquivaleant. Quæ animæ notiones, & certitudines, nihil aliud ſunt, quàm quidam modi habendi animæ, ut prædiximus.

Tertiò etiam delirat commentator ſuis ſimilitudinibus ineptis nihil plus probans neque explicans ex his, quæ dicere, & probare, ac exponere orditur, quam ſi ſine commento textus legeretur. Tandem quoniam multùm immorari in hujuſmodi increpationibus infrugiferum, ac inſulſum eſt (indoctus enim gladiator cum docto à methodice certans, citra methodum eundem digladiare cogit, & magis multò hebetiorem hebetem efficit) ideò tantùm illud famatum decretum ejus de unitate intellectus, paucisſimis verbis explicabo, & quàm futili rationi innitatur, monſtrabo, & ad aliorum authorum rationes diverſas ducendum poſt hæc accingar, ut omnium authorum ſolutis rationibus, quas aliquid valere ad immortalitatem animæ aſſerendam opinati ſunt, noſtræ proponantur: quæ ſi palmam demonſtrandi veritatem hanc de animæ noſtræ permanentia poſt hominis obitum in tantum humano generi proficuam, ut paucis cedat, aſſe-

y esta extensión, que está presente, realmente habrá sido inteligida por mí cuando actualmente contemplo lo inconmensurable de aquella –y de esta manera se inteligen en acto otras muchas cosas externas que, asimismo, son inteligibles–), pero no porque se suponga algo como causa de que las formas hayan sido imaginadas para que las intelecciones puedan ser verdaderas, puesto que habría sido suficiente el atribuir a las cosas externas el motivo para que fuesen inteligidas, tal como había dicho para la sensación, ya que las propias cosas externas sentidas habrían sido la causa de que la facultad sensitiva pasara de sentir en potencia a hacerlo en acto, aunque la facultad sensitiva no se altera sin las imágenes, como tampoco la facultad intelectiva no conoce abstractivamente sin los phantasmas.

Segundo, porque también se equivoca al considerar que existen algunas formas que representan las intelecciones, como los accidentes relativos a los sentidos, se hacen presentes, mediante sus especies, en los órganos respectivos. Y es que no entendió que las cosas inteligibles no se inteligen mediante las especies inteligibles, sino que únicamente según la naturaleza de la cosa, conocidas previamente algunas premisas de las cosas singulares, el alma conoce al instante la conclusión universal o la particular, que, entonces, se denomina intelecto o intelección, siéndolo cuando la cosa externa inteligida existe realmente y si el alma intelige verdaderamente y no engañosamente. Y esta opinión ha sido aducida por nosotros en gran cantidad de ocasiones durante el transcurso de la obra. Es más, si acaeciera de otra manera, se conocerá engañosamente lo que no existe. Y no es más impropio el que se diga que algo ha sido conocido y no existe, a que se afirme que alguien ha conocido a su padre durante largo tiempo porque ha muerto. En efecto, las cosas que son falsas y que algunos consideran que son verdaderas, habiendo sido inteligidas por ellos, no pueden, con propiedad, ser llamadas inteligidas, ya que se denominaría ser inteligido a lo que verdaderamente es tal cuando se intelige. Y si alguien quiere servirse de estas palabras con un sentido diferente al que nosotros hemos descrito, podrá, sin duda, hacerlo, pero, en el caso de que el hecho se ajuste a lo que decimos, seguirá una controversia sobre la denominación. Sin embargo, en lo que respecta al hecho, lo más importante es que el inteligir algo no es otra cosa que cierta certeza, o confianza, del alma con la que consta que la cosa que sabe se encuentra tal como la conoce. Ocurre como cuando yo sé que cualquier triángulo tiene tres ángulos que equivalen a dos rectos. En este caso, mi alma está segura, por la demostración de la conclusión, de que la cosa se manifiesta tal como se indica con las palabras. Y es que cualquier triángulo lo es cuando sus tres ángulos equivalen a dos rectos. Estos conocimientos y certidumbres del alma no son otra cosa que cierto modo de manifestarse ésta, de acuerdo con lo que hemos afirmado con anterioridad.

Tercero, el comentarista delira con sus ineptas comparaciones, sin probar ni explicar nada de las cosas que dice, muestra, o expone. Es como si se dedicara a leer el texto, pero sin proporcionar ninguna explicación.

Finalmente, y puesto que es inútil y poco recomendable el perder el tiempo en increpaciones de este tipo (porque un gladiador ignorante, compitiendo con el conocedor de un método de lucha, se ve forzado a luchar sin la técnica del contrario, haciendo lo obtuso mucho más enrevesado), explicaré con brevedad el conocido principio de Averroes sobre la unidad del intelecto, demostrando en que fútil argumento se apoya. Seguidamente, me ceñiré a la presentación de razonamientos de otros comentaristas, para que, una vez aclarados los principios de todos los que opinaron que eran suficientes para afirmar la inmortalidad del alma, exponer los nuestros. Y si los otros alcanzaron la palma provechosa de la demostración sobre la verdad de la permanencia de nuestra alma después de la muerte del hombre, expreso mi voluntad de que los lectores no queden agradecidos

quutæ fuerint, non mihi, sed scientiarum fonti peremni gratiæ reddantur. Quòd si id non valeant, minimè propter hoc inferior, hæc conando, aliis philosophantibus evadam, quòd pejorem sortem habere non potero, quàm illam, qui nihil eorum, quæ aggressi in hac re sunt, assequi potuerunt. Et quamvis dubius de firmitate nostrarum rationum ex relatis verbis censeri possim, lector non desperet me demonstraturum, Deo concedente, animæ rationalis æternitatem. Non enim à me illa prolata sunt, nisi ut de insolentia reprehendi non possim, si verba extollentia vim rationum nondum exaratarum jam nunc blaterarem.

Nihil reperio, quod expressiùs elici possit ex commento 5. citato, quo probari unitatem intellectus Averrois existimavit, quàm illud, quod propè finem illius prolixi commenti legitur, quod est: [Et cùm intellectus materialis fuerit copulatus, secundum quod perficitur per intellectum agentem, tunc nos sumus copulati cùm intellectu agente, & ista dispositio dicitur adeptio, & intellectus adeptus, ut post videbitur. Et iste modus, secundum quem posuimus essentiam intellectus materialis, dissolvit omnes quæstiones contingentes huic, quòd ponimus, quòd intellectus est unus, & multa, quoniam si res intellecta apud me & apud te fuerit una omnibus modis, continget quòd cum ego scirem aliquod intellectum, ut tu scires etiam illud ipsum, & alia multa impossibilia. Et si posuerimus eum esse multa, continget ut res intellecta apud me, & apud te sit unum in specie, & duæ in individuo, & sic res intellecta habebit rem intellectam, & sic procedet in infinitum.] Quæ verba cortice tenus, ac medullitus animadversa, nihil aliud significare videntur: quàm quòd ex copulatione, id est, conjunctione & unione intellectus materialis (quem, quid sit, numquam satis expressit Averrois) cum intellectu agente, quem intelligentiam quandam esse fingit, si nonnulla ejus verba perpenduntur, resultat unum, quod, unum, & multa dici potest. Qua unitate & multitudine putat evadere omnes rationes adinvicèm contrarias de intellectionis actibus, & de ipso intellectu. De quarum rationum vi, mox agemus, dum primum discutiamus, utrum aliquid conferat illa compositio, ad solvendum objectiones de intellecta, & quòd nihil illa compositio possit, paucis ostendam.

Primò si propter hoc, quòd ex intellectu agente & materiali, qui multiplex est, ut homines singulares multiplices sumus (cui enim vis homini inest suus materialis intellectus) opinatus sit commentator evadi objectionem, quæ opponebat, quòd si intellectus esset unicus, tunc ea, quæ ego intelligo, & tu etiam intelligeres, ac alia, quòd si intellectus esset multiplex, res intellecta ab uno, & res intellecta ab alio, aliquid commune haberent quo convenirent, & sic essent unum in specie, & duo, vel plura in individuis, & processus in infinitum, notoriè Averrois decipietur. Nam aut intellectus hic marerialis est, qui sentit, aut agens intellectus, aut neuter, sed aggregatum ex utrisque (ut calefactionem & ascensum sursum, quæ ab igne fiunt, à composito ex materia & forma fieri dicunt, & non à materia tantùm, nec à forma solùm) sed horum quodvis dicatur, commentatoris assertio falsa erit, ergo ipse deceptus est. Consequentia est nota, & antecedens probatur. Si enim

sólo a mi, sino a la eterna fuente de las ciencias. Pero, en el caso de que mis exposiciones no sirvieran para nada, no por ello seré inferior a otros filósofos, ya que ocurrirá que no tendré peor fortuna que la de aquellos que, abordando la misma cuestión, no pudieron conseguir lo que se propusieron. Y aunque, con mis palabras, yo pudiera mostrarse dubitativo sobre la firmeza de mis argumentos, que el lector no pierda la esperanza de que, con la ayuda de Dios, voy a demostrar la inmortalidad del alma racional. Todo lo dicho, lo ha sido para no ser acusado de insolencia si, ahora, expresara palabras que pudieran alentar la fuerza de los argumentos aún no expuestos.

No encuentro nada que se pueda extraer con más claridad de lo ya tratado en el Comentario 5 citado –con el que Averroes creyó que se demostraba la unidad del intelecto– que lo que se lee casi al final de la prolija explicación. Y es: "Puesto que el intelecto material se ha unido de acuerdo con lo que se obtiene como resultado por medio del intelecto agente, nosotros, entonces, nos hemos unido con éste. Y, como después se verá, a esta disposición se le denomina adquisición o intelecto alcanzado. Este modo, conforme al que hemos establecido la esencia del intelecto agente, aclara todas las cuestiones que le acaecen, porque establecemos que el intelecto es una y múltiples cosas, ya que si la cosa inteligida por mí, y por tí, fuera una sola, acontecerá que, así como yo sabría que he inteligido algo, tú también conocerías lo mismo, además de otros muchos imposibles. Y si estableciéramos que éste es muchas más cosas, acaecerá que la cosa establecida por mí, y por tí, sería una en especie y dos en individuos, y, así, la cosa inteligida contendrá a la cosa que se inteligió. Y de la misma manera se procederá infinitamente". Pero si se examinan con atención estas palabras, desde el principio hasta el fin, no parece que signifiquen nada, salvo que de la unión –esto es: conjunción del intelecto material (sobre el que Averroes jamás ha aclarado qué es) con el intelecto agente, que se supone que es la inteligencia (si se sopesan algunas palabras de éste)– resulta una cosa que se puede denominar una y múltiple. Y considera que con esta unidad y multiplicidad evade todos los argumentos –que se contradicen unos a otros– sobre los actos de la intelección y del propio intelecto. Pero, acerca del vigor de estos argumentos trataremos después. Mientras, discutiremos, primero, si la composición contribuye en algo para resolver las objeciones acerca del intelecto, y demostraré, brevemente, que ésta no puede contribuir en nada.

Primero, porque el comentarista creyó que por el hecho del intelecto agente y material, que es múltiple –como los hombres singulares somos múltiples (ya que el hombre tiene su propia facultad del intelecto material)–, se libraba de la objeción que se le oponía –es decir, que si el intelecto fuese único, resulta que, entonces, lo que yo intelijo será, también, inteligido por tí; y otra: que si el intelecto fuera múltiple, la cosa inteligida por uno y la inteligencia por el otro tendrían algo en común en lo que concordarían, como si fuesen una misma cosa en especie y dos, o más, en individuos, y, así, hasta el infinito. Averroes, en esto, se equivocó manifiestamente.

Así pues, o es el intelecto material el que siente, o lo es el intelecto agente, o ninguno de los dos, o ambos (tal como se afirma que la acción de calentar y su progresión, que se originan por el fuego, se produce por el compuesto de materia y de forma, y no sólo por la materia, ni tampoco únicamente por la forma). Sin embargo, si se dijera que es suficiente uno cualquiera de ellos, la aserción del comentarista será falsa. Luego, éste se equivocó. La consecuencia es evidente, y se demuestra el antecedente. En efecto,

finxeris intellectum materialem esse, qui intelligit, en quòd res intellectæ erunt multiplices ad multiplicationem rerum intelligentium & intellecta aliquid commune habebunt, & processus in infinitum occurret. Si dicatur, intellectum agentem, qui unicus sit in omnibus hominibus, intelligere, jam manifestè elicietur aliud impossibile, nihil posse intelligi à Petro, quod non intelligatur à Joanne, & cæteris hominibus. Consequentia est manifesta. Nam si eadem res numero in omnibus hominibus est, quæ intelligit, implicaret aliquid sciri ab uno, quod non sciatur ab alio. Ut si ego essem omnes homines, Petrus, & Joannes, & cæteri, impossibile esset aliquid scire ullum ex aliis hominibus, quod ego non novissem. Si tertium asseveretur, putà, aggregatum ex utrisque intelligere, & nullum ex intellectibus seorsum fore intelligentem, manifestè inferretur, differre intellectiones meas à tuis, & sic multa numero esse, & specie unum, ac processus ille in infinitum, quem vitare comment. procurabat, se offerebat. Et quòd sequatur illud, patet. Quoniam etsi intellectus agens, seu quivis alius, esset unicus in omnibus hominibus: si ipse non esset, qui intelligeret, sed aggregatum ex eo & materiali: cum hæc aggregata sint tot, quot intellectus materiales, intellecta subjectivè in diversis aggregatis existentia, necessariò distincta futura erant, quod, ut audistis, quam maximè apud commenta inconveniebat.

Etiam misceri duos intellectus, & unicum numero constituere, impossibile esse manifestum est. Nam si ambo intellectus sunt substantiæ indivisibiles, natæ per se subsistere, impossibile videtur alterum alteri posse sic conjungi, ut faciant unum, plusquàm duo Angeli, vel Archangeli, nam aut alter alteri, ut materia deserviret, & hic in potentia ad illum suscipiendum esset, cum illo careret, & in actum per aliquod agens reduceretur, ut elementa habilia suscipere misti formam redduntur per debitam commistionem, actu illam recipientia. Sed elementa tunc nihil quod præfuerat, & actu priùs aliquid esset, suscipiunt, sed misti formam, quæ tunc tantum esse incipit: & sine illa elementari materia esse non potest, ergo hic unicus intellectus, qui cum humanis unus sit, si cum Petri intellectu, qui sibi est materia, unus sit, nunc primùm esse incepturus erat: & desinente esse Petri intellectu, & ipse desiturus erat. Quod accidere, ultra hoc, quòd sit impossibile, adversatur hypothesi commentatoris, qui credidit, jungi intellectum illum unicum cum quovis noviter creato, & præcedere illum, ac alios omnes, & priùs illis (qui creantur) esse. Etiam in homine quovis essent duo individua rationalia, nam ex corpore & anima rationali (quæ sive sit alterum ex illis duobus intellectibus, qui commiscentur, sive non in opinione commentatoris, nihil interest) unum constituitur individuum, putà homo: & ex intellectibus illis, quæ se habent, ex confessis, ut forma & materia, aliud quoque conficietur: ergo duo, quod intuleramus.

His, quæ audistis, sufficienter improbasse fictionem commentatoris existimo: quapropter plures rationes adducere, ut ipse improbetur, incassum videtur. Ad ergo examinandum vim suarum, quibus compulsus fuit relatam miscellam intellectuum fingere, præparor. Et cùm illæ duæ tantùm sint: altera, qua inconvenire existimat, esse unicum intellectum in omnibus homini-

si se diera por supuesto que el intelecto material es el que intelige, he aquí que las cosas se habrán inteligido múltiples por la multiplicidad de las cosas inteligibles, teniendo algo en común –y, de esta manera, el proceso avanzaría hasta el infinito.

En el caso de afirmar que el intelecto agente –que es único en todos los hombres– intelige, se deducirá otro imposible –es decir, que Pedro no puede inteligir nada que no intelija Juan o los demás hombres. La consecuencia es evidente. Y es que si numéricamente la misma cosa está en todos los hombres, siendo inteligida, resultaría que no se conocería algo que otro no sabe. Por ejemplo, si yo fuera todos los hombres –Pedro, Juan, etc.–, sería imposible que alguno de los demás supiera algo que yo no he conocido.

Si se aseverara lo tercero –es decir, que la unión de ambos intelige y que ninguno de los intelectos por separado será el que intelija–, se inferiría evidentemente que mis intelecciones difieren de las tuyas, y que si fueran múltiples en número y una sola en especie también ocurriría de la misma manera, procediendo hasta el infinito el proceso que trataba de soslayar con su explicación. Y queda patente lo que sigue a esto último, ya que, aunque el intelecto agente, o cualquier otro, fuera único en todos los hombres, si éste no fuera el que inteligiera, sino que fuese la unión de éste y el material, como hay tantos compuestos como intelectos materiales, al existir subjetivamente las intelecciones en los diferentes compuestos, por fuerza tendrían que ser diferentes –cuestión que, como habéis oído, era el mayor inconveniente en la explicación.

También es patente la imposibilidad de que se mezclen los dos intelectos, constituyendo sólo uno. Porque si ambos son substancias indivisibles, aptas para subsistir por sí mismas, parece imposible que uno pueda unirse al otro para constituir únicamente uno, más que dos Ángeles o Arcángeles, porque o bien uno se serviría de la materia del otro, o el segundo del primero, y éste, en potencia, debería ser admitido en aquél, ya que lo necesitaría, mientras que el agente se convertiría en acto por algo –como los elementos se vuelven aptos para asumir la forma de los compuestos mediante la mezcla adecuada, recibiéndola en acto. Pero los elementos no asumen en ese momento nada de lo que había antes y de lo que con anterioridad sería algo en acto, sino la forma del compuesto que sólo entonces empezaba a existir –y que no puede estar sin la materia elemental. Por consiguiente, este único intelecto –que es uno juntamente con el hombre, puesto que sería uno con el intelecto de Pedro, que es su materia– empezaría a existir ahora por primera vez, y cuando el intelecto de Pedro dejara de existir, también él dejaría de hacerlo. Además, el que acaeciera esto, que sería imposible, se opone a la hipótesis del comentarista que opinó que el intelecto único se unía con cualquiera creado nuevamente, siendo anterior a éste y a todos los otros, existiendo antes que aquellos (que se crean). Incluso en cualquier hombre existirían dos individuos racionales, ya que del cuerpo y del alma racional (en opinión del comentarista no interesa nada si es uno de los dos intelectos que se unen, o si no lo es) se constituye un individuo –es decir, el hombre. Y de los intelectos que se manifiestan, según lo afirmado, como la forma y la materia, también surge otro. Luego, son dos –cosa que habíamos inferido.

Considero que lo que habéis oído ha demostrado suficientemente la invención del comentarista. Razón por la que parece inútil aducir más argumentos para refutar a éste. Consecuentemente, me dispongo a examinar la fuerza de aquellos con los que se vió obligado a suponer la referida mezcla de los intelectos. Y son dos solamente: el primero, con el que cree que es un inconveniente el que exista un solo intelecto en todos los hombres,

nibus, quia ſequetur quemlibet hominem ſciturum, quæ alii novere: quam rationem ſufficienter demonſtrare impoſsibile illud, quod infert, probavimus: ac alia, qua ſequi dixit, quòd ſi intellectus, qui intelligit, eſſet diverſus, prout homines diſtincti ſumus, ſequeretur plura intellecta à diverſis intellectibus, aliquo uno participantia, eſſe unum, & ſic proceſſum in infinitum. Hanc nullius momenti eſſe, oſtendere cogimur, cùm adverſus nos militet, qui aſſeveramus, quemlibet hominem proprio intellectu non diſtincto re ab ipſa anima participare.

Et quòd hæc ratio futilis ſit, ex hoc patet. Nam non ob id, quòd diverſi intelligunt unicam rem ſingularem, ſequitur ipſam eſſe plura. Stat enim Petrum cognoſcere Sortem, & Joannem cognoſcere eundem, & non quia diverſæ numero ſunt Joannis & Petri notiones, inferendum eſt, Sortem cognitum plura ſuturum. Ergo à ſimili etſi confiteamur, nos intelligere aliquod unum, quo omnes homines conveniunt, & alios homines idem etiam intelligere, ſequitur, intellecta diſtincta eſſe non enim diverſitas actuum atteſtatur, diverſa eſſe objecta. Diverſa enim eſt viſio mea, qua Lunam video, à viſione tua, qua eandem conſpicis, & tamen non ob hoc Luna diverſa eſt.

Etſi enim fingeretur ſpecie intelligibili, cognoſcere animam, quod falſum eſt, ut probavimus, non inconveniebat eſſe plures ſpecies intelligibiles, quibus univerſale unicum exiſtens noſceretur. Diverſum enim eſt phantaſma, quo à me abſtractivè noſcitur pater meus, à phantaſmate, quo idem noſcitur à ſorore mea, nec ob hoc pater meus diſtinctus eſt à ſeipſo. Et ut retro docuimus, illa cognitio univerſalis ficti ab intellectu non plus teſtatur, eſſe illud aliquod ens, quàm notio chimæræ teſtatur eſſe ipſam aliquam entitatem. Demus ergo, ut dixi, eſſe plures ſpecies intelligibiles, quibus univerſale à diverſis hominibus intelligatur, certum eſt quòd etſi unicus conceptus elici poſſet, quo convenirent illæ diverſæ ſpecies intelligibiles, non ob id ſequetur per eandem animadverſionem, aliud, ac aliud, quo communicent, eliciendum, niſi per diverſam & diverſam reflexionem ipſius intellectus reflectentis ſe ſupra ſuos actus: ſed hunc in infinitum proceſſum poſſe fieri à quovis intelligente nemo negat, ergo illud, quod eſſe inconveniens, commentator exiſtimavit, nullum erit, neque erat, ut quid fingeret illud impoſsibile de miſcella intellectuum, ut ſugeret, quod vel ſimile omnes fatentur. Quis enim negat, poſſe quemlibet intelligentem (animal verbi gratia) univerſale, reflecti ſupra ſuum actum, & intelligere ſe intelligere: ac iterum, ſi velit, poſſe reflecti ſupra illum actum reflexum, & actus reflexi notionem habere: & ſub inde quoque actus reflexi, reflexi etiam intellectionem habere, &, ut dixi, in infinitum procedere, attamen omnibus illis intellectionibus pluſquàm unum univerſale non intelligere. Quod ſi extra intellectum cognoſcentem eſſe poſſet in rerum natura, ut non poteſt, non ob id etſi à mille hominibus milleſimis reflexionibus, & quibuſvis convenientiis univerſalis noti ab uno cum univerſali noto ab alio noſceretur, pluſquàm unicum eſſet. Sufficiunt hæc, etſi pauca ſint, ad confutandam imbecillam illam rationem barbari commentatoris, dignus potiùs deinceps caliginator appellari, quàm expoſitor. Neſcio enim unde

tan-

porque se deducirá que cualquier hombre sabría lo que otros conocen. Pero hemos demostrado que este argumento demuestra suficientemente la imposibilidad de lo que infiere. El otro, con el que dijo (que se deduce) que si el intelecto que intelige fuera diverso, en la medida en que los hombres somos distintos, se deduciría que múltiples intelecciones de los diversos intelectos, que participan de alguno, serían una y, así, el proceso hasta el infinito. Nos vemos forzados a demostrar que este argumento no es de ningún valor, a pesar de que el adversario nos ataque diciendo que aseveramos que cualquier hombre participa de su propio intelecto –que no es diferente de su propia alma.

Y es evidente que el argumento es fútil precisamente por esto, puesto que no porque varios inteligen una única cosa singular se deduce que ésta sea múltiple. Está establecido, pues, que Pedro conoce a Sortes, y que Juan conoce al mismo, y no porque los conocimientos de Juan y de Pedro sean diferentes en número se ha de inferir que el conocido Sortes será múltiple. Luego, aunque, de manera similar, confesáramos que nosotros inteligimos alguna cosa con la que todos los hombres están de acuerdo, e, incluso, que otros hombres inteligen lo mismo, no se dice que las intelecciones son distintas porque la diversidad de las acciones confirman que los objetos son diferentes. En efecto, mi acto de ver, con el que contemplo la Luna, es distinto del tuyo, con el que ves lo mismo, y, sin embargo, no por este motivo la Luna es otra.

Así pues, aunque pensáramos que el alma con la especie inteligible conoce lo que es falso, no sería un inconveniente el que las especies inteligibles fueran múltiples para conocer el único universal existente. Y es que es diferente el phantasma con el que yo conozco abstractivamente a mi padre, que el phantasma con el que mi hermana conoce lo mismo –y no por esto mi padre es diferente del de mi hermana. Y, como hemos manifestado anteriormente, el conocimiento del universal imaginado por el intelecto nos atestigua que aquella es alguna entidad. Concedamos, pues, que hay múltiples especies inteligibles con las que hombres diferentes inteligen el universal, porque aunque se pudiera evocar un solo concepto, con el que concordarían las diferentes especies inteligibles, no por esto se dirá que se debe extraer de la misma observación una u otra cosa en la que coinciden, sino por diferentes reflexiones del intelecto que delibera por encima de su propio acto. Sin embargo, nadie niega que este proceso lo pueda realizar infinitamente cualquier ente inteligente. Luego, no será, ni era, inconveniente lo que el comentarista creyó, aunque se considerara imposible la unión de los intelectos, con el fin de evitar que todos afirmen lo mismo. Pues, ¿quien va a decir que cualquiera que intelige el universal (por ejemplo animal) no puede reflexionar más allá de su propio acto, e inteligir que él intelige –y, si quisiera hacerlo de nuevo, podría hacerlo más allá del acto reflexivo, teniendo el conocimiento del mismo, y, después de éste, incluso mantener la intelección de que se reflexiona, procediendo, de esta manera, sucesivamente hasta el infinito–? Sin embargo, en todas las intelecciones se intelige solamente un universal. Porque, si se pudiera encontrar en la naturaleza de las cosas lo que se conoce fuera del intelecto, lo que no es posible, no por este motivo –aunque existieran mil hombres con miles de reflexiones y con cualquier conformidad entre el universal conocido por uno y el conocido por otro– conocerían más que si fuera uno sólo.

Es suficiente esto para refutar el flojo argumento del bárbaro comentarista, más digno de que, en lo sucesivo, se le denomine oscurecedor que expositor. No sé, pues, de dónde

tanta dementia authorum mentibus indita fuerit, qua usque in hodiernam diem compulsi sint, adeò hominem hunc suspicere, ut parem acerrimo Aristoteli efficiant, & librum integrum dicatum contradictionibus, & concordiis tantùm hujus conderint, quem paucissimis chartis clauserunt. Voco paucissimas eas, quæ non adeò exiguo numero paucæ sunt, ut mediocrem molem non obtineant. Quòd si omnes loci, ubi ipse sibi contrarius est, adnotarentur, defuturum papyrum existimarem. Et certè inter omnia, quod plus mihi displicet, confusæ sententiæ ejusdem sunt: quæ potiùs hariolando, quam aliter, intelligi valent (fortassis quòd ego hebes sim) Quamquam mendacia, quibus ipse passim deprehenditur, non exigua sint. Suspicor quippè ego de Averroi, & cæteris Saracenis agentibus de re physica, & medica cùm indocti linguæ Græcæ, & Latinæ fuerint: quibus duabus scientiæ tunc & nunc præsertim exaratæ erant, quòd non parum se fecisse existimabant, si aliorum authorum scripta callebant, aliquorum interpretum indoctorum in facultate, aut in lingua munere fungentes: qui cæci, cùm essent duces cæcorum, in foveam Arabes præcipites egerunt.

Rationes trium Authorum, quorum nomina audistis, quibus animæ rationalis peremnitatem probare illi existimabant, solvimus. Superest diversorum, & sine nomine dicendorum nonnullas scribere, & has quoque dissolvere. Omnia enim argumenta, quæ in hunc usum usque in præsens tempus composita sunt, exarare, immensi laboris opus esset, & adeò infrugiferum, ut nullum plus. Si enim solutis rationibus, quas audistis, & dicendis, nullæ supersunt, quæ ullius valoris sint, ut quid illæ referentur, nisi ut chartas, & papyrum absumamus?

Aristotelem inter alios Authores non recensuimus, quòd rationes, quæ in libris de Anima ipsam esse immortalem ostendere videntur, Paraphrasis nostra super relatis libris esse pauci momenti superficie tenus consideratæ palam ostendunt, & quæ vigorem ullum habent, scribendis intelligetis. Est ergo vulgi physicorum (ita enim has rationes nominare placet) ratio prima hæc, omissis illis, quæ ortum trahunt ex distinctione reali intellectus agentis, & possibilis.

Omne, quod nullo corporis vitio senectutis, aut morbi, languescit, aut imbecillum fit, à corpore, & omni corruptione immune fore, rationi consonum est. Cum quamcumque generationem, & corruptionem alteratio ulla perpetuò præcedat, nihil enim subitò, hoc est, per ultimum instans sui esse, desinere esse, potest. Sed anima rationalis est hujusmodi, ergo hæc cælestis naturæ, æternæ nempè, futura est. Major nota esse videtur. Minorem eventus quamplures probant. Multos certè in ultima senectute constitutos novimus adeò exactè cernentes, ut cum juvenes erant. Et alios consistentes mediocri memoria fruentes audivimus: qui cùm primam senectam adepti sunt, ubi vires labefactandas esse sperabant, memorandi facultate vigorosiores sunt effecti. Quę non aliundè ortum trahere possunt, quàm ex hoc, quòd etsi aliquarum functionum instrumenta vitientur, indeque illæ animæ operationes imbecillæ reddantur, aliæ quæ instrumentis vigentibus exercentur, æquè perfectæ ut in juventute fiunt: quia anima ipsa nequaquam labefactata est, nec comminui potuit. Si enim

hæc

tanta insensatez ha llegado a las mentes de los autores –con la que se han visto obligados a admirar a este hombre hasta el punto de igualarlo a Aristóteles y de realzar todo un libro dedicado únicamente a contradicciones y concordancias de éste, al que le dedicaron poquísimas hojas. Digo muy pocas a las que no lo son tanto por su reducido número, como para que no alcancen una mediana importancia. Porque si anotaran todos los pasajes donde éste se contradice, creo que faltaría papel para hacerlo. Y lo que más me desagrada de todo son sus confusas sentencias que sirven más para divagar que para que sean entendidas (quizás porque yo sea un obtuso). Por otra parte, no son pocas las falsedades en las que se le sorprende por doquier. Además, sospecho que Averroes, así como los demás sarracenos que trataron temas físicos y médicos, desconocían la lengua latina y griega –con las que se han escrito las ciencias en otros tiempos y, especialmente, en estos– porque consideraban que ya habían cumplido con estar al corriente de los escritos de otros autores que desempeñaban la función de intérpretes, ignorantes de su capacidad y del uso de la lengua. Y estos ciegos –puesto que eran guías de invidentes– precipitaron a los árabes al abismo.

Hemos aclarado los argumentos de los tres autores –cuyos nombres ya habéis escuchado–, con los que consideraron que demostraban la inmortalidad del alma racional. Falta por redactar, y, también, explicar, los que proponen otros –de los que no nos consta el nombre. Y es que todos los argumentos que, con el mismo fin, se han expuesto hasta el día de hoy, exigen un enorme esfuerzo para poder ser explicados –además de muy poco fructífero. Además, una vez resueltos los argumentos que habéis oído, y teniendo en cuenta que de los que faltan no hay ninguno que sea importante, ¿para qué seguir explicando, excepto para seguir consumiendo hojas de papel?

No hemos reseñado a Aristóteles entre los otros autores, porque los argumentos contenidos en los libros de De Anima parece que prueban que ésta es inmortal. Nuestra paráfrasis sobre estos textos demuestra con claridad que se consideran de poca importancia y que no tienen ninguna fuerza. Se rumorea entre los físicos (me place denominar así a estos argumentos) que el primero, omitidos los que surgen por la distinción entre intelecto agente y paciente, es el que sigue.

"Es razonable que todo lo que no languidece o se debilita por ningún defecto propio de la senectud o de una enfermedad, estará libre de toda corrupción, ya que a cualquier generación o corrupción siempre precede alguna alteración, porque no puede dejar de existir algo de repente –es decir, en el último instante de su existencia. Sin embargo, el alma racional es de esta naturaleza. Luego, será celeste –o sea, inmortal. La mayor parece ser conocida. La menor la prueban numerosos eventos. Ciertamente, hemos conocido a muchos que en los últimos tiempos de su vejez discurrían como cuando eran jóvenes y hemos oído que otros que gozaban de mediocre memoria, cuando han alcanzado la primera senectud, momento en el que se esperaban que sus fuerzas se debilitarían, se han convertido en hombres con una facultad de recordar más vigorosa. Pero esto no tiene otra explicación sino porque, aunque los órganos de algunas funciones se debiliten, y de ahí que las operaciones del alma se vuelvan más débiles, otras que se ejercitan con órganos que estén en buenas condiciones son tan perfectas como las que se ejecutan durante la juventud, porque el alma no se ha debilitado ni puede debilitarse. Así pues,

hæc corruptibilis foret, per senium, vel gravem morbum imbecilla reddenda esset, quantumvis vigerent instrumenta. Hanc rationem non pauci valoris esse, quàm multi sunt opinati: quæ non tantùm nullius esse vigoris ostendetur, verùm quòd de insigni imperitia Authorem ejusdem redarguat, facillimè monstrabitur.

Quippè quæ ignorantia major, quam proprietates substantiæ non noscere? De quibus in foribus logicæ, in prædicamentis scilicèt, agitur: quarum una est, ipsam non recipere magis, aut minùs. Hoc est dictu, ita Sortes, qui est substantia, est homo, quòd neque Petrus, neque Joannes, nec ullus alius homo est plus homo, quam Sortes. Ac sic equus Bucephalus est equus, ut nullus plus, neque minùs eo, sit equus: neque ipse in juventute, aut senectute sit plus equus, quam statim à partu. Substantia enim equi, id est, forma substantialis ejusdem, & sua elementaris materia, ex quibus duabus partibus equus constituitur, non sunt intensibiles, nec remissibiles, ut neque materia elementaris humana, neque forma ejus, quæ ejusdem anima est.

Quibus sic se habentibus, quæ ratio est ad probandum animæ æternitatem, ostendere ipsam servare naturam communem omnibus formis substantialibus, non posse, scilicèt, imminui eam essentialitèr per morbum, aut senectutem? Certè eadem ratione magnetis, & ferri, & lapidis, ac ignis, & quorumvis animatorum, & inanimatorum formæ essent appellandæ æternæ. Et tandem quarumvis substantiarum corporalium formæ incorruptibiles fuissent. Omnes enim quamvis esse non desinant per ultimum instans sui esse, quòd instans transmutationis tribuitur posteriori passioni, desinunt tamen per primum instans non esse, in tempore antecedente illud instans, dispositionibus illis corruptis, quibus formæ, quæ abjiciuntur, conservabantur. Certè si senescentis magnetis vis trahendi ferrum labefactatur, non sibi id accidit, quòd forma substantialis ejusdem sit remissa, sed quòd dispositiones (quibus illa vis intensibilis, & remissibilis exercetur) sunt remissæ. Et quorumvis compositorum substantialium vires propter relatam causam languent. O quam longi circuitus, & inscii ambages animæ senescentis propter cordis senium relatis benè intellectis tolluntur! Hac ergo ratione soluta, negata majore, ut falsa velut ostensum est, ad alia solvendum transeamus.

Item ut solis lumen in aërem immissum perpetuum est, ratione tantùm subjecti, cui inest, corruptibile: ita animæ accidere debet. Ipsa ergo ex sua natura æterna erit, quia non inest corpori, ut accidens, velut lumen: cùm omne accidens posteriùs corpore sit, & anima non corpore posterior, sed prior sit. Etiam quòd universa accidentia cum subjecto, cui insunt, unum per accidens, & non per se constituunt, & sic ex anima, & corpore unum per accidens resultaret, ut ex albedine, & corpore albo, quod satis insanum esset consiteri: ut faterentur, qui illam, ut lumen inesse corpori, dicerent.

Non miremini, si argumenta ulla adduco citra logices methodos exarata. Sic enim ut legitis, vel deterius, dictata sunt à nonnullis Authoribus, qui non se indoctè sapere, existimant. Ergo præfatum argumentum, negato antecedente, solvimus. Non enim lumen in aërem productum perpetuum plus est,

si ésta fuera mortal, sea cual fuese el vigor de sus órganos, se tendría que debilitar por la vejez o por una gran enfermedad".

¡Cuantos opinaron que este argumento era de gran importancia!. Pero no sólo se demostró lo opuesto, sino que se probará muy fácilmente la notable falta de destreza de su autor.

Porque, ¿qué ignorancia hay mayor que el no conocer las propiedades de la substancia? Y de éstas se discute en los foros de la lógica –es decir, en los predicamentos. Uno de los cuáles es que ésta no recibe más o menos. O se puede decir de otro modo: "Sortes, que es una substancia, es un hombre, porque ni Pedro, ni Juan, ni ningún otro hombre, lo es más que Sortes. Y el caballo Bucéfalo lo es de tal modo, que no hay ningún otro caballo que sea más o menos que éste. Ni Bucéfalo, en su juventud o en su vejez, es más caballo que en el instante de su nacimiento. La substancia, pues, del caballo –es decir, la forma substancial del mismo y su materia elemental (las dos partes que constituyen a éste)– no son intensibles ni remisibles, como tampoco la materia elemental humana –ni su forma, que es el alma de la misma–".

Y si esto es así, ¿qué razón hay para demostrar la inmortalidad del alma que el dar a conocer que ésta es la naturaleza común a todas las formas substanciales –es decir, que no se puede debilitar esencialmente por una enfermedad o por la vejez–? Por la misma razón, ciertamente, se deberían denominar inmortales las formas del imán, la piedra, el fuego, o las formas de cualquier ente animado o inanimado, y, en fin, serían incorruptibles las formas de cualquier substancia corpórea. Así pues, todas las formas, aunque no dejaran de existir durante el último instante de su existencia, porque el momento de la alteración se atribuye a una afección posterior, no dejan, sin embargo, de existir en el momento que antecede a aquel instante, una vez que han desaparecido las disposiciones con las que se conservaban las formas. Con seguridad, si la facultad de atraer al hierro del imán se debilita, no le acontece porque la forma substancial del mismo se ha remitido, sino porque las disposiciones –con las que la capacidad de intensión o remisión se ejecuta– se han debilitado. Y la facultad de cualquier compuesto substancial languidece por la misma causa. ¡Cuán largas vueltas y desconocidos rodeos se eliminarían del alma que languidece por el envejecimiento del corazón, si se hubiera entendido correctamente lo referido!.

Por consiguiente, una vez aclarado el argumento y negada la mayor, porque se ha demostrado que es falsa, pasemos a resolver otros razonamientos.

De la misma manera que la luz del sol que se encuentra en el aire es eterna y sólo es corruptible la naturaleza del sujeto en el que está, lo mismo debe ocurrir con el alma. Esta, pues, por su naturaleza será inmortal, porque no se encuentra en el cuerpo como un accidente, tal como ocurre con la luz. También sería bastante insensato el afirmar que porque todos los accidentes, juntamente con el sujeto en el que están, constituyen un solo ente por accidente y no por sí, también del alma y del cuerpo resultaría un ente por accidente, como de la blancura y del cuerpo blanco, según afirmarían los que dijeran que aquella está en el cuerpo, como lo está la luz.

No os asombreis si presento argumentos escritos sin los métodos de la lógica, ya que tal como los vais leyendo han sido escritos por algunos comentaristas que no se consideran ignorantes. Por consiguiente, resolvemos el argumento mencionado antes, después de haber negado el antecedente. En efecto, la luz que se ha originado en el aire no es más eterna

est, quam calor in igne, aut aëre existens. Capere enim non possum, undè sumptum sit, lumen aëris esse ex natura sua perpetuum, & quòd medium corruptibile sit causa suæ corruptibilitatis: nullis non videntibus, quòd aëre eodem manente, invariatoque viso, per Solis occasum corrumpatur lumen aëris: quæ corruptio non aëri corruptibili tribui potest, sed lumini ipsi, cujus natura talis est, ut à luce solari præsente pendeat inesse, ac conservari. Certè ignis calor incorruptibilis potiùs dicendus esset, quàm medii lumen. Nam si frigiditas abesset, quamquam ejusdem genitor non adesset, numquam corrumperetur. Et fortasis propè Lunæ concavum ignis incorruptus à mundi initio invenietur. Quæ enim corporea accidentia pendent inesse, & conservari ab aliqua exteriori causa, meritò nata corrumpi, & corruptibilia dicenda sunt, ut lumen, & calor, vel frigus in subjectis contraria illis patientibus, reliqua non adeò, ut calor in igne, aut frigiditas in aqua.

Tertiò omnibus compertum est, calamitosa, & prospera ad mortuos pertinere: felices enim homines dicimus, non tantùm viventes, sed, & vita functos, quibus filii, aut nepotes, seu alii propinqui prosperum aliquod præter spem evenit. Ut infelices, infortunatosque eos, quibus proles scelesta, aut ulla infortunia patiens contingit. Sed id verum esse non posset, si statim à morte anima esse desiisset. Nihil enim superesset, quod capax felicitatis, aut miseriæ dici posset: ergo animam permanere post obitum fatendum est. Aristotelem enim primo Ethicorum, etiam vulgaris opinionis esse attestantur ejusdem scripta, cum capit. undecimo referat, mortuis aliquid attinere vivorum felicitates, & miserias.

Ratio hæc cùm nulli alio innitatur validiori cæmento, quàm vulgi opinioni, pauci valoris est adversum physicum, qui tantùm rationibus naturalibus in alterutram partium ducitur. Aristotelem certè credidisse animas perpetuas fore, quicumque ejusdem scripta rimatus fuit, tàm moralia (ubi opinari potest, ob institutionem rectè vivendi assertum ab eo fuisse) quàm naturalia, facilè intelliget. Sed neque ob id credendum aliquid, quod ab ipso testatum sine ratione sit. Cum enim nos aliquando ejus authoritate fruimur, & suis placitis nostris sententiis favemus: non quòd ipse dixerit, credendum esse jubemus, sed quòd illud si à quovis inficiaretur, à nobis facillimè verùm esse ostenderetur.

Quarta. Hominum portiones quasdam esse divinæ naturæ, non paucæ functiones humanæ ostendunt. Prudentia nempè eorum, qua futura prævident, & ingenii acumen, quo abdita naturæ callent. Et voluntatis imperium, per quod honesta injucunda turpibus mulcentibus præferunt, divinitate participem mentem esse palàm ostendunt. Et cùm Deus ipse æternus sit, rationi consonum erit, mentem portionem ejusdem etiam æternam esse.

Porrò nulli, qui testantur, mentem esse portiunculam Dei, explicitè proferre possunt quicquam, quod vero consonum sit. Nam aut Deum fingunt esse quantum, & aliquam sui partem mentem humanam esse credunt. Et ii, ut qui delirant, audiendi non sunt. Aut putant, divinam perfectionem esse aliquorum graduum finitorum, aut infinitorum, & aliquem ex his gradibus esse humanam animam opinantur. Et non minùs delirium est.

Quòd

que el calor que existe en él o en el fuego. Pues no puedo entender de dónde se ha sacado que la luz del aire es, por su naturaleza, eterna, y qué medio corruptible es la causa de su corruptibilidad, sin que nadie observe que el aire, permaneciendo en el mismo sitio y visto sin cambio alguno, corrompe a la luz del mismo durante el ocaso del sol. Pero esta alteración no se puede atribuir al aire, sino a la propia luz, cuya naturaleza es tal, que depende de la presencia de la luz solar para que esté y se conserve. Sin duda, es mejor decir que se altera el calor del fuego a decir que ocurre esto a la luz. Pues si estuviese ausente la frialdad, aunque no estuviera presente lo que la produce, nunca se alteraría. Y es muy probable que desde el origen del mundo se encuentra incorrupto el fuego cerca de la luna. Así pues, estos accidentes corpóreos dependen de alguna causa intrínseca para que se encuentren y se conserven. Con razón hay que denominarlos aptos para corromperse, además de corruptibles –como la luz, el calor, o el frío, en los sujetos que padecen los contrarios a ellos, y no tanto los demás, como el calor en el fuego o la frialdad en el agua.

Tercero. Es conocido por todos que lo funesto y lo esperanzador concierne a los muertos, ya que decimos que son felices no sólo los vivos, sino también los fallecidos –a cuyos hijos, nietos, u otros parientes, les toca algo próspero contra toda esperanza. Como decimos que son infelices o desafortunados aquellos a los que les toca en suerte una prole funesta o que padece algunos infortunios. Sin embargo, esto no sería posible si fuese verdad que el alma dejara de existir en el momento de la muerte, porque no quedaría nada que se pudiera denominar capaz de felicidad o de infortunio. Luego, hay que afirmar que el alma subsiste después de la muerte. En efecto, los escritos de Aristóteles confirman que esto es la común opinión, cuando, en el capítulo undécimo del libro primero de los Éticos, dice que la felicidad o las miserias de los vivos conciernen, en cierto modo, a los muertos.

Este argumento, cuando no se apoya en ninguna base más sólida que la común opinión, es de poco valor frente al físico que se deja llevar por ambas partes, por causas naturales. Que Aristóteles creyó, sin duda, que las almas eran inmortales, cualquiera que haya examinado sus escritos, tanto morales (donde se cree que éste estableció el principio del vivir con justicia) como sobre la naturaleza, lo entenderá fácilmente. Sin embargo, no por esto se ha de creer cualquier cosa que éste haya afirmado sin razón, ya que cuando nosotros nos servimos alguna vez de su autoridad, ayudando a nuestras opiniones con sus principios, no afirmamos que se ha de creer lo que éste haya dicho, sino que, si alguien rechazara aquello, nosotros daríamos a conocer muy fácilmente que es verdad.

Cuarto. No pocas funciones humanas demuestran que ciertas cualidades de los hombres son de naturaleza divina. Por ejemplo, la prudencia con la que proveen el futuro, la agudeza del ingenio con la que dan a conocer los secretos de la naturaleza, y el dominio de la voluntad con la que anteponen las cosas honestas enojosas a las vergonzosas que son placenteras, demuestran claramente que su mente participa de la divinidad. Y puesto que Dios es eterno, será razonable que la mente, que es una parte de Este, también sea eterna.

Ahora bien, ninguno de los que afirman que el alma es una parte de Dios, puede explícitamente decir algo que esté en consonancia con la verdad. Porque, o suponen que Dios es extenso y que el alma humana es una parte suya –y a estos no se les debe escuchar porque deliran– o creen que la divina perfección es propia de algunos de los grados de los entes finitos o infinitos –y muchos de éstos opinan que es el alma humana. Y lo dicho no es menos insensato que lo anterior.

Quòd si ita esset, sequeretur infinitè perfectam esse humanam mentem. Consequentia patet. Quòd qui vis gradus cujuscumque qualitatis æquè perfectus est essentialitèr, ut tota qualitas. Unus quippè gradus caloris non perfectior, nec imperfectior essentialitèr est, quàm summus caloris gradus, etsi entitativè perfectior sit summus calor, quàm unus gradus, ut ignis pedalis essentialitèr æquè perfectus est, ut universa ignis sphera, etsi ipsa superet pedalem ignem in multitudine formæ. Ad cujus similitudinem mens humana, quæ portio est divinæ ex adversorum assertione, essentialitèr æquè perfecta, ut divina, futura erat. Sed divina est infinitè perfecta, ergo humana, quod probare nisi sumus. Et cum consequens hoc sit falsum, planum restat antecedens, ex quo, sequitur, falsum esse: ideoque antecedens illud negandum.

Quinta. Quæcumque passiones linearum unius speciei demonstrantur de certis lineis, eædem intelliguntur de quibusvis illius speciei. Ut conchoydes lineas semper approximari rectis, ac numquam cum illis concurrere eadem scientia à me, & à Nicomede earum inventore scitur: (quamquam sensus, quo percipiuntur lineæ conchoydes à me depictæ, diversus sit à sensu, quo perceptæ fuerunt à Nicomede: nam illæ breviores, aut longiores, quas ego pinxi, & in alia area papyrea, vel lignea quàm istæ sunt depictæ.) Sed identitas illa scientiæ meæ, & Nicomedis non aliundè ortum trahere potuit, quàm ab æternitate subjecti scientiæ, quod subjectum anima intellectiva est: ergo illa perpetua erit, quod probare adversus volebat.

Hæc ratio jam inter Augustini rationes (quamquam aliis terminis) ducta, & soluta est. Non enim scientia mea est eadem numero cum Nicomedis scientia. Nam cum scientia actualis sit modus habendi animæ talis, aut talis, non distinctus ab ipsa anima, ut animæ diversæ sunt, ita, & modi illi distincti erunt: dicuntur tamen idem non numero, sed specie. Et, ut sæpiùs dixi in antecedentibus de animæ intellectivæ actibus loquens, non perpetua est passio illarum linearum conchoydarum, quas conspiciebat Nicomedes, namque illarum passio ipsis deletis evanuit, ut subjectum ejusdem perlituram, vel abrasionem aufertur. Cum enim æterna scientia aliqua humana esse dicitur, sub conditione æterna esse credenda est, in hoc scilicèt, sensu: Si tales lineæ fuerint, talis passio illis accidet. Si tale animal fuerit, tali definitione explicandum erit. Sensus quoque ejusdem objecti singularis idem specie est in Sorte, & Platone, numero tamen differens utriusque sensatio est. Tandem in forma ad argumentum respondebo, negatur major pro parte illa, quæ asserit, eadem scientia passionem illarum linearum conchoydarum esse scitam.

Solutis rationibus hujus innominati Authoris nonnullis, alias quoque, quas validiores esse existimat, solvamus, & sit sexta, quæ sequitur.

Sensibilia, quæ tantùm potentia sunt intelligibilia, reddi non possunt actu intelligibilia, nisi ab aliquo talia fiant, ut neque colores sensibiles sunt, nisi à lumine tales reddantur. Sed hic, qui commutat sensibilia in actu intelligibilia, intellectus agens est, qui tantæ facultatis particeps esse, nisi æternus esset, non posset: ergo æternus intellectus noster erit, qui ab anima non distinguitur.

 Hoc

Porque, de ser así, se deduciría que la mente humana es infinitamente perfecta. La consecuencia es evidente. Ya que, ¿qué capacidad gradual de cualquier cualidad es esencialmente tan perfecta como toda esta última? Más aún, un grado de calor no es esencialmente más perfecto ni más imperfecto que todos los grados de calor, aunque entitativamente sea más perfecto la totalidad del calor que un solo grado, como, por ejemplo, la medida de un pié de fuego es esencialmente tan perfecto como toda la esfera ígnea, aunque ésta supere al pié. Y, según esta comparación, el alma humana que es una porción de la divina, según la afirmación de los que se oponen, sería esencialmente tan perfecta como aquella. Y la divina es infinitamente perfecta. Luego, también lo será la humana –cosa que nos hemos esforzado en demostrar. Pero como esta consecuencia es falsa, resulta manifiesto que el antecedente, del que se infiere todo ello, es falso. Y, por consiguiente, hay que rechazarlo.

Quinto. Cualquier alteración de las líneas de una misma clase se demuestra en algunas de ellas, y las mismas alteraciones se inteligen sobre cualquier línea del mismo tipo. Que las líneas concoides siempre están próximas a las rectas, no acercándose nunca a ellas, yo lo sé con el mismo conocimiento que Nicomedes[22] inventor de éstas, (aunque la sensación con la que se perciben las lineas concoides que yo he dibujado, es diferente a la sensación con la que se han percibido las de Nicomedes, ya que las suyas son más cortas, o más largas, que las que yo he dibujado, y en otra superficie de papel diferente al que que han sido dibujadas éstas). Pero la identidad de mi conocimiento y el de Nicomedes no pudo originarse sino por la perennidad del sujeto del conocimiento, que es alma intelectiva. Luego, será eterna –cuestión que quería demostrar el adversario.

Este argumento ya ha sido presentado, y resuelto, entre los razonamientos de Agustín, aunque en otros términos. En efecto, mi conocimiento es el mismo en número que el de Nicomedes, porque el conocimiento en acto es el modo de manifestarse tal o cual alma, no diferente de ella misma, aunque las almas son diferentes, y también los modos lo son. Sin embargo, se dice que es lo mismo no en número, sino en la especie. Y como he dicho frecuentemente antes, al hablar de los actos del alma intelectiva, no es perpetua la acción que padecen las lineas concoides que contempló Nicomedes, ya que aquella se desvaneció al haberse borrado éstas –como cuando se suprime el sujeto frotando o rascando. En efecto, cuando se afirma que algún conocimiento humano es perpetuo, hay que creer condicionalmente que es tal –es decir, en este sentido: si las líneas fueran tales, les acaecerá tal acción; si el animal fuese cual, se le ha de aplicar tal definición. También la sensación del mismo objeto singular es la misma en especie en Sortes y Platón. Pero la sensación de ambos es diferente en número.

Finalmente, responderé al argumento con el que se niega la mayor por la parte que afirma que la acción que padecen las líneas concoides ha sido conocida con la misma ciencia.

Resueltos algunos argumentos de este comentarista sin nombre, vamos a resolver también otro que considera que son bastante válidos. Y el sexto es el que sigue.

Las cualidades sensibles que son sólo inteligibles en potencia no se pueden volver inteligibles en acto, a no ser que sean tales por algo –como tampoco los colores son perceptibles, a no ser que la luz los haga así. Pero, el que hace en acto lo perceptible inteligible es el intelecto agente que participa de una facultad tan importante, que no lo podría hacer si no fuera eterno. Luego, nuestro intelecto, que no se diferencia del alma, también lo es.

22. Nicomedes, matemático griego (s. II d.C.) ideó la "concoide" para resolver problemas de duplicidad del cubo, de las medias proporcionales, y de la trisección del triángulo.

Hoc argumentum innititur vetustæ opinioni de modo intelligendi, quæ satis in antecedentibus improbata pag. 67. superest, ideò improbatione illa solutum sufficientèr esse existimans, de inepta similitudine sensus, & intellectus tantum agere unico verbo volo, & hujusmodi sit. Quòd si putasset Author ... rationis, quam Aristot. adscribit, sensibilia objecta omnia indi... aliquo, quòd actu sensara ea effi... it, quòd videat colores si... lumin... non sentiri, falsa proferet, cum cæterorum sensuum objecta auditus, tactus, & aliorum, ...on hoc indigeant. Si tamen hoc ...um visui competere credit, ut ... est, cur non calluit, posse intelligibilia intelligi absque intellectu agente, ut reliqua sensata seipsis imm...ant citra lumen?

Post has est ejusdem, qui præcedentem composuit, ratio hujusmodi, quam etiam Aristoteli tribuit, esseque proximam demonstrationi autumat. Intellectus agens perfectio est patientis, atque omnium eorum, quæ sunt in homine, immò perfectior ipso patiente: cum igitur patiens jam sit separabilis, agens in qu... ipse erit separatus. In uno quoque enim entium genere, in quo multa secundum ordinem constituuntur, quæ propter aliud, & ac...consequentiam talia sunt, necessa...um est ad unum, quod sit per se tale, devenire. Sed ostensum est omnia in homine quæ cognoscunt, quodam immortalitatis, ac divinitatis genere participare, igitur oportet illud esse, quod per se tale sit. Neque verò est ulla perfectio major patientis intellectus dignitate, quæ non sit absolutè immortalis: ille enim jam separabilis esse conceditur, nec quicquam obstare, quin separetur, utitur toto corpore, ut organo, quia nullam partem habet illius præcipuam, est enim absolutus: quia tamen nec substantia quædam est: nec sine corpore, tamquam objecto intelligit, etsi natura propria sit immortalis, non potest à corpore separari. Quam nam igitur majorem agenti perfectionem dabimus, ut intellectus hic non sit verè immortalis: manifestum est etiam, omnia illa ex hoc pendere, igitur hic ipse per se talis erit, vel ex alio rursùs pendet, ac si pendet, & substantia est, nihilominùs æternus est. Quod enim ab æterno profluit, si substantia sit, æternum est. Nam si lumen Solis esset substantia, sicut est accidens, indubiè æternum esset, parit tantum quia substantia non est. At verò intellectum esse substantiam declarat hoc quod movet, & agit non tamquam instrumentum. Si enim calor per se ageret, utique esset substantia: sed non calor agit, verum calidum. Est etiam homo absolutum animal, neque ullius exterioris indigens, quare intellectus suus per se talis est, & non alterius causa. Hic autem agens quonam pactu etiam si ab alio pendet intellectus agens, in nostra hic erit potestate? Quare relinquitur, ut hæc substantia in nobis sit, & immortalis. Post quæ verba conditor subdit. Hanc ob rationem, quæ certè si non est demonstrativa, attamen omnibus argumentis, quæ in contrarium sunt adducta, validior, etiam simul sumptis, longè est, ac plusquàm probabilis Philosophus quasi gloriabundus toties repetit ubique tanti inventi memor, mentem solam verè immortalem esse, solùm immarcessibilem, extrinsecus venire, neque unquam mori.

Quam rationem, sit ut Logicus brevis, & expeditus, cathegoriceque respondens absolverem, unico ver-

Este argumento se basa en la antigua concepción acerca del modo de inteligir —que ha sido refutada suficientemente en la pág 67. Resulta, por lo tanto, que aquella refutación se considera resuelta convenientemente. Sólo deseo hablar brevemente acerca de la inepta comparación de la facultad sensitiva y la intelectiva. Y es lo siguiente. Si el comentarista del referido argumento hubiera creído que Aristóteles lo subscribe, todos los objetos sensibles necesitarían algo que produjera tales sensaciones en acto, porque el que afirme ver los colores que no se perciben sin luz, dirá falsedades, ya que los objetos correspondientes a los demás órganos de los sentidos, como el oído, el tacto, y los demás, no lo precisan. Pero si cree que esto solo atañe a la facultad de la vista, como es verdad, ¿por qué no supo que se podían inteligir las cualidades inteligibles sin el intelecto agente, al igual que las demás cosas sentidas se modifican sin la luz?

Tras estos argumentos, hay otro, del mismo autor que compuso el anterior de tipo semejante, que lo atribuyó también a Aristóteles, y que afirma que es de más inmediata demostración. El intelecto agente es la perfección del paciente y de toda la que se encuentra en el hombre, o, mejor dicho, es más perfecto que el paciente. Y es que, ya que el paciente es separable, el mismo agente está separado. Así pues, en un único género de entes en el que se constituyen múltiples cosas de acuerdo con un orden, las cuáles son tales en virtud de otra cosa, es necesario que lleguen a ser una sola entidad que es tal por sí misma. Pero, se ha demostrado que todo lo que se conoce en el hombre participa de cierto género de inmortalidad y de divinidad. Luego, es conveniente que aquella sea lo que es tal por sí misma. Pero ninguna perfección del intelecto paciente es mayor que la dignidad, que no es absolutamente inmortal. Se admite, pues, que sea separable, y no hay nada que impida que se separe, y que se sirva de todo el cuerpo, como de un órgano, ya que no tiene ninguna parte principal, porque es absoluto. Sin embargo, puesto que no es una substancia, no intelige sin el cuerpo, aunque su propia naturaleza sea inmortal, no siendo posible que se separe de éste. Así pues, otorgaremos mayor perfección al agente, aunque este intelecto no sea realmente inmortal.

También es evidente que o todo depende de él, luego será tal por sí mismo, o dependerá de otra cosa. Y si es así, es una substancia, aunque, no obstante, es eterno. Y es que lo que proviene de lo eterno, si es una substancia, es eterno. Porque si la luz del sol fuese una substancia, aunque es un accidente, sería, sin duda, alguna eterna. Pero no hace nada porque no lo es. En cambio demuestra que lo que mueve al intelecto es la substancia, y que no actúa como un órgano. En efecto, si el calor actuara por sí mismo, ciertamente sería una substancia. Pero lo que actúa no es el calor, sino lo cálido. También el hombre es un animal absoluto, y no necesita de nada externo. Porque el, ¿cómo intelecto es tal por sí mismo, y no por causa de otra cosa. Pero el intelecto agente estará bajo nuestra potestad, sí depende de otra cosa? Y, por esto, resulta que esta substancia está en nosotros y es inmortal. Después, el autor –que supone que este argumento, que si no es demostrativo, es, sin embargo, el más válido de todos lo que se han presentado contra el opuesto, incluso tomados a la vez–, se presenta con mucha diferencia, y más que nunca, como un filósofo jactancioso, al repetir tantas veces que sólo el alma es realmente inmortal, y que nunca muere.

Yo rechazaría este argumento breve, de manera expedita y categóricamente, como si fuese un lógico, respondiendo con una sola palabra

verbo negando consequentiam, ac consequentias, & etiam antecedentia nonnulla ex multis, quæ in illa ratione coacervata sunt, esset sufficientèr soluta. Neque haberet adversus, quo nos convinceret, monstrando suam rationem collectam esse, in tali, aut tali modo, aut figura, cùm nulli methodo logicæ innitatur ipsa: & non tantum quatuor terminis constet, verùm, & innumeris, nulla debita connexione connexis. Verùm ut expressius defectum rationis relatæ ostendam, nonnulla ex his, quæ ut antecedentia assumit, & alia, quæ ut consequentia infert, sigillatim examinare volo. Et primò illam priorem sententiam: Intellectus agens perfectio est patientis, ac omnium eorum, quæ sunt in homine. Quam manifestè falsam esse, ut ab Authore isto intelligitur, ostenditur. Nam hic putat duo realitèr distincta esse, intellectum agentem, & patientem, seu posſibilem. Quæ fictiones, & nugæ à nobis in antecedentibus sufficientèr sunt improbatæ: ostendentes animam ipsam rationalem utroque nomine frui, prout distinctis modis essendi afficitur. Consequentia quoque illa, intellectus pasſibilis separabilis est, ergo agens est separatus. Multis modis peccat. Primò, quòd non video, qualiter hic scriptor potuit aptare nomenclaturam intellectus separabilis entitati illi fictæ appellatæ intellectus materialis, seu posſibilis. Si enim illa entitas non posset separari, ex ejusdem assertis: qualitèr potuerit dici separabilis, quæ numquam potuit separationis actum reduci, imposſibile videtur docente Aristot. 2. Physic. text. comment. 62. & 1. de Cælo, text. comment. 32. frustrà esse potentiam, quæ non reducitur ad actum. Etiam demus ei illud figmentum, ut si verum esset, nominari posse intellectum separabilem eundem, quem pasſibilem nominamus, & quæram ab eo, undè infertur aliud, quod subdit: ergo agens est separatus? Nam quamquam esset major perfectio illa, quam prior intellectus posſibilis, non erat ob id augenda agentis intellectus perfectio in illud genus perfectionis, ut scilicèt, esset separatus, cum innumeræ aliæ esse posſint perfectiones, in quas ascendere citra separationem posset.

Missa hac fragili consequentia improbari, etiam aliud, quod in eadem ratione subsumitur, falsum esse ostenditur, putà, intellectum uti toto corpore, ut organo, quia nullam partem habeat, ut ille inquit præcipuam ad intellectionis actus exercendos. Nam si verum est, quod millies in hoc opere ex 3. de Anima Aristot. adduximus, & experimenta testantur, esse certum, oportere intelligentem phantasmata speculari, non pede, nec manus carpo, neque calcaneo verè dicere poterimus, intellectum uti ad intelligendum, sed tantum cerebro, ubi viget facultas illa, qua absentia abstractivè noscuntur. Aliud quoque quod sequitur, quòd omnia alia ex eo pendeant, ergo hic per se talis est, vel ab alio pendebit, etsi pendet, & substantia est, nihilominùs æternus est. Quod enim ab æterno profluit, si substantia sit, æternum erit, non parum confusum est. Quid enim velit dicere verbis illis, omnia alia ex eo pendere, non exprimit. Solus enim Deus est, à quo omnia alia ex eo pendeant. Etiam illa ultima consequentia: quòd si pendet, & substantia est, æternus erit, quòd ab æterno profluat. Manifestè falsa est: quasi non posset bruti substantia immediatè pendere à Deo (hoc e-

que niegue la consecuencia o las consecuencias. Incluso, algunos antecedentes, de los muchos que se han agrupado en la argumentación, serían resueltos suficientemente. Y el oponente no tendría con qué convencernos, demostrando que su argumentación ha sido colegida de esta u otra manera, puesto que no se basa en ningún método de la lógica, ya que consta no sólo de cuatro, sino de innumerables términos, y encadenados sin la debida conexión. Pero para dar a conocer con mayor claridad los errores de la mencionada argumentación, deseo examinar con sumo cuidado algunos de los antecedentes que admite, y otros que deduce como consecuencia. Y, ante todo, la sentencia primera: "El intelecto agente es la perfección del paciente y de toda la que se encuentra en el hombre". Se demuestra que ésta es evidentemente falsa, según la entiende este comentarista, porque considera que el intelecto agente y el paciente, o posible, son dos cosas realmente diferentes. Pero estas invenciones y tonterías han sido rechazadas suficientemente por nosotros en líneas precedentes, demostrando que el alma es racional cuando se sirve de ambas denominaciones en la medida que es afectada por dos modos diferentes de ser. También en aquella consecuencia, "el intelecto paciente es separable, luego el agente está separado", se equivoca de diversos modos. Primero, porque no veo cómo este escritor pudo adaptar la nomenclatura de intelecto separable a la supuesta entidad denominada "intelecto material o posible". Pues si aquella entidad no se pudiera separar, de acuerdo con sus afirmaciones, ¿cómo podrá denominar separable a lo que nunca ha podido ser llevado al acto de la separación? Parece imposible, máxime cuando Aristóteles enseña en Physica 2, texto comentado 62, y en De Caelo 1, texto comentado 32, que "en vano es potencia lo que no se lleva a acto". Incluso si fuera verdad la suposición de que se pudiera denominar intelecto separable a lo que nosotros denominamos pasivo, también yo le preguntaría: ¿de dónde se infiere aquello que supone "luego, el agente está separado"? Porque, aunque fuera mayor aquella perfección que la primera, la del intelecto posible, no por esto habría que aumentar la perfección del intelecto agente en aquel tipo de perfección –es decir, para que estuviera separado–, cuando podrían existir innumerables perfecciones a las que se podría llegar sin la separación.

Abandonada esta frágil consecuencia, se refuta otra cosa que se encuentra en el mismo argumento –es decir, se demuestra que es falso que el intelecto se sirve de todo el cuerpo, como órgano, porque no tiene ninguna parte, que él dice principal, para ejecutar los actos de la intelección. Porque si es verdad lo que tantas veces hemos presentado en esta obra sobre De Anima 3, de Aristóteles, y además confirman las experiencias, que es cierto que conviene que el que intelige observe los phantasmas, no podremos decir que el intelecto se sirva para inteligir ni del pié, ni de la mano, ni del talón, sino sólo del cerebro –donde está vigente la facultad con la que se conocen las cosas ausentes abstractivamente. Otra cosa que también dice es que "todas las otras cosas dependen de éste, luego él es tal por sí, o dependerá de otra cosa, siendo una substancia, aunque no obstante es eterno". Y es bastante confuso que "lo que proviene de lo eterno, si es una substancia, será eterno". Pues no explica lo qué quiere decir con las palabras "de que todas las otras cosas dependen de esto". Porque sólo es de Dios de lo que dependen todas las otras cosas. También la última consecuencia, "porque si depende y es una substancia, será eterno, ya que proviene de lo eterno", es evidentemente falsa. Como si la substancia del bruto no pudiera depender inmediatamente de Dios (pues este

nim videtur innuere hic Author) & quòd illa paulatim decursu ætatis, vel morbo pereat, quod Deus non velit eandem particularitèr ulterius servare, etiam immediatè servando ipsam, & non plus concurrendo cum eadem, quam ut illæ, & cæteræ causæ secundæ solitæ sunt convenire in conservationem alterius individui ejusdem speciei, qui morti obnoxius sit. Exemplumque illud de lumine, indoctissimum est. Dicere enim, quòd si lumen Solis esset substantia, æternum esset: & quòd non pereat, nisi propter subjecti corruptionem, & quia substantia non sit: falsum certè est, ut suprà monstravi. Reliquum quoque, quod dicit, ostendi intellectum esse substantiam, per hoc quòd non agit ut instrumentum, mera ineptia est. Primò, quòd non probat ipsum non agere ut instrumentum. Secundò, quòd etsi probasset, illa ratione non comprobabatur intellectum substantiam esse: cum multa, quæ agunt, ut instrumenta, sint substantiæ, ut Fabrorum omnia instrumenta ostendunt: & complura, quæ ut principalia efficiunt, sint accidentia: & inter alia, ut exemplo, quod ipse adducit, improbetur. Claro existens in aqua calida secundum complurium Physicorum opinionem, ut principale agens, & sine aqua calefacit extrinseca passa, & non ut instrumentum, & neque propter hoc dicitur nec est substantia. Ultimum quoque intolerabile est, putà, est homo absolutum animal, neque ullius exterioris indigens, quare intellectus suus per se talis est. Et multa alia, quæ infert, nulla debita connexione ullius bonæ consequentiæ alligata. Si enim illa ullius valoris esset, etiam brutorum animæ separabiles forent, quòd absoluta animalia sint, ut homo. Tandem ratio hæc soluta, ac improbata, ostendit non ob eam sistendum esse in inquisitione rationis demonstrantis animæ perpetuitatem: cum hæc nihil profecerit, quod faciam ut promisi. Et ne tempus perdam, multas alias rationes prædicti Authoris, quas trahere possem, omittam, cum quæ recensitæ sunt, exigui momenti esse ostenderim. Neque quòd nonnullos defectus in hujus docti viri scriptis repererim, contemnendus est, cum sit viri satis studiosus, & in utraque lingua, Græea, scilicèt, & Latina peritus, & in Mathematicis doctus, & qui non oscitantèr Medicinam professus fuerit.

Solutis rationibus hujus innominati Authoris, aggredior dissolvere alterius illustris rationem quandam, qua opinatur animæ immortalitatem demonstrari. Illa erat hujusmodi. Triplici conditione liberatur anima ipsa à mortalitate, receptione, & actione, & agendi modo. Ex receptionis modo, quòd anima suscipiendo omnia, quodammodo fit omnia: ex hoc, quòd ex intellectu, & re intelligibili fiat unum. Ex actione, quòd lumen intellectus abstrahit, & illuminat, efficiatque, ut qui potentiæ intellectus dicitur, recipere posit omnia. Ex agendi modo, quòd non sit addictus organo. Hoc ultimum ita esse, Græcorum authoritate, & Arabum, etiam Alberti Magni id confitendum attestatur. Ex relatis nempè Authoribus nonnulli phantasiam, quæ organo corporeo conjuncta est, affirmant non esse necessariam ad animæ esse, sed ad eam intellectualem naturam esse. Alii eam supervacaneam esse, postquam omnia noverit anima testantur. Alii in rebus naturalibus dignoscendis tantùm phantasiam posci. Alii non simplicitèr, & per se

re-

autor parece que indica esto), ya que aquella perece poco a poco con el transcurso de la vida, o bien por una enfermedad, porque Dios no desea especialmente conservar la misma durante más tiempo, incluso conservándola de inmediato, sin concurrir con la misma más que cuando aquellas y otras causas segundas acostumbran a confluir en la conservación de otro individuo de la misma especie. Y el ejemplo de la luz es muy inapropiado. Porque el decir que "si la luz del sol fuese una substancia sería eterna, y que no perecería, salvo por la corrupción del sujeto, y que no sería substancia", es falso, sin duda, como he demostrado antes. También lo demás que dice, que se demuestra que "el intelecto es una substancia, porque no actúa como un órgano", es otra necedad. Primero, porque no prueba que éste no actúa como un órgano. Segundo, porque, aunque lo hubiera probado, el argumento no demuestra que el intelecto sea una substancia. Y es que muchas cosas que actúan como instrumentos son substancias, como lo demuestran todos las herramientas de los artesanos. Asimismo, son accidentes muchas cosas que actúan como principales. Además, entre otras cosas, se refuta el ejemplo que él mismo aduce –que, según la opinión de la mayoría de los físicos, lo que produce lo cálido en el agua, como principal agente, o sin agua, hace calentar a lo extrínseco que lo padece, y, por esto, no se dice que no es una substancia. Lo último también es intolerable –es decir, que el hombre es un animal completo y no necesita de ninguna cosa exterior, razón por la cual su intelecto es tal por sí. Y otras muchas cosas que afirma sin argumentar debidamente ninguna consecuencia correcta. Y es que si aquella tuviera algún valor, también las almas de los brutos podrían ser separables, ya que, tal como el hombre, los animales serían completos. Finalmente, resuelto y rechazado este argumento, demuestro que no se ha de establecer mediante éste la inmortalidad del alma, puesto que no es de ninguna utilidad para conseguir lo que he prometido. Y, para no perder el tiempo, omitiré otros muchos argumentos del mencionado comentarista que podría aportar, ya que he demostrado que las que se han enumerado son de poca importancia. Tampoco porque haya encontrado algunos errores en los escritos de este docto hombre, hay que menospreciarlo, porque se trata de una persona bastante instruída y experta en ambas lenguas –es decir, en la Griega y en la Latina– y conocedor de las Matemáticas, profesando la medicina no de manera negligente.

Una vez aclarados los argumentos de este comentarista anónimo, comienzo a rechazar el argumento de otro conocido, con el que cree demostrar la inmortalidad del alma. Y es el siguiente. Se libera al alma de la mortalidad con una triple condición: el modo de recepción, el de acción y el de obrar. En virtud del primero, el alma, cuando recibe todo, es todo de algún modo. Y es por esto por lo que de la intelección y de la cosa inteligible se produce una sola cosa. Por el segundo, porque la luz del intelecto abstrae, da a conocer, y hace que lo que se denomina intelecto en potencia pueda recibir todo. Por el tercero, porque no está sujeto a un órgano.

Se confirma que esto último es así por la opinión de los griegos, de los árabes, e, incluso, de Alberto Magno. Es decir, que algunos de los referidos autores afirman que la fantasía que se encuentra unida a un órgano corpóreo no es necesaria en el alma, sino que ésta es de naturaleza intelectual. Unos afirman que es superflua después de que el alma ha conocido todas las cosas. Algunos, que sólo se necesita la fantasía en los conocimientos de las cosas naturales. Otros, que no se requiere simplemente y por sí misma,

requiri, ſed ex accidenti conjuncti corporis deſiderari. Fingunt enim quid, quod eſſe animæ nativum, & proprium dicunt, conjunctione ejus ad corpus ſequeſtrata, ac poſt imaginantur eandem corpori conjunctam, & gradus quoſdam cognitionis ejus fingunt: quorum ultimum dicunt ejuſmodi eſſe, ut per eum ſuperiori, & primo intellectui ſine ullo phantaſmate copuletur anima, indeque à corporeo organo operatione ejus vendicant. Quod ſive verum, aut ſalſum ſit, recipit citatus Author in ſui favorem, ut animam immortalem eſſe oſtendat, aliaſque hujus generis ſuaſiones adducit: ſed quòd non ſint majoris quàm relatæ momenti, ideò eas tranſgredior,& ad ſolvendum hanc accingor, negando antecedens, putà ullo ex illis tribus modis concurrentibus in operationibus animæ, inferri ipſam eſſe immortalem. Nam primò ex modo receptionis, quòd anima cum ſuſcipiat omnia, fiat quodammodo omnia; minimè hoc probatur, quòd adverſus negaret, ipſam recipere aliud quicquam, quam ſenſibilium ſpecies, vel phantaſmatum affectionem interiorem. Ac quòd ut non dicitur medium recipiens ſpecies ſenſibilium converti in ipſa ſenſibilia: ita non dicendam animam converſam in ea, quæ ſentit. Etiam quòd etſi id dicatur, metaphoricè dici intelligimus, & non quòd ita ſit. Tertiò, quòd nec exindè quid, quod ad immortalitatem conducat, ſequitur. Undè enim elicitur, quia anima quodammodo in repræſentando æquivalet ſua objecta, ideò illam peremnem eſſe? Quartò, quòd hac ratione bruta dicenda eſſent habere animas æternas, cum ex illius confeſſis ſentiant, quòd niſi illa etiam ſuo modo vertantur in ſenſibilia, ſibi convenire non poſſet ſentire. Quòd ex actione animæ aliquid valere credidit, etiam quàm parum prodeſt, putà, quòd lumen intellectus agentis abſtrahat, & illuminet, efficiatque, ut qui potentiæ intellectus dicitur, recipiat omnia. Hæc enim falſa ſunt, ortum ducentia ex ignorantia diſtinctionis intellectus agentis, & poſsibilis, de quibus retrò non pauca diximus. Aliud, ultimumque ex modo agendi ipſius animæ, ſcilicèt, quòd non egeat ipſa corporeo organo ad actionem, nec etiam phantaſia, commentitia ſunt, à quibuſcumque ſint aſſerta Arabibus, ſeu Græcis Authoribus. Experimenta enim opopſitum teſtantur. Nullus enim umquam quicquam intelligit, niſi priùs aliqua notitia abſtractiva producta à phantaſmate ſit affectus; quod ſine corporeo organo fieri non poſſe, oſtenſum eſt. Hæc ſufficere exiſtimo ad ſolvendum relatam rationem. Et ne ulterius detinear, ſolvendo, quæ tam exigui ſunt momenti rationes, & expediri valeam, ut mihi eas condere liceat, quas demonſtrare animæ peremnitatem reor, ideò in Chriſti Redemptoris nomine illud mittendo, id auſpicor.

Exordium ſumere placet, ex quadam ratione, quam in pag. 13. operis hujus promiſi me eliciturum. Illa erat, quòd ſi bruta ſentirent, indiviſibilem animam eſſent habitura: quod neceſſariò ſequi, demonſtrativis rationibus oſtendi. Indeque ulteriùs eliciebam, ſi indiviſibilem animam irrationalia haberent, ipſarum animas perpetuas futuras, quòd potior ratio, qua immortalitas animæ oſtenditur, hinc originetur. Hoc ergo ita eſſe in primis probemus, ac poſt alias rationes huic adjungamus, primitus explanando certis rationibus, quòd bruta non habeant indiviſibilem animam.

Si

sino que se echa de menos por un accidente unido al cuerpo. Suponen, pues, algo que es innato al alma, y lo denominan propio, depositada su unión en el cuerpo y, luego, la imaginan unida a éste, sospechando ciertos grados de conocimiento de ésta. Y dicen que el último es de tal género, que el alma, por medio de él, se une al principal y primer intelecto sin phantasma alguno, y, de ahí, que aparten al órgano corpóreo de esta operación. Y esto, sea verdad o falso, lo admite el mencionado autor como ayuda para demostrar que el alma es inmortal, aduciendo otras cosas semejantes para convencer. Sin embargo, puesto que no son de mayor importancia que la referida, las paso por alto y me limito a aclarar ésta, negando el antecedente –es decir, que por alguno de los tres modos que concurren en las operaciones del alma se infiere que es inmortal. Porque, primero, con el modo de recepción con el que el alma –puesto que recibe todo– es de alguna manera todo, no se prueba esto de ninguna manera, porque el adversario negaría que ésta reciba alguna otra cosa que las especies de los objetos perceptibles, o la afección interior de los phantasmas. Segundo, porque como no se dice que el medio cuando recibe las especies de los objetos perceptibles se transforma en los mismos sensibles, tampoco se debe decir que el alma se ha convertido en lo que siente. Incluso, porque, aunque se dijera esto, se afirma que inteligimos metafóricamente, y no porque sea así. Tercero, porque tampoco se deduce que a partir de ese algo se llegue a la inmortalidad. ¿De dónde, pues, se extrae que el alma equivale, de algún modo, a sus objetos, y por ello es inmortal? Cuarto, porque con este argumento se tendría que decir que los brutos tienen almas inmortales, ya que, según las afirmaciones que aquél, sienten, puesto que salvo que aquellas, con su modo, se conviertan en insensibles, no es posible que éstas sientan.

Es más, de cuán poca utilidad es el hecho de que se creyera que era importante el modo de acción del alma –esto es: que la luz del intelecto agente abstrae, ilumina, y hace que lo que se denomina intelecto en potencia reciba todas las cosas. Estas falsedades tienen su origen en el desconocimiento de la diferencia entre el intelecto agente y el posible, sobre lo que ya hemos hablado bastante. El tercero y último modo de actuar del alma –es decir, que no necesita de ningún órgano corpóreo para la acción, ni tampoco de la fantasía– son invenciones de los autores árabes o griegos, ya que la experiencia afirma lo contrario. En efecto, nadie intelige jamás ninguna cosa, a no ser que antes se haya presentado algún conocimiento abstractivo producido por el phantasma, lo cual no puede acaecer sin un órgano corpóreo. Considero que basta esto para rechazar el argumento referido. Y para no perder más tiempo resolviendo argumentos de importancia tan exigua, quedo libre para que se me permita llegar a los que, en mi opinión, demuestran la inmortalidad del alma. En nombre de Cristo Redentor inicio el tema.

Me place comenzar con un argumento, que, en la página 13 de esta obra, prometí evocar. Y era que si los brutos sintiesen, tendrían alma indivisible, y, por fuerza, se deduce que lo probé con argumentos demostrativos. Y, de ahí, que más adelante deducía que si los brutos tuvieran alma indivisible, sus almas serían eternas. Pero, la mejor razón con la que se demuestra la inmortalidad del alma se producirá a partir de aquí. Por consiguiente, demostremos que esto es así y, después, añadamos a éste argumento otros, explicando, desde el principio, con ciertos razonamientos, que los brutos no poseen alma indivisible.

Si brutis, ut hominibus indivisibilem animam convenire ulli physici opinarentur, vel hoc mero placito ab eisdem assereretur, aut ulla convicti ratione, id testarentur. Primum physici non esset: illi enim non ad libitum decreta edunt, & suo more scribunt, sed rationibus impulsi, hoc, vel illud affirmant. Ergo si secundo concesso, ostendero, nullam inveniri rationem, nec experimentum ullum, nisi quo animam brutalem quantam esse testemur, dein pro certo habendum erit, irrationalium animas quantas, interituique obnoxias esse. Et quòd nulla inveniatur ratio, qua affirmandum sit animam brutalem indivisibilem fore, sic ostendo. Inter illas, quas physici, qui hoc opinantur, assignant, hæc pauci valoris una est, conspici ipsa bruta non mori, aliquibus eorundem membris abscisis, quarum partium animam, quæ informabat, non corruptam esse, vel ex hoc constat, quòd brutum vivum maneat. Unde non aliud dicendum posse videtur, nisi quòd desiverit brutalis anima, quæ in illa parte abscisa erat, ibi adesse: & solùm adsit aliis viventibus partibus: ut solemus dicere de animabus nostris, quas fatemur per abscisionem manus, aut pedis, cadaver pedis, aut manus destituisse; & adesse tantùm reliquo corpori, quòd nostræ animæ sint indivisibiles, & sic tunc se habeant, ut Angelus, qui præsens milliari leucæ, velit non adesse nisi dimidio, existens ubicumque fuerit totus in toto, & totus in qualibet parte, ut anima rationalis.

Sed quòd relata ratio non tantum sit exigui valoris, ut diximus, sed nullius, probant corruptiones partium quorumvis quantorum, reliquis portionibus manentibus: quod etiam brutalibus partibus accidere posse, nescio quis protervus inficiabitur. Ut enim experimenta docent, ignis pedalis quartam partem corrumpi posse, propter aquam frigidam, & humidam irroratam, vel ob aliud infrigidans: cur quoque dicere non poterimus, portionem illam animalis, quæ abscinditur, corrumpi, quia ex abscisione privato influxu cordis per arterias, jecoris per venas, & cerebri per nervos, illius partis dispositiones, quibus illa portio animæ brutalis asservabatur, corruptæ sint, citra fictionem indivisibilitatis animæ: & quòd reliquum animæ maneat informando reliquum corpus. Ut reliqua portio formæ stupæ non ignitæ superest informando materiam propriam, etsi alia portio stupæ, quæ flagrabat, esse stupa desierit.

Validior multò, quàm recensita, est ratio alia, quæ ex eventibus innumeris visis in brutis elici posset. Ratio hæc est, conspici sæpissimè, quavis parte bruti puncta, bruti pedes statim moveri: quod sic accidere non posse videtur, nisi eadem numero anima, quæ partem punctam informat, etiam crura bruti informasset. Unde contingat, cùm idem numero totum sit, quod punctionem sentiat, & motum exerceat statim cùm pungitur animal, ipsum moveri. Ulteriusque inferre liceat, brutalem animam indisibilem esse, id enim est indivisibilem esse, quod totam cuivis parti corporis adesse.

Hoc argumentum jam superius objectum, & solutum est, per hoc, quòd ut non inconvenit, inducta certa qualitate à magnete in certam portionem ferri, totum ferrum propter continuitatem partium moveri versus magnetem: sic non inconvenire, nervosis partibus bruti punctis, per continuitatem inter illas,

Si los físicos opinaran que los brutos tienen alma indivisible, como los hombres, o bien lo afirmarían por mero placer, o lo dirían por alguna razón convincente. Lo primero no sería propio de un físico, ya que éstos no dan a conocer, ni acostumbran a escribir, sus opiniones por capricho, sino que, impulsados por sus argumentos, afirman una u otra cosa. Así pues, si se admite lo segundo, yo demostraría que no se encuentra ninguna razón ni experimento alguno, salvo con el que afirmaríamos que el alma del bruto es extensa. A continuación, se tendría por cierto que las almas extensas de los irracionales están sometidas a la destrucción. Y así demuestro que no hay ningún argumento con el que se tenga que afirmar que el alma de los brutos será indivisible. Entre los que presentan los físicos que creen esto, hay uno poco importante: que se observa que los brutos no mueren si se les corta algunos miembros y que el alma que informaba a estas partes no se ha corrompido –de lo que queda constancia, porque el bruto permanece vivo. Por consiguiente, parece que no se puede decir otra cosa, sino que el alma, que se había cortado de aquella parte, está presente y sólo en las partes vivas –al igual que decimos de nuestras almas que han abandonado el cadáver del pié, o de la mano, por la escisión de los mismos, permaneciendo en el resto del cuerpo, porque nuestras almas son indivisibles y se encuentran en él, como, por ejemplo, el ángel, que, cuando se encuentra a miles de leguas, no desea estar presente con una mitad, sino que se encuentra todo en cualquier parte y todo en el todo, como el alma racional.

Las corrupciones de cualquiera de las partes extensas, permaneciendo las demás, demuestran que el referido argumento no sólo es de exigua importancia, sino que no lo es de ninguna. Y no sé qué desvergonzado se atreverá a negar que esto le puede ocurrir también a las partes de los brutos. Porque si la experiencia nos demuestra que la cuarta parte de un fuego, de una medida de un pié, se puede eliminar si se le arroja agua fría o cualquier otro elemento refrigerante, ¿por qué no vamos a poder decir que también se corrompe la porción escondida del animal? Pues al haberse privado de la influencia del corazón por las arterias, del hígado por las venas, y del cerebro por los nervios, las disposiciones de aquella parte, con las que conservaba la porción del alma del bruto, han desaparecido, y el resto del alma permanece para informar al resto del cuerpo. Así también, la restante porción de la forma de la estopa no quemada permanece para informar la propia materia, aunque la otra porción que se ha quemado haya dejado de ser estopa.

Hay otro argumento, que se puede deducir por los incontables eventos vistos en los brutos, que es de mayor valor que los enumerados. Y es que se observa con gran frecuencia que si se pincha a un bruto en cualquier parte, al instante se mueven sus piés. Y no es creíble que pudiera ocurrir esto, si el alma que informa a la porción pinchada no fuese la misma en número que la que había informado a las patas de los mismos. Luego, ocurre que éste se mueve, porque el todo que siente el pinchazo es el mismo en número que lo que ejecuta el movimiento cuando se pincha al animal. Y, además, es conveniente inferir que el alma del bruto es indivisible, porque serlo representa que el todo está presente en cualquier parte del cuerpo.

Este argumento, ya objetado, se ha resuelto por lo siguiente: como no es una incongruencia el que cierta cualidad del imán, inducida en cierta porción del hierro, provoca que todo éste se mueva hacia aquél en virtud de la continuidad de las partes,

las,& nervosas partes crurium,cùm omnes à cerebro, vel dorso oriantur, reliquas moveri ex proprietate indita à natura illis partibus, ut cùm talis unitatis solutio in parte nervosa contigerit, taliter crurium nervos, constituentes musculos eorundem crurium movendos esse.

Et ne ullus credat, hanc solutionem esse à me fictam, ut vitem argumenti vim, & non quòd ita res habeat, ut à me est assertum, experimenta proponam nonnulla, quibus manifestum sit, aliqua bruta, quæ necessariò omnes fateri teneantur, animabus quantis dotata esse, hoc habere, quòd si pungantur, statim partes motrices quantumvis distantes à partibus punctis, moveant. Et sit primus eventus, qui in colubris visitur, quorum caudæ abscisæ, moveri, si pungantur, cernuntur, ut ante abscisionem movebantur, cùm caput, vel alia proxima capitis pars, etsi quam maximè à cauda distasset, pungeretur, ut Aristot. primo de Anima, textu commenti 67. referebat, inquiens: [Plantæ autem, & animalium multa divisa vivunt: & videntur eandem animam habere.] Quam esse quantam, statim ostendam. Secundum sit, quod ab eodem asseritur de insectis animalibus primo de Anima, textu comment. 92. & duobus sequentibus, id hujusmodi est: [Videntur autem & plantæ decisæ vivere, & animalium quædam insectorum tanquam eandem habentia animam specie: & si non numero: unaquæque quidem partium sensum habet, & movetur secundum locum in quoddam tempus. Si autem non permanent partes abscisæ, nullum inconveniens est, instrumenta enim non habent, quibus salvent propriam naturam. Sed nihilominus in utraque partium omnes existunt partes: & similis speciei sunt adinvicèm: & toti adinvicèm quidem: sicut, quæ non separabiles sunt. Tota autem anima tamquam indivisibili existente.] Quasi in his ultimis verbis Aristot. dixisset, in utraque partium abscisarum omnes vires animæ insecti sunt (facultates enim animæ partes animæ appellat) & similis speciei sunt adinvicèm, & toti quoque, ut formæ aliæ, quæ non separabiles sunt à materia: ignis enim partes omnes mutuò ejusdem speciei sunt, & toti igni specie similes. Tandem inquit totam animam horum insectorum, similem videri esse indivisibili animæ. Et supple, non est. Impossibile enim erat dicere omninò similem esse indivisibili animæ: cum parum supra dixerat, partes insectorum eandem specie animam habere, numero tamen non eandem. Nam rationalis anima, quæ indivisibilis est, sic diversas partes humani corporis informat, ut eadem numero adsit illis diversis partibus, & sit tota in toto, & tota in qualibet parte, ubi expresè Aristoteles fatetur relata insecta quantas animas habere: & tamen aliquibus partibus punctis, alias distantes statim moveri. In libro de Juventute & Senectute, cap. primo, etiam testatur Aristoteles, ablato capite insecta vivere. Et quod majus videtur, in libro eodem, & capite relato, detracto corde etiam vivere, & diu moveri testudines profert. Quæ omnia si animam indivisibilem ipsa haberent, non posset illis contingere: ut etiam sensu privari facilè deducetur à quocumque, qui antecedentia de hoc negotio à nobis scripta ad unguem conceperit. Et quamquam ex relatis possem elicere rationem ultra Aristotelis authoritatem annotatam, qua constaret animam prædictorum anima-

lium

tampoco resulta incongruente que si se pinchan ciertas partes nerviosas del bruto, ya que todas se originan en el cerebro o en el dorso, se muevan las restantes partes a causa de una propiedad que la naturaleza ha otorgado a ellas, acaeciendo la disgregación en la zona nerviosa, de tal manera que se pongan en movimiento los nervios de las patas que conforman los músculos de las mismas. Y para que nadie crea que yo me he inventado esta disgregación para evitar la fuerza del argumento, y no porque el hecho sea como yo lo he dicho, voy a exponer algunas experiencias con las que queda patente que en algunos brutos –que, por fuerza, todos tienen que confesar que están dotados de almas extensas– sucede que, si se les pincha, al instante sus partes motrices se mueven, cualquiera que sea la distancia a la que se hallan las partes pinchadas.

Y el primer evento es el que se observa en las culebras a las que se les ha cortado la cola, que, si se pincha, se mueve, como se movía antes de la escisión, como si se pinchara la cabeza u otra parte próxima a ella, aunque estuviera a gran distancia de la cola, según refirió Aristóteles en el libro primero de De Anima, texto del comentario 67, cuando dice: "Además, numerosas partes separadas de las plantas o de los animales siguen viviendo, y parece que tienen la misma alma."

Voy a demostrar, inmediatamente, que ésta es extensa. Lo segundo, es lo que el mismo autor dice acerca de los animales seccionados –en el libro primero de De Anima, en el texto del comentario 92, y en los dos siguientes. Y es: "Además, parece que no sólo viven las plantas cortadas, sino algunas de las partes seccionadas de los animales, como si tuvieran la misma alma en especie, aunque no en número, y cada una de las partes, sin duda, tiene su facultad sensitiva y se mueve según el lugar, en cierto espacio de tiempo. Pero si no permanecen las partes cortadas, no es ningún inconveniente, ya que no tienen los órganos con los que puedan salvar su propia naturaleza. No obstante, en una y otra de las partes subsisten todas las partes y son, respectivamente, similares en especie. Y no cabe duda que lo son en relación al todo. Como que no son separables, sino que el alma permanece completamente indivisible." Con estas últimas palabras, parece que Aristóteles ha dicho que en una y en otra de las partes cortadas se han suprimido todas las facultades del alma (porque denomina así a las partes de ésta) y que son, respectivamente, de la misma especie y también del conjunto, como otras formas que no se pueden separar de la materia. Así pues, todas las partes del fuego son entre sí de la misma especie y similares en ella (especie) a todo el fuego. Finalmente, dice que toda el alma de estas partes cortadas parece que es igual al alma indivisible, y, añade, no lo es, porque le resultaba imposible decir que era enteramente similar al alma indivisible, cuando anteriormente afirmó que "las partes cortadas tienen la misma alma en especie, aunque no es la misma en número". Y es que el alma racional, que es indivisible, informa a las diferentes partes del cuerpo humano, de tal modo que está presente en número en las diferentes partes, estando toda ella en el todo, y toda en cualquier parte. De ahí que Aristóteles afirma con claridad que las mencionadas partes cortadas tienen almas extensas, y, sin embargo, si se pinchan algunas, otras separadas se mueven al instante.

En el libro De Iuventute et Senectute, capítulo primero, Aristóteles dice que separada una cabeza cortada, también vive. Y lo que parece de mayor importancia: en el mismo libro, y en el citado capítulo, afirma que "el corazón separado, también vive, y las tortugas se mueven durante largo tiempo". Pero si todos estos entes tuvieran alma indivisible, sería imposible que les acaeciera ésto, aunque también se deducirá fácilmente que estará loco el que haya concebido por completo lo que, escrito por nosotros, antecede sobre el tema. Y aunque, por lo referido, yo podría evocar el argumento indicado más allá de la autoridad de Aristóteles, con el que quedaría constancia de que el alma de los mencionados animales

lium esse quantam, mittendum videtur, ut quod Augustinus expertus est in vermiculo quodam ex hujusmodi insectis, scribam: quia illo experimento apertior erit brutalis animæ quantitas. Illud erat, quod in libro unico de Quantitate Animæ ipse refert cap. 31. cujus verba, quæ sequuntur, sunt: [Cum enim nuper in agro essemus Liguriæ: nostri illi adolescentes, qui tunc mecum erant, studiorum suorum gratia, animadverterunt humi jacentes in opaco loco reptantem bestiolam multipedem, longum dicam quendam vermiculum, vulgo notus est. Hoc tamen quod dicam numquam in eo expertus eram. Verso namque stylo, quem fortè habebat unus illorum, animal medium percussit, tum ambæ partes corporis ab illo vulnere in contraria discesserunt, tanta pedum celeritate, ac nihilo imbecilliore nisu, quàm si duo hujuscemodi animantia forent. Quo miraculo exterriti, causæque curiosi, ad nos ubi simul ego & Alpius considebamus, alacriter viventia frusta illa detulerunt. Neque nos parum commoti, ea currere in tabula quaquaversum poterant, cernebamus: ac unum eorum stylo tactum contorquebat se ad doloris locum, nihil sentiente alio, ac suos alibi motus peragente. Quid plura? Tentavimus quatenus id valeret, atque vermiculum: imò jam vermiculos in multas partes concidimus, ita omnes movebantur, ut nisi à nobis illud factum esset, & comparerent vulnera recentia, totidem illos separatim natos, ac sibi quemque vixisse crederemus.] Et ne quis putet, quæ à me dicenda sunt, conformia futura Augustini decreto de re hac, ideò quam infra scripsit sententiam transcribo: [Primum illud dico, si maximè causa lateat, cur in concisione quorundam corporum illa contingant, non continuò nos hoc uno ita perturbari oportere, ut tam multa, quæ, superiùs luce clariora tibi visa sunt, falsa esse arbitremur. Fieri enim potest, ut hujus rei causa nos lateat, quæ vel humanæ naturæ occulta est, vel si alicui homini cognita, nec iste à nobis interrogari possit, aut etiam hoc ingenio simus, ut satisfacere nobis interrogatus non possit. Numquid nam ex eo quidquid ex contraria parte firmissimè didicimus, ac verissimum esse confitemur, labi nobis, atque extorqueri decet? Atqui si illa manent integra, quæ interrogatus certa, & indubia esse respondisti, nihil est, quòd istum vermiculum pueriliter metuamus: quamquam vivacitatis & numerositatis ejus causam non valeamus afferre. Si enim apud te de aliquo fixum immotumque constaret, quòd esset vir bonus, eumque in latronum convivio, quos persequereris, deprehenderes, atque aliquo casu antequam abs te interrogari posset, moreretur, quamlibet causam putares potiùs illius cum sceleratis conjunctionis, atque convivii, etiam si te semper lateret, quàm scelus & societatem. Cur ergo non cum tam multis argumentis superiùs æditis, atque abs te firmissimè comprobatis, planum tibi factum sit, non loco animam contineri, atque ob hoc nullius talis esse quantitatis, qualem in corpore cernimus, aliquam suspicaris esse causam, cur nonnullum animal concisum in omnibus partibus vivat, non eam tamen quòd cum corpore anima concidi potuerit? Quam si reperire non possumus, nonne quærenda est potiùs vera, quàm falsa credenda? Deindè quæro abs te, utrum putes in verbis nostris aliud esse ipsum sonum,

es extensa, es mejor olvidarlo y pasar a escribir sobre lo que Agustín comprobó con cierto gusano, ya que con este experimento quedará más clara la cantidad del alma del bruto. Es lo que relata en el único libro de De Quantitate Animae, capítulo 31, cuyas palabras son las siguientes: "No ha mucho, en un campo de Liguria, encontrándome con unos jóvenes que estaban entonces conmigo para estudiar, estando echados en el suelo, se dieron cuenta de que en un oscuro lugar se arrastraba un gusano con múltiples patas –diría un gusano largo–, vulgarmente conocido. Sin embargo, lo que voy a relatar yo no lo había comprobado nunca. Habiéndose caído, pues, un punzón que casualmente tenía en la mano uno de los jóvenes, atravesó al animal. Entonces se separaron ambas partes en direcciones opuestas a gran velocidad y sin ningún esfuerzo, como si fueran dos seres animados. Asustados ante este prodigioso hecho y deseosos de saber la causa, nos acercaron los fútiles entes vivientes al lugar donde estábamos sentados juntos Alpio y yo. Y nosotros, bastante conmovidos, veíamos que podían correr en todas las direcciones sobre una tabla, y que uno de ellos, el golpeado por el punzón, se retorcía hasta el dolor, sin que el otro sintiera nada, dirigiendo sus movimientos hacia el otro lugar. ¿Qué más puedo decir? Experimentamos hasta el final, troceando en muchas partes al gusano, o, mejor dicho, gusanos, ya que se movían todos los trozos de tal manera que (si nosotros no lo hubiéramos hecho y se pudieran comprobar las recientes heridas) creeríamos que habían nacido completamente separados, y que cada uno vivía por sí mismo".

Para que nadie piense que voy a decir cosas que van a estar de acuerdo con Agustín, voy, por ello, a transcribir la sentencia que éste escribió más adelante: "Y digo lo primero, máxime si se ignora la causa de por qué acaece aquello al escindirse ciertos cuerpos. No es razón para que nos perturbemos sólo por esto, hasta el punto de que consideremos que son falsas tantas cosas que a tí te parecieron antes más claras que la luz. Porque es posible que ignoremos la causa de este hecho que se le ha ocultado a la naturaleza humana –o si ha sido conocido por algún hombre, no nos es posible interrogarle; o porque somos de tal índole que no nos puede dar satisfacción. Porque, ¿si, por ventura, hemos sabido cualquier cosa por parte del adversario, confesando que es veracísima, es decente que se nos engañe? Pero si permanecen intactas las cosas que, al haber sido interrogado, has respondido que son ciertas e indudables, no hay motivo para que temamos puerilmente a este gusano, aunque no podamos alegar los motivos de esta fuerza vital y multiplicidad. Pues si tuvieras constancia de alguien que era un hombre honrado, y lo sorprendieras en un banquete de ladrones a los que perseguías, estando allí por algún motivo, antes de haberle preguntado considerarías cualquier causa de la unión y del banquete de aquél con los criminales, incluso si la ignorases, antes que un crimen o una alianza con ellos. Así pues, ¿por qué después de haberse dado a conocer antes con tan abundantes argumentos, y comprobados por ti firmemente, no has visto con claridad que el alma no está contenida en un lugar, y, por ello, no tiene semejante extensión como la que vemos en el cuerpo, piensas que hay algún motivo para que algún animal viva cortado escondido en todas las partes, y, sin embargo, no aquél, pero sí el alma, se ha podido escindir juntamente con el cuerpo? Pero si no podemos describirlo, ¿no es mejor buscar la verdad, que creer la falsedad? Por lo tanto, te voy a preguntar, ¿consideras qué en nuestras palabras una cosa es el mismo sonido,

num, aliud quod sono significatur? Ad. Ego utrumque idem puto. Aug. Dic mihi ergo sonus ipse undè procedat cùm loqueris? Ad. Quis dubitet à me procedere. Aug. Abs te ergo Sol procedit, dum nominas Solem? Ad. De sono me, non de re ipsa interrogasti. Aug. Aliud ergo sonus est, aliud res quam significat sonus, tu autem utrumque idem esse dixeras? Ad. Age jam concedo aliud esse significantem sonum, aliud rem quæ significatur. Aug. Dic ergo utrum posis gnarus Latinæ linguæ nominare in loquendo Solem, si non intellectus Solis præcederet sonum? Ad. Nullo modo possem. Aug. Quid antequam ipsum nomen de ore procedat, si volens id enuntiare aliquandiu te in silentio teneas, nonne in tua cogitatione manet, quod expressa voce alius auditurus est? Ad. Manifestum est. Aug. Quid cùm ipse Sol tantæ sit magnitudinis, num illa notio ejus, quam cogitatione ante vocem tenes, aut longa, aut lata, aut quid ejusmodi videri potest? Ad. Nullo modo. Aug. Age jam dic mihi, cùm ore ipsum nomen erumpit tuo, atque id ego audiens Solem cogito, quem tu ante vocem, & cum ipsa voce cogitasti, & nunc fortasse ambo cogitamus, nonne tibi videtur nomen ipsum veluti accepisse abs te significationem, quam ad me per aures deportaret? Ad. Videtur. Aug. Cùm ergo nomen ipsum sono, & significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat, nonne arbitraris in nomine velut in aliquo animante sonum esse corpus, significationem autem quasi animam soni? Ad. Nihil mihi videtur similius. Aug. Attende nunc: Utrum nominis sonus per literas dividi posit, cùm anima ejus, id est, significatio non posit? Si quidem ipsa est, quam paulò ante in nostra cogitatione nec latam, nec longam respondisti tibi videri. Ad. Prorsùs assentior. Aug. Quid cùm per literas singulas sonus ille dividitur, videtur tibi significationem illam retinere? Ad. Quomodo possunt singulæ literæ significarè quod nomen, quod ex his confectum sit, significat? Aug. At cùm perdita significatione discerptus in literis sonus est, num aliud putas esse factum, quàm dilaniato corpore discessisse animam, & quasi mortem quandam nominis contigisse? Ad. Non solùm assentior, sed ita libentèr, ut nihil me magis in hoc sermone delectaverit. Aug. Si ergo satis perspexisti in hac similitudine, quomodo posit dissecto corpore anima non secari: accipe nunc, quomodo frustra ipsa corporis, cùm anima secta non sit, vivere posint. Jam enim concesisti, & rectè, ut opinor, significationem, quæ quasi anima soni est, dum nomen editur, per seipsam nullo pacto dividi posse, cùm ipse sonus, qui velut corpus ejus est, posit. Sed in Solis nomine ita soni est facta divisio, ut nulla pars ejus significationem aliquam retineret. Itaque illas literas dilacerato corpore nominis, tamquam ex anima membra, id est, significatione carentia considerabamus. Quam ob rem si aliquod nomen invenerimus, quod divisum queat etiam singulis partibus quidpiam significare, concedas oportet, non omnimodam veluti mortem tali præcisione factam esse. Cùm tibi membra separatim considerata quidlibet significantia, & quasi spirantia videbuntur? Ad. Concedam omninò, & ut jam id ipsum sones flagito. Aug. Accipe: Nam dum viciniam Solis attendo, de cujus nomine superius egimus, lucifer mihi occurrit, qui profectò in-

y otra lo que se da a conocer con el sonido? Luego, dí, si la intelección del sol no precediera al sonido, ¿podrías nombrar al sol cuando hablas, tu qué conoces la lengua latina? En absoluto lo podría hacer.

– Agustín: ¿Pues qué?, antes de pronunciar el nombre oralmente, si deseando pronunciarlo en algún momento te mantienes en silencio, ¿no permanece en tu pensamiento, lo que otro va a escuchar de viva voz?

– Adversario: Claro.

– Agustín: Y, ya que el sol es de una magnitud tan grande, ¿se puede creer que la idea de éste, que mantienes en tu pensamiento antes del sonido articulado, es larga, o ancha, o algo semejante?

– Adversario: De ningún modo.

– Agustín: Pues bien, entonces dime, cuando el nombre sale de tu boca y yo al escucharlo pienso en el sol que tu pensaste antes de articular el sonido y con la misma articulación, y ahora quizás reflexionamos ambos, ¿te parece, como si el nombre hubiera recibido de ti el significado que ha atravesado el aire hacia mi?

– Adversario: Lo parece.

– Agustín: Así pues, si el nombre consta del sonido y del significado, mientras que el sonido atañe al oído y el significado concierne a la mente, ¿crees que el nombre es como un cuerpo que da vida al sonido, pero el significado es como el alma del sonido?

– Adversario: No me parece que hay nada más similar.

– Agustín: Ahora, escucha. ¿El sonido del nombre puede separase en letras, mientras que su alma –esto es: el significado– no se puede dividir? Sin duda es la misma que hace poco no creías que podía ser ancha, ni larga, en nuestro pensamiento.

– Adversario: ¿Cómo va a ser posible que cada letra signifique lo mismo que significa el nombre formado por las mismas?

– Agustín: Pero cuando el sonido se ha dividido en letras con la correspondiente pérdida del significado, ¿consideras que se ha producido un hecho distinto al del alma que se ha separado, al haberse troceado el cuerpo, y ha acaecido como la muerte del nombre?

– Adversario: No sólo lo asiento, sino con tanto agrado, que nada me ha deleitado más en este sermón.

– Agustín: Entonces, si has visto claramente esta comparación cómo no se puede separar el alma, una vez separado el cuerpo, admite ahora, cómo las mismas partes del cuerpo no pueden vivir, aunque el alma no haya sido dividida. En efecto, ya has admitido, y según opino apropiadamente, que el significado que es como el alma del sonido, mientras el nombre se da a conocer, no se puede dividir, aunque sí se pueda el sonido, que es como su cuerpo. Sin embargo, en el nombre "Sol" se ha realizado de tal manera la división del sonido, que ninguna parte de éste conservaría significación alguna. Así pues, considerábamos las letras, separado el cuerpo del nombre, como los miembros separados del alma –es decir, carentes de significado. Y, por esto, si encontráramos un nombre, que separado pudiera tener algún significado en cada una de sus partes, conviene que admitas que no se ha producido totalmente con igual precisión, como si estuviera muerto. ¿Cómo te va a parecer que los miembros considerados por separado van a significar algo como cuando se pronuncian?

– Adversario: Lo admito enteramente y pido que lo expliques ya.

– Agustín: Escucha. Mientras observo la proximidad del sol, me viene al pensamiento la palabra "lucifer",

inter secundam, & tertiam syllabam scisus nonnihil priore parte significat, cum dicimus luci, & ideò in hoc plus quàm dimidio corpore nominis vivit. Extrema etiam pars habet animam. Nam cùm ferre aliquid juberis, hanc audis. Qui enim posses obtemperare, si quis tibi diceret, fer codicem, si nihil significaret fer, quod cum additur luci, lucifer sonat, & significat stellam. Cùm autem demitur, nonnihil significat, & ob hoc quasi retinet vitam. Cùm autem locus, & tempus sit quibus omnia, quæ sentiuntur, occupantur, vel potiùs quæ occupant, quod oculis sentimus per locum, quod auribus per tempus dividitur. Ut enim vermiculus ille plus loci totus, quàm pars ejus occupat, ita majorem temporis moram tenet, cùm lucifer dicitur, quàm si luci tantummodo diceretur. Quare si hoc significatione vivit in ea diminutione temporis, quæ diviso illo sono facta est, cùm eadem significatio divisa non sit. Non enim ipsa per tempus distendebatur, sed sonus: ita existimandum est secto vermiculi corpore, quamquam in minore loco pars eo ipso quo pars erat viveret, non omninò animam sectam, neque loco minore, minorem esse factam, licet integri animantis membra omnia per majorem locum porrecta simul possederit. Non enim locum ipsa, sed corpus, quod ab eadem agebatur, tenebat, sicut illa significatio non distenta per tempus, omnes tamen nominis literas suas moras, ac tempora possidentes, velut animaverat, atque compleverat. Ac similitudine inter contentus sit peto, qua te sentio delectatum: quæ autem subtilissimè de hoc disputari possunt, ita ut non similitudinibus, quæ plerumque fallunt, sed rebus ipsis satisfiat, ne in præsentia expectes. Nam, & concludendus est tam longus sermo.

Hanc, quam audistis dubii hujus solutionem ex Augustino, perquàm frivolam esse, nullus est, qui ignoret, cujus imbecillitatem paucis ostendam, quòd idem Augustinus in ultimis verbis citatis, etiam hoc confiteri, videatur. Quid enim ad reddendam causam quomodo vermiculi quævis pars secta vivebat, & movebatur, attinebat vocem esse divisibilem in partes significativas, aut non, & significationem esse similem animæ? Quo enim modo significatio vocis ad placitum institutoris sic, vel aliter significans, quid à se, & suis partibus realitèr distinctum, conferenda erat animæ, quæ naturalitèr informat animatum corpus. Cum rebus enim naturalibus, & anima indivisibili participibus collatio facienda erat, si sufficientèr ostensurus erat animæ vermis illius indivisibilitatem: quod efficere nequaquam valeret. Quia non tantum falsum, sed naturalitèr impossibile est, bruti animam indivisibilem esse. Deceptus est enim in hoc Divus Augustinus credens, ut Plato omnibus animabus brutorum convenire indivisibilitatem, & Angelorum, ac dœmonum naturas corporeas esse. Nec mirandum. Non enim (ut Erasmus fatetur) fuit Divus Augustinus nutritus in Aristotelicis dogmatibus, ut in Platonicis. Etiam quòd vir sanctissimus plus theologicis negotiis vacavit, quam physicis: atque in illis adeò profecit, ut tam multa, quanta Ecclesia fatetur, illi debeamus: aut potiùs ejus conditori, à cujus peremni fonte tam abundantissimum flumen emanavit. Sed hoc misso, ut redeamus probare quantitatem animarum brutorum ex Aris-

que si se corta entre la segunda y tercera sílaba, sin duda, la parte primera tiene algún significado, cuando decimos "luci" y, por esto, en esta parte tiene más vida la palabra que en la otra mitad. Incluso la parte última tiene vida (alma), ya que cuando has mandado llevar (ferre) algo, oyes esta palabra. Así pues, a quién podrías obedecer, si alguien te dijera "lleva el códice", si no significara nada "fer", lo que cuando se añade "luci", suena "lucifer" –y significa estrella. Mientras que, cuando se quita, no tiene ningún significado, y, por esto, lo retiene como la vida. Por otro lado, la posición y el tiempo se encuentran en todas las cosas que se perciben, y las invaden porque percibimos con los ojos, a través del lugar, lo que se divide en los oídos por el tiempo. Y es que, así como el gusano completo ocupa más espacio que una parte del mismo, también el decir "lucifer" ocupa mayor espacio de tiempo que el decir solamente "luci". Pero con este significado vive en la reducción del tiempo, ya que, al haberse reducido el sonido, también se reduce el tiempo, aunque no se haya reducido el significado, porque lo que se reducía en el tiempo era el sonido. Así se ha de considerar que también el cuerpo dividido del gusano, aunque la parte de éste viviera en un espacio menor que el que había ocupado antes, el alma no se separa, ni se ha hecho menor, por encontrarse en un lugar más pequeño, sino que, necesariamente, ocuparía las partes de todo el animal al mismo tiempo, esparcidas por algún lugar mayor. Porque ésta no ocupaba un lugar, sino el cuerpo que vivía por ésta, como también el significado no separado había dado vida y completado todas las letras del nombre que poseen sus propias pausas y tiempos. Y, entre tanto, busco que se suscite la discusión con la comparación que sé que te ha deleitado, porque, por otra parte, se puede suscitar el debate sobre este tema sin servirse de comparaciones que, en la mayoría de ocasiones, inducen a errores, sino con los propios hechos, pero no lo esperes en las explicaciones presentes, porque hay que concluir una plática tan larga".

Esta solución de la duda de Agustín, que habéis escuchado, no hay nadie que ignore cuán frívola es. Y yo voy a demostrar la poca consistencia de la misma, cosa que parece que también confiesa Aristóteles en las últimas palabras citadas. En efecto, ¿por qué para explicar la causa de cómo cualquier parte del gusano vivía y se movía, tenía que ver con que la palabra fuera divisible en partes significativas, o no, y que la significación fuera similar al alma? ¿Cómo es que el significado de la palabra, en opinión del maestro, porque significa tal o cual cosa, se ha de atribuir al alma que informa naturalmente al cuerpo animado, y que es algo diferente de él y de sus partes? Así pues, si hubiera demostrado suficientemente la indivisibilidad del alma del gusano, tendría que haber hecho la comparación con las cosas naturales, cosa que no podía hacer, puesto que no sólo es falso, sino naturalmente imposible que el alma del bruto sea indivisible. Se equivocó, pues, el Divino Agustín al creer, como Platón, que se ajusta la indivisibilidad a las almas de los brutos y que las naturalezas angélicas o demoníacas sean corpóreas. Y no hay por qué extrañarse, ya que el Santo Doctor no fue instruído (en opinión de Erasmo) en los dogmas aristotélicos como en los platónicos. También, porque el santísimo varón se dedicó más a los temas teológicos que a los físicos –y en aquellos hizo tantos progresos, que le debemos múltiples cosas de las que la Iglesia proclama, o más bien a su Creador, de cuya fuente eterna emanó tan caudaloso río. Pero, dejemos esto y reanudemos la demostración de la extensión de las almas de los brutos,

Aristotelis, & Augustini experimentis.

Notandum primò ex utriusque Authoris assertis, illorum insectorum, quorum partes abscisæ vivunt, quamlibet partem punctam contrahi, & moveri, ut quæ motu velit inferentem plagam vitare, ut totum ante incisionem, si feriebatur, efficere erat solitum, in utroque eventu contingente unam partem pungi, aliaque, putà pedes, statim moveri. Quod si ratione indivisibilitatis animæ accidisset, non tantum confitendum erat totius vermis relati ab Augustino animam esse indivisibilem, sed, & cujusvis partis etiam animam non quantam esse, quòd experimentum quo in toto verme indivisibilitas animæ asseverabatur in parte etiam par erat. Sed si id confiteatur aliquis, nonne non videt iste, quamplurima imposibilia statim sequi? Primò quòd vel illæ animæ diversarum partium vermiculi divisi essent una numero, aut diversæ: ut Petri anima distincta est à Joannis anima. Si diversæ, sequitur incisionem tantùm sufficere, ut multa simul contingant, quæ non nisi vi agentis naturalis in multo temporis spatio fieri sunt solita, hoc est, esse causam sectionem, ut anima totius vermis desinat informare vermis corpusculum, cùm scilicèt, ex divisione in æquas portiones, duæ animæ loco illius gignerentur. Nam ulla ratione possemus asseverare in altera partium animam, quæ præfuit, manere, cùm non esset potior ratio cur magis in una quàm in alia. Sed corruptio animæ illius vermiculi, & generatio aliarum non solet à natura fieri in tam exiguo tempore, ut est, quod inter abseindendum vermem, solet pertransiri: ergo, ut intuleram, multa contingent ex incisione, quæ non nisi diutino tempore sunt solita à natura fieri. Sed hoc levi inconveniente transgresso, ad alia imposibilia, quæ sequuntur, transeo. Sive enim anima vermis maneat in altera partium sectarum ex tribus, vel quatuor, sive non, sequitur primò partes illas, quæ amiserunt priorem animam, aliam ejusdem speciei acquisivisse statim, ut prior est corrupta: & quòd habitibus præsentibus in materia non cessaverit motus, quod esse imposibile quis ignorat?

Si, ut fugiat aliquis hujus argumenti vim, dixerit, animas, quæ in partibus sectis gignuntur, differre specie à priore corrupta, primò incidet in hoc, quod quam maximè inconvenit, putà, quòd verum non sit, majus, & minus non variare speciem. Consequentia deducitur, divisa parte media vermis, quæ quasi uniformis per totam est, in duas alias partes, quælibet partium non differret à suo toto in alio, quàm in magnitudine. Sed hæc, ut dixi, non testatur specificam differentiam. Pygmæi enim quantumvis pusilli sint, ejusdem speciei cum gigantibus sunt, ergo illatum sequitur. Secundò etiam aliud, quod non minùs inconvenit, sequetur, esse incisorem causam, quòd statim, ut ipse inscindit in tres, vel quatuor portiones vermem, tres, vel quatuor spiritales substantiæ gignantur. Consequentia est nota, quòd animæ vermium si non quantæ sunt, spiritalis naturæ dicendæ erunt: etsi illæ partes iterum secantur, etiam totidem animarum spiritalium genitor dicendus erit sector, quot sectiones factæ fuerint. Quod, ut dixi, absurdum est. Et ne tempus improbando hujusmodi figmenta consumam, aliud, quod dici poterat, improbemus, esse scilicèt, animam, quæ universas

según las experiencias de Aristóteles y Agustín.

En primer lugar, hay que señalar que, según los asertos de ambos autores, las partes cortadas de los gusanos viven, y que cualquier parte, si es pinchada, se contrae y se mueve como si quisieran evitar con este movimiento al que infiere la herida, como solía ocurrir con el todo antes de escindirse, si se le hería, acaeciendo ambos resultados –es decir, que al ser pinchada una parte, la otra (esto es: los pies), al instante se mueve. Pero si hubiera ocurrido por causa de la indivisibilidad del alma, no sólo se ha de afirmar que el alma del gusano completo, mencionado por Agustín, es indivisible, sino también que el alma de cualquier parte no es extensa, porque la prueba, con la que se aseveraba la indivisibilidad del alma en todo el gusano, era igual también en la parte. Aunque, si alguien afirma esto, ¿acaso no ve cuántos imposibles se infieren al instante? Primero, que o las almas de las diferentes partes del gusano dividido serían una sola en número, o diversas –como el alma de Pedro es diferente de la de Juan. Si fueran diversas, se deduce que es suficiente sólo la incisión para que, a la vez, se produzcan múltiples, las cuáles no se suelen originar en un espacio de tiempo grande, a no ser por la influencia de un agente natural –es decir, que la sección es la causa de que el alma de todo el gusano deje de informar a una porción del mismo–, porque, si se dividiera en todas partes iguales, en lugar de una sola alma aparecerían dos. Y es que no podríamos decir que el alma permanece en una de las partes que estuvo antes, puesto que no sería un argumento válido, porque estaría más en una que en otra parte. Sin embargo, la corrupción del alma del gusano y la generación de otras, la naturaleza no lo suele hacer en tan corto espacio de tiempo –como es el que transcurre durante la escisión del gusano. Luego, muchas cosas que acaecen por escisión no las suele producir la naturaleza, salvo durante un largo espacio de tiempo. Pero, franqueado este ligero inconveniente, paso a otros imposibles que se infieren. Pues, ya permanezca el alma del gusano en una de las tres o cuatro partes, ya no lo haga, se deduce, en primer lugar, que las partes que han perdido la primera alma han conseguido, al instante, otra de la misma especie que la que se ha corrompido, y ¿quién ignora que esto es imposible, ya que el movimiento no ha cesado, al estar presentes las disposiciones en la materia?

Si, para evitar la fuerza de este argumento, alguien dijera que las almas generadas en las partes cortadas serían diferentes en especie a la primera que se ha corrompido, primero, incidirá en un gran inconveniente –es decir, que no es verdad que la especie cambie más o menos. La consecuencia es que si se divide la mitad del gusano, que es casi completamente igual, cualquiera de las partes no se diferenciaría de su todo en otra cosa que en el tamaño. Sin embargo, éste no confirma ninguna diferencia específica. Y es que por muy pequeños que sean los pigmeos, son de la misma especie que los gigantes. Por consiguiente, se deduce lo dicho. En segundo lugar, habrá que concluir otro inconveniente no menor: que el que produce el corte es la causa de que, al instante de cortar el gusano en tres o cuatro partes, se originen las mismas substancias inmateriales. La consecuencia es evidente: que si las almas de los gusanos no son extensas, se ha de decir que son de naturaleza inmaterial. Y si aún se cortaran de nuevo aquellas partes, el cortador se denominará creador de tantas almas espirituales como secciones se hayan realizado –cosa que, como he dicho, es absurda. Y para no perder el tiempo refutando invenciones del mismo género, vamos a rechazar otra cosa que se podría argüir –esto es: que el alma que informa a todas las partes

partes sectas informat, unam numero, ut nos dicimus, esse pedis hominis animam eandem numero cum brachii anima: quod absurdum mendacium esse, unica ratione ostendo.

Si anima eadem numero est in diversis partibus vermis secti, sequetur ergo, quòd non tantum pars vermis, quæ pungitur, contrahenda, & movenda esse, ut fugeret ab illatore plagæ: sed etiam omnes aliæ contrahendæ, & movendæ essent. Consequentia est nota. Si quia anima hominis est eadem numero in pede, & manu, puncto pede, porrigitur statim manus, ut aculeus extrahatur: & quia vermis anima (ex adversorum assertis) est eadem in pedibus, & reliquo corpore, si pungitur corpus, pedes eandem numero animam habentes, celeriter moventur, ut fugiant pungentem: cur etiam similitudine omnimoda servata, si pungitur altera pars secta, alia etiam quantumvis distet, si eandem numero animam habet, non contrahetur, & fugiet? Sed hoc numquam accidit, sequitur ergo, non esse animam eandem utraque in parte, sed distinctam, ut ligni partes distinctæ sunt, & lapidis, & cæterorum quantorum. Aliud etiam impossibile sequitur, aliquod idem numero, in distinctis, & nulla continuitate unitis locis esse: quod nisi miraculo fiat, nullus alitèr fieri posse, testatur. Et etiam à suprema vi, id fieri posse, non defuit, qui dubitaverit, aut, ut apertius loquar, qui negaverit.

Sufficiant hæc ad manifestè probandum insectorum animas quantas, & divisionem patientes esse: & quòd ut hęc insecta ante sectionem, etsi animam divisibilem habent, aliquas partes movent, aliis plagam sustinentibus ratione continuitatis partium, ut suprà dixi, quòd sic quæcumque alia bruta etiam quantam animam habentia per illationem plagarum moveantur.

Ex quibus omnibus etiam apertissimum manet dubium illud de vermiculi partibus sectis viventibus, & progredientibus: quod Augustinus seductus, & credens omnes animas indivisibiles esse, tantopere extollit. Paucis enim verbis absolvi jam potest, dicendo ob id diversas partes illas moveri, quòd habeat earum quælibet animam, etsi non eandem numero cum anima totius, eandem tamen specie: & quòd velut ignis tripedalis sursùm moveri cernitur, & in tres pedalitates divisus etiam earum quælibet sursùm repere conspicitur, ita vermis tridigitalis movetur, & sectus in tres digitalitates, earum quævis quoque agitur, & locum mutat.

Interest tamen, quòd quia ignis est agens merè naturale, & vermis partes sunt agentes vitales, illæ, & suæ partes solùm sursùm repunt, quamquam aliis, & aliis aëris mediis, hæ vermiculi sectiones per diversa media aguntur, & nonnumquam sursùm, quandoque deorsùm, prout, vel species objectorum impressæ in facultatibus proportionalibus nostris sensitricibus inclinant, aut prout phantasmata specierum olim receptarum naturalitèr in alium, vel alium locum natæ sunt movere vermem.

Sed superest dubia duo dissolvere. Unum est, si vermiculi partes sectæ ex meis confessis ab specie præsentium, vel à phantasmate asservato moventur: cur omnes partes versus unam loci differentiam non aguntur, & non in diversas, & omninò contrarias, ut Augustinus testatur expertum fuisse?

Secundum, si phantasmatibus agun-

seccionadas es una en número– cuando decimos que el alma del pié del hombre es, numéricamente, la misma que la del brazo. Demuestro con una sola razón que esto es una absurda falsedad.

Si el alma es la misma en número en las diferentes partes del gusano cortado, entonces se deducirá que no sólo la parte del gusano que es pinchada se tiene que contraer y mover para evitar al que le infiere la herida, sino también se tendrían que contraer y mover todas las otras. La consecuencia es evidente. Si el alma del hombre es la misma numéricamente en el pié y en la mano, al haberse pinchado el pié, al instante se extiende la mano, para extraer la punta. Y puesto que el alma del gusano, según opinan los que se oponen, es la misma en los piés y en el resto del cuerpo, si se pincha éste, como los piés tienen la misma alma, se mueven rápidamente para huir del que les ocasiona el pinchazo. ¿Por qué, si se observa esta misma comparación, si se pincha una de las dos partes cortadas, no se contrae y huye la otra, por muy distante que esté, si tiene la misma alma? Sin embargo, esto no ocurre jamás. Luego, se deduce que el alma de ambas partes no es la misma, sino diferente, como también lo son las partes de un leño, o de una piedra, o de cualquier otro ente extenso. Se deduce, también, otro imposible: que si no se produce un milagro, está demostrado que no puede acaecer que algo igual en número esté en lugares diferentes y sin ninguna continuidad. Y no ha faltado, incluso, quien haya dudado –o para hablar con más claridad, quien haya negado– que esto lo pueda hacer un poder supremo.

Basta esto para demostrar suficientemente que las almas de las partes cortadas son extensas, y que padecen la división. Y dado que, como estas partes antes de ser seccionadas, a pesar de tener alma divisible, mueven algunas partes, soportando otras la herida por razón de la continuidad de las partes, según he dicho antes, así también los brutos, que tienen alma extensa, mueven, por medio de esta comparación, cualquier parte.

Y, por todo lo dicho, queda aclarada la duda acerca de las partes seccionadas del gusano que viven y se mueven. Y esto lo extrajo Agustín con tanto esfuerzo, engañado, y creyendo que todas las almas son indivisibles. Así pues, en pocas palabras, se puede refutar diciendo que las diferentes partes se mueven porque cualquiera de éstas tiene alma, aunque no sea la misma en número que la del todo, aunque es la misma en especie. Y como se observa que un fuego de tres piés se mueve hacia arriba, y, dividido en tres partes, también cualquiera de éstas se ve que serpea hacia lo alto, así se mueve un gusano de tres dedos de dimensión, y, si se corta en tres, también cualquiera de las partes se mueve y se traslada de lugar.

Ocurre, sin embargo, que como el fuego es un agente meramente natural y las partes del gusano son agentes vitales, aquél, o sus partes, se mueven sólo hacia arriba por medio del aire, mientras que las secciones del gusano se mueven por diversos medios –algunas veces hacia arriba, otras hacia abajo– según las hagan cambiar de dirección las especies de los objetos impresas en las facultades que equivalen a las nuestras sensitivas, o según que los phantasmas de las especies recibidas en otro tiempo muevan naturalmente al gusano hacia uno u otro sitio.

Falta, no obstante, resolver dos dudas. Una es: si las partes del gusano se mueven, según mis aserciones, por la especie de las cosas presentes, o por el phantasma conservado, ¿por qué todas no se mueven sólo hacia un lugar, y no en direcciones diferentes y completamente opuestas, como afirma Agustín que se ha experimentado?

La segunda: si las partes seccionadas se mueven por los phantasmas,

aguntur partes sectæ, qualiter verum esse possit, partes abscisas, & capite privatas illis moveri. Nam deesse videtur locus, ubi phantasmata asserventur, cum cerebrum esse hunc, suprà diximus, ac probavimus, etiam deerit pars proportionalis nostræ cognoscenti abstractivè, propter cerebri defectum.

Ad primum dubium dicimus, quòd ut duæ muscæ conjunctæ in diversas partes moventur, quòd vel species, quæ inducuntur in unam, in aliam non valeant induci, quia illa, quæ recipit species, obstaculum est, ne in aliam inducantur, vel quòd phantasmata alia si eis aguntur, in alium locum inclinent magis unam quam alteram. Sic duæ partes vermis secti, quæ tantùm numero ut duæ muscæ differunt, in diversas partes moveri videntur.

Secundum dubium dissolvimus per Aristotelis sententiam 3. de Anima, text. comment. 56. & text. comment. 48. testantem in utroque loco phantasmatibus nonnumquam bruta moveri: & in primo citato contextu dicentem, illa irrationalia, quæ tantum sensu tactus participant, indeterminatam phantasiam habere, ut per hoc significet, quòd non illis brutis contingit, quod nobis, & animalibus perfectis: putà solùm certam particulam cerebri deputatam habere ad custodienda phantasmata, quæ in ipsa, vel alia fiunt. Sed quòd indeterminatè in quavis parte phantasmata fiant, & asserventur, quod non tantùm illis, quæ solùm tactum habent, convenire certum est, sed, & insectis, & omnibus, quorum partes abscisæ vivunt, ut Aristot. & Augustini experimenta testantur. Moventur nempè hæc à phantasmatibus in particulis sectis asservatis, quando non à præsentibus objectis, & prout accidit hoc aut illud phantasma illam, vel aliam partem sectam occupare, sic talitèr, aut alitèr partium quælibet movetur.

Ostensum à me sufficientèr puto brutorum animas quantas esse, ideò rationem illam prosequor, qua hominum animas perpetuas esse probabam, ex hoc, quòd indivisibiles sint, totæ scilicèt, in toto homine, & totæ in qualibet parte ejusdem. Et hoc non alitèr faciam, quàm rationem, quàm Arist. 2. de Generatione animalium, cap. 3. tradidit, sufficientèr explicando, etiam quod deest (quod non parum est) addendo. Sententia hujusmodi est: [Quorum enim principiorum actio est corporalis, hæc sine corpore inesse non posse certum est, verbi gratia, ambulare sine pedibus. Itaque extrinsecus ea venire impossibile est, nec enim ipsa per se accidere possunt, cum inseparabilia sint, nec cum corpore. Semen enim excrementum alimenti mutati est. Restat igitur, ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit. Nihil enim ejus cum actione communicat actio corporis.] Idem, etsi sub aliis verbis, primo de Anima, text. comment. 52. scripserat, inquiens: [Tanquam contingens sit secundùm Pythagoricas fabulas quamlibet animam quodlibet corpus ingredi simul, itaque dicunt aliqui, sicut si quis dicat Rhetoricam in fistulis ingredi. Oportet enim artem in organis, animam autem in corpore. Videtur enim unumquodque propriam habere speciem, & formam.] Etiam secundo de Anima text. comment. 11. cùm dixit: [Quòd quidem igitur non sit anima separabilis à corpore, aut partes quædam ipsius. Si partibilis apta nata est, non immanifestum est. Qua-

¿cómo es posible que sea verdad que las partes cortadas y privadas de la cabeza sean movidas por estos? Y es que parece que falta el lugar donde se conservan los phantasmas, que es el cerebro, porque antes hemos dicho y demostrado que también faltaba la parte equivalente a la nuestra que conoce abstractivamente, por la carencia del mismo.

A la primera duda contestamos diciendo que, así como dos moscas unidas se mueven en direcciones opuestas, bien porque las especies inducidas en una no se pueden inducir en la otra, o porque la que las recibe es un obstáculo para que se induzcan en la otra, o, también, porque los phantasmas mueven más a la una hacia un lugar que a la otra, así las partes del gusano troceado, que sólo se diferencian en número, como las dos moscas, parece que se mueven en direcciones diferentes.

Aclaramos la segunda con la sentencia de Aristóteles en De Anima 3, texto de los comentarios 48 y 56, donde afirma que los brutos se mueven algunas veces a ambos lugares por los phantasmas. Y en el segundo contexto mencionado dice que los irracionales, que sólo tienen el sentido del tacto, poseen una fantasía indeterminada, para indicar que, por ello, a los brutos no les ocurre lo que a nosotros y a los animales perfectos –es decir, que sólo tienen una parte del cerebro destinada a conservar los phantasmas que se producen en éstos o en otros. Pero los phantasmas se producen, indeterminadamente, en cualquier porción, y se conservan, porque no es cierto que corresponda sólo a los que tienen tacto, sino también a los insectos y a todos aquellos cuyas partes cortadas permanecen vivas, como atestiguan los experimentos de Aristóteles y de Agustín. Estos se mueven, sin duda, por los phantasmas conservados en las partes cortadas, sin estar presentes los objetos, y, según ocurre esto o lo otro, los phantasmas ocupan la parte cortada, o la otra, moviéndose de esta manera cualquiera de las partes. Y así, o de otra manera diferente, lo hace cualquier parte.

Pienso que he demostrado suficientemente que las almas de los brutos son extensas. Por esto continúo con el argumento con el que probaba que las almas de los hombres son eternas, porque son indivisibles –es decir, que todas están en todo el hombre, y todas en cualquier parte del mismo. Y lo voy a hacer explicando con suficiencia el argumento que Aristóteles nos transmitió en De Generatione Animalium 2, capitulo 3. Incluso voy a añadir lo que le falta (que no es poco). La sentencia es la siguiente: "Y la acción de estos principios es corpórea, no siendo posible que acaezca sin el cuerpo –como, por ejemplo, el andar sin piés. Luego, es imposible que procedan de fuera. Tampoco estos principios pueden acaecer por sí, ni con el cuerpo, ya que, en origen, es el excremento del alimento corrupto. Por lo tanto, resulta que sólo la inteligencia (facultad intelectiva) procede de fuera, y sólo ésta es de origen divino. Así pues, las operaciones del cuerpo no tienen comunicación con la acción de ésta". Había escrito lo mismo, pero expresado con otras palabras, en el primer libro de De Anima, texto del comentario 52, cuando afirmó: "Por consiguiente, algunos dicen que ocurre, como si fuera posible –conforme a los mitos pitagóricos– que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo. Igual que si alguien dijera que la retórica se almacena en flautas. Y es que es necesario que el arte utilice los instrumentos, mientras que el alma use el cuerpo, ya que parece que cada cosa tiene una especie y forma propia". Y lo expresó también en el libro segundo de De Anima, en el texto del comentario 11: "Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo, al menos ciertas partes de la misma, si es que es por naturaleza divisible.

rundam enim actus partium ipsarum at verò secundùm quasdam nihil prohibet, propter id, quòd nullius corporis sunt actus.]

Utque faciliùs Aristotelis contextus ducti percipiantur, paucis verbis à me Paraphrasticem explanabuntur, ac deinde ratio formabitur. Textus ergo secundi de Generatione Animalium, cap. 3. sententia hæc erit. Quæcumque principia quarumvis operationum corporalium sine corpore esse nullo modo possunt. Extrinsecus accedere impossibile est. Sed omnium animarum operationes corporales sunt, præterquam mentis, ergo sola hæc extrinsecus accedet. Consequentiæ bonitas nota est, ut infra ostendetur. Major exemplo & ratione probatur. Exemplo, ut actus ambulationis sine pedibus esse non valet, & cantionis sine gutture. Ita nullus alius corporalis actus sine corpore esse valebit, implicat enim esse actum corporalem sine corpore. Ratione, quòd nec principia hæc actionum corporalium sic provenire intelligi possunt, ut ipsa & corpus seorsim accidant, & post conjungantur, quòd frustra esset factum principium corporalis actionis, si instrumentum, putà corpus, quod principio illo movendum erat, non esset, & adeò simul corpori adesset, ut corpus movere posset. Ut frustrà corpus organicum gignendum foret, si principium moturum defuisset. Nec etiam aliter, putà, ut simul in semine, ex quo animal fit, illa advenient, cum semen inartificiosum sit, & nulli organicæ operationi conforme, quòd sit excrementum, &, ut solet dici, superfluum in quanto alimenti jam ultimò concocti, & tantùm sufficiens, ut ex eo velut ex materia, vel ab eo, ut ab efficiente, principium corporalis actionis, & corpus ipsum oriantur, & non ut in eo ambo formaliter maneant. Minorem, in qua tota vis rationis consistit, Aristoteles non probavit, nec ego ad præsens probo, quia infra sufficienter fulcietur. Transeamus ergo alium contextum primi de Anima, text. comment. 52. etiam per Paraphrasin, quæ sequitur, explicare. Tanquam possibile sit, ut Pythagoras fabulosè referebat, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi valere, non intelligens hic, & qui consimilia fabulantur, adeò absurda dicere, ut si quis affirmasset Rhetoricam inclusam in fistulis, ipsas efficere sonare, aut musicam malleos informantem, eos movere, expediunt enim diversis artibus diversa organa, ut diversæ animæ distincta corpora requirunt. Nempè Rhetorica poscit vocis humanæ organa concinna, ut musica hæc eadem, vel fistularum, aut cithararum, sive aliorum musicorum instrumentorum fabricam decentem, & leonis animam tales decent ungues & dentes, & cætera organa ad talem sævitiam exercendum, & columbæ animam diversam corporis harmoniam decet, ut propriam mansuetudinem exequatur. Et ne tempus consumam explanando reliquum contextum planissimum, ideò ad minorem rationis Aristot. roborandum accingor, quòd nedum ille, sed omnes quotquot ego legi authores hanc minimè probavere. Priùs tamen vos monendo, falsam fuisse correptionem contextus primi de Anima modo à nobis expliciti, quę in Codicibus impressis per Juntas anno præterito 1552. legitur, ubi loco Rhetoricæ, tectonicam transcriptum est, ut velit dicere in fistulis tectonicam, id est, artem faciendi tecta ingredi, minimèque immorari improbando hanc

trans-

Pero nada se opone a que ciertas partes de ella sean separables, al no ser entelequia de cuerpo alguno".

Como los contextos de Aristóteles se entienden fácilmente, los voy a explicar brevemente en forma de paráfrasis y, luego, se producirá la argumentación. La sentencia, pues, del texto del libro segundo de De Generatione Animalium, capítulo 3, será la que sigue. Cualquier principio de cualquier operación del cuerpo, en modo alguno puede existir sin éste, y no puede llegar de fuera. Sin embargo, las operaciones de todas las almas son corporales, excepto las de la facultad intelectiva. Luego, sólo ésta vendrá de fuera. La bondad de la consecuencia es evidente, como se probará más abajo. La mayor se demuestra con un ejemplo y con un razonamiento. El ejemplo, es que la acción de andar no puede existir sin piés, como la de cantar sin garganta. Así, ninguna otra operación corporal podrá existir sin el cuerpo, ya que implica que el acto corporal exista sin éste. El razonamiento, que los principios de las operaciones de los cuerpos no se pueden entender que se produzcan de manera que éstos acaezcan separados del cuerpo y se unan después. Porque en vano se habría producido el principio de la operación corporal, si el órgano –es decir, el cuerpo–, que debía ser movido por aquel principio, no estuviera presente, y, tan pronto como se encontrara junto al cuerpo, lo pudiera mover. Como vanamente se crearía un cuerpo orgánico, si careciera del principio que lo moviera. Y no de manera diferente, por ejemplo, a como aquellos llegarían al semen del que se origina el animal, ya que éste se produce naturalmente y no es semejante exactamente a ninguna operación orgánica, puesto que es como el excremento, y, como se suele decir, de lo que queda, en la medida en que ya es el resultado final del alimento digerido, y tan suficiente que de éste, como de la materia, o por éste, como por una causa eficiente, surge el principio de la acción del cuerpo, y el propio cuerpo, aunque no permanezcan formalmente ambos en él.

Aristóteles no probó la menor, en la que se basa toda la fuerza del argumento, y yo no la demuestro, por ahora, porque la sustentaré suficientemente más adelante. Pasemos, pues, a explicar, mediante una paráfrasis, otro contexto del libro primero de De Anima, texto de comentario 52, y que es el siguiente: Como si fuera posible, según decía falsamente Pitágoras, que cualquier tipo de alma se pudiera albergar en cualquier tipo de cuerpo, sin entender él, y quienes narraban cosas semejantes, que el decir cosas tan absurdas era como si alguien hubiera afirmado que la Retórica encerrada en flautas hacía que éstas sonaran, o que la música, cuando informa a los martillos, los mueve. Y ya que son necesarios diversos instrumentos para las diferentes artes, también las diferentes almas requieren distintos cuerpos. La Retórica, sin duda, reclama órganos adecuados a la voz humana, como la música precisa la fabricación adecuada de flautas, o cítaras, o de otros instrumentos musicales. Y al alma del león le convienen las uñas, y los dientes, y los restantes órganos, para ejercitar tantas crueldades. Y al alma diferente del cuerpo de la paloma, le conviene la armonía para ejecutar su propia mansedumbre. Y para no perder el tiempo explicando el resto del contexto, que es muy claro, me limito a corroborar la menor del argumento de Aristóteles. Antes, os advierto, sin embargo, que resultó falsa la corrección del contexto del libro primero de De Anima –hace poco explicado por nosotros– que se lee en los códices impresos por las Juntas durante el año anterior a 1552, donde, en lugar de Retórica, se transcribió "Arquitectónica", como si se quisiera decir "albergar el arte de construir casas en las flautas", y me place no demorar más el desaprobar esta traducción,

translationem placet, quòd notissima sit ex nostra expositione veritas antiqua, & falsitas præsens. Ut minoris ergo sententia illucescat, quæ hæc erat, sed omnium animarum operationes corporales sunt, præterquàm mentis, visum mihi est illam apertissimè explicare, quòd non adeò perspicua sit, ut ab Aristotele sine probatione linquenda esset, cùm adversi protervire possent, etiam mentis operationes corporales esse. Expedit tamen primitus bonam esse illam consequentiam ostendere: Si operationes alicujus formæ fiunt sine corpore, cui insunt, formam illam sejungibilem à proprio corpore esse, & manere sine illo posse. Nam si hæc bona non est, incassum minoris veritas erit ostensa. Et in primis, quòd illatio imbecilla sit, non levi ratione apparet. Accidentales formæ, quæ violentèr in subjectis inductæ sunt, ut caliditas in aqua, vel ferro, calefaciunt extrinseca passa, non concurrentibus ad actionem aqua, nec ferro, quæ subjecta caloris sunt, quòd illa potiùs frigiditatem quàm calorem produxissent: ergo ut in hujusmodi eventibus opus illud sine proprio corpore subjecto sit, cùm esse caliditas operans sine corpore non valeat, ita etsi anima sine corpore operaretur, non ob id affirmandum esset statim sequuturum ipsam sine corpore persistere posse.

Hæc tamen in bonitatem consequentiæ objectio, cuidam falsæ hypothesi innititur, huic scilicet, quòd qualitates contrariæ conservationi alicujus subjecti operantur sine subjecto. Quod etsi aliqui physicorum verum esse testentur, impossibile ita esse in præsens ostendam.

Quodvis esse principium est operationis pendentis ab illo, sed esse dispositionum inhærentium subjecto repugnanti pendet ab esse subjecti, cui insunt, cùm accidentis esse sit inesse, ut per hoc palàm intelligatur accidens nullum esse habere, quàm quòd ex subjecto, cui inest, acquirit, ut Aristot. 7. Topicorum, cap. 3. inquit. Et 1. Physic. text. commenti 14. Et 7. Metaphys. text. comment. 13. & 12. Metaphysic. text. comment. 3. & text. comment. 25. & plurimis aliis locis. Ergo de primo ad ultimum operatio accidentis inhærentis pendebit à subjecto corporeo, cui inest. Quod probare promisseramus.

Scio hanc rationem, qua solvitur objectio contra bonitatem consequentiæ factæ, refringi posse, per hoc, quòd adversus testetur, verum esse accidentales formas illud habere, quòd suum esse, & operari, habeant à subjecto, cui insunt. Sed substantialibus formis id non competere eo modo ut accidentalibus, nam formæ mistorum sic insunt elementis constituentibus mista, ut esse earundem non possit pendere ab elementis, quòd elementa multò formis mistorum imperfectiora non possint producere formas misti, nec productas ab alia causa conservare in esse, ut Sol lumen, & lux calorem à se producta conservant, Sol enim & lux multò perfectiora sunt conservatis ab eisdem, ideò conservare minùs se perfecta possunt. Sed formarum misti existentia perfectior quàm elementorum, implicat pendere ab elementis, ut neque gigni ab eisdem potest, ut supra jam ostendimus in priore parte hujus nostri operis. Ex quo adversi inferent, animam rationalem posse efficere aliquas operationes, & suum esse non pendere à corpore, ut à conservante, ut diximus de misti formis, & tamen non ob hoc dicendam rationalem animam separabilem

lem

porque, según nuestra explicación, es preferible la verdad antigua a la falsedad presente.

Para empezar a aclarar la sentencia de la menor –que era ésta: "sin embargo, las operaciones de todas las almas son corporales, salvo las de la facultad intelectiva"–, he creído que debía explicar con más claridad aquella, porque no es tan evidente como para que se deje, por parte de Aristóteles, sin demostración, puesto que los que se oponen podrían decir que también las operaciones de la facultad intelectiva son corporales. Conviene, no obstante, mostrar que la consecuencia era, originariamente, correcta. Si los actos, de alguna manera, se producen sin el cuerpo en el que están, aquella forma sería separable del propio cuerpo, y podría subsistir sin él. Porque si ésta no es correcta, en vano se habría demostrado la verdad de la menor. Y, sobre todo, porque se manifiesta, con un vigoroso argumento, que la conclusión es floja. Las formas accidentales que han sido inducidas violentamente en los sujetos se comportan como el calor en el agua o en el hierro –que calientan a los objetos extrínsecos que los padecen, sin concurrir éstos en la acción, siendo los sujetos del calor, ya que ellos, más bien, hubieran producido el frío.

Luego, ya que en eventos del mismo tipo aquella acción no se produce sin el cuerpo, porque no podría existir el calor que actúe sin él, aunque el alma obrase sin el cuerpo de la misma manera, no por esto se habría de afirmar que se deduciría, al punto, que ésta podría subsistir sin éste. Sin embargo, esta objeción a la bondad de la consecuencia se apoya en cierta hipótesis falsa –es decir, que las cualidades contrarias a la conservación de algún sujeto obren sin él. Porque, aunque algunos físicos afirmen que esto es verdad, voy a demostrar ahora que es imposible.

El que exista cualquier principio es propio de la actuación que depende de él. Pero la existencia de las disposiciones inherentes al sujeto que se opone depende de la existencia del sujeto en el que se encuentran. Y es que la subsistencia del accidente depende del estar en el sujeto, para que se entienda claramente que el accidente no tiene más existencia que la que adquiere del sujeto en el que se encuentra, según afirma Aristóteles en el libro 7 de Los Tópicos, capítulo 3, en el libro 1 de De Physica, texto del comentario 14, en el libro 7 de De Metaphysica, texto del comentario 13, en el libro 12 de esta última, textos de los comentarios 3 y 25, además de en otros muchos pasajes. Así pues, desde el primero hasta el último, la operación del accidente inherente dependerá del sujeto corpóreo en el que se halla. Y es lo que habíamos prometido demostrar.

Sé que el argumento, con el que se resuelve la objeción contra la bondad de la consecuencia, puede ser rebatido, puesto que el adversario puede declarar que es verdad que las formas accidentales tienen aquello, ya que poseen su existencia y su acción por el sujeto en el que están. Sin embargo, esto no compete a las formas substanciales en la misma medida que a las accidentales, porque las formas compuestas se encuentran de tal manera en los elementos que constituyen los compuestos que no es posible que la existencia de las mismas dependa de los elementos. Y es que éstos, mucho más imperfectos que las formas de los compuestos, no pueden producir la forma de estos últimos, como tampoco pueden conservar en su ser a las producidas por otras causas –como, por ejemplo, el sol y la luz del día conservan los rayos y el calor producidos por ellos, ya que los dos son mucho más perfectos que los conservados por ellos mismos, pudiendo, precisamente por esto, conservar a los más imperfectos. Sin embargo, la existencia de las formas del compuesto más perfecto que las de los elementos implica depender de estos últimos, no siendo posible que se originen de ellos, tal como ya hemos demostrado en la primera parte de nuestra obra. Y, a partir de todo esto, los que se oponen afirmarán que el alma racional puede ejecutar algunas operaciones, y que su existencia no depende del cuerpo, como su conservador, según nosotros hemos afirmado acerca de las formas del compuesto. Sin embargo, no por esto hay que decir que el alma racional se puede separar

lem esse à corpore, & manere sine corpore posse, ut neque mistorum aliorum formæ separabiles sunt à proprio elementari subjecto, etsi à proprio subjecto ipsa non pendeant, ut diximus.

Porrò quamquam aliqualem verisimilitudinem præseserat ratio relato, ad refringendam nostram bonam illationem, re tamen ostensio nullius valoris est. Consitemur enim formas substantiales quantas mistorum non pendere in esse nec conservari à propriis subjectis, eo modo, ut lux à sole, aut species ab objecto producente, aut accidentia à substantia subdita pendent, sed alio peculiari, & distincto à prædictis dici ortum trahentia à subjectis, ac ille est, de quo suprà cum agebamus de eductione formarum de potentia materiæ, diximus, putà dici aliquam formam pendere à materia tali dispositione affecta: quia si talitèr non esset disposita, deessent illi instrumenta, per quæ præcipuæ ejusdem operationes exercerentur, partium, scilicèt, amissarum restitutio. Nempè hæc est causa, cur meritò refrigerato igne corrumpatur, quòd desit illi calliditas tanta, quanta necessaria est, ut ignem similem evanescenti gignat. Etiam ob id plantæ anima naturaliter, ac rationabilitèr amittitur, quia desint illi dispositiones, quibus ex alimento partes resolutas restituere valeat. Et propter consimilem rationem animalium forma sensitiva appellata (quòd organa proportionalia nostris sensitivis habeat, & non quia sentiat) proprium corpus deserit, & corrumpitur. Cùm enim à morbo, vel à causa procatartica, sive à senectute dispositiones amittuntur, quibus, quæ à corpore difflabantur per actionem nativi caloris, assueta erant restitui, tunc anima brutalis corpus deserit, aut proprius ipsa corrumpitur. Quòd ergo ob defectum prædictarum qualitatum corrumpantur formæ quantæ, quæ inesse non pendent à subjectis, ut explicui, non infert similitudinem in anima rationali, ut indè inferre liceat, etiam si ipsa non pendeat à corpore in operando posse corrumpi, dispositionibus vitiatis. Nam hominibus non idem contingit, quod reliquis mistis: sic enim pars misti difflatur, & corrumpitur, ut cùm ipsius forma quanta sit, etiam simul corrumpatur partis, quæ evanescit, forma, animæ rationali hoc minimè contingente. Sed quòd cum quævis pars humani corporis per actionem nativi caloris digeritur, & in halitum sive vaporem vertitur, anima informans non amittatur, sed vel illi corporali parti adesse desinat, & in cæteris, in quibus priùs erat, persistat, vel loco partis deperditæ, cui aderat, alteri de novo dispositæ adesse incipiat. Quod sic esse, ut nunc à me asseritur, etsi notissimum sit, in sequentibus rationibus apertius ostendam. Quam ob causam ut ipsa sine corpore potest præcipuas operationes exequi: sic sine eodem potest manere, quia non ab eo pendet inesse, & conservari, ut accidentia à subdita substantia, nec eget subjecti dispositionibus, ut restituat partes amissas, quòd anima rationalis indivisibilis cùm sit, ut demonstrationibus in hoc opere probavimus, nullas partes habet, quas amittere possit. Undè consequentiæ bonitas patet, minoris ergo veritatem ostendo, putà, quòd sine corpore quamplures operationes rationalis anima exequatur.

Porrò humana anima non tantùm intelligendi operationes sine corpore efficit, verùm, & sentien-

del cuerpo, pudiendo subsistir sin éste. Tampoco las formas de otros compuestos son separables del propio sujeto elemental, aunque, tal como dijimos, éstas no dependan del propio sujeto.

Aunque el argumento puede presentar cierta verosimilitud para oponerse a nuestra correcta consecuencia, la demostración, sin embargo, no tiene valor. Afirmamos, pues, que las formas substanciales extensas de los compuestos no dependen de los propios sujetos para existir y conservarse –como la luz depende del sol, las especies del objeto que las produce, o los accidentes de la substancia a la que están sometidos–, sino de otra cosa peculiar y distinta de los mencionados, que se afirma tienen su origen en los sujetos. Por ejemplo, se dice que alguna forma depende de la materia afectada por una descomposición, porque, si no hubiese sido dispuesta de tal manera, le faltarían los instrumentos por los que se ejecutarían las principales operaciones de la misma –esto es: la restitución de las partes perdidas. Esta es la causa, sin duda, por la que, con razón, se corrompe el fuego refrigerado –ya que le falta tanto calor como es necesario para que se produzca el mismo fuego que se extingue. Por el mismo motivo se pierde el alma de la planta, natural y razonablemente, puesto que le faltan las disposiciones con las que pueda restituir las porciones de alimento perdidas. Y, mediante similar argumento, la forma de los animales –denominada facultad sensitiva (no porque sienta, sino porque tiene los órganos equivalentes a los nuestros sensitivos)– abandona el propio cuerpo, corrompiéndose. Y es que, en efecto, cuando por una enfermedad, o por una causa procatártica, o por la vejez, se pierden las disposiciones con las que se solían restituir lo que se dispersaba del cuerpo por acción del calor natural, el alma del bruto abandona aquél –o, con más exactitud, ésta se corrompe. Luego, ya que, por ausencia de las mencionadas cualidades, se corrompen las formas extensas –cuya existencia no depende de los sujetos, tal como expliqué–, no sucede los mismo en el alma racional para que se permita deducir que, si ésta no depende del cuerpo para obrar, puede corromperse una vez que han sido destruídas las disposiciones. Porque resulta que a los hombres no les ocurre lo mismo que a los demás compuestos, puesto que la parte de éste se desvanece y se corrompe de tal modo que, ya que la forma del mismo es extensa, también se pervierte al mismo tiempo la forma de la parte que se pierde, aunque no le ocurra esto al alma racional. Pero cuando cualquier parte del cuerpo humano se dispersa por acción del calor innato, convirtiéndose en respiración o en vapor, el alma que informa no se pierde, sino que deja de estar presente en la parte concreta del cuerpo, subsistiendo en las demás que ya estaba –o comienza a estar presente de nuevo en otra dispuesta en lugar de la perdida. Ahora bien, esta existencia, tal como yo digo, aunque es muy conocida, la expondré con mayor claridad en los próximos argumentos. Y por este motivo, como el alma puede ejecutar las principales operaciones sin el cuerpo, también puede subsistir sin él, ya que su existencia y su conservación no dependen del mismo. Tampoco precisa de las disposiciones del sujeto para restituir las partes perdidas, puesto que el alma racional, al ser indivisible –según hemos probado en esta obra–, no tiene ninguna parte que perder. Por lo tanto, queda patente la bondad de la consecuencia, demostrando la verdad de la menor –es decir, que el alma ejecuta múltiples operaciones sin el cuerpo.

El alma humana, pues, no sólo efectúa actos intelectivos sin el cuerpo, sino, también, los sensitivos.

di : ſed relatæ ſunt complures , & præcipuæ inter eas , quæ ab illa fiunt , ergo plures , & præcipuæ rationalis animæ operationes ſine corpore, cui ineſt , ab eadem exercentur , quod minor aſſerebat. Conſequentiæ bonitas , & minoris veritas notiſsimæ ſunt. Majoris veritatem ergo probemus. Primò per hoc , quòd cùm oſtenſum in antecedentibus ſit , neceſſariò ſentiendo , vel intelligendo indiviſibilitèr animam operare , corpore quanto, & diviſibili uti , ut inſtrumento, nullo modo poterit. Quamquam enim ipſa in operationibus nutricationis , quæ tranſeuntes ſunt , & paſſa quanta poſcunt ; corpore quanto utatur , in his , de quibus agimus, impoſsibile eſt eo uti. Quia vel eo utetur ut instrumento attingente operationem ſentiendi , aut intelligendi, aut ut non aſſequente has operationes. Si ut attingente, ſequitur ſtatim impoſsibile quoddam , minus perfectum putà quantum corpus poſſe attingere ſe perfectius , ſcilicèt , modum ſe habendi ſubſtantiæ ſpiritalis, ſenſationem nempè , & intellectionem , talem modum eſſe , oſtenſum eſt in antecedentibus , ubi probavimus , animam ſenſitivam ſeipſam animadvertentem affectam ſpeciebus dici ſentientem , & intellectivæ differentiam ab hac oſtendimus. Verùm ſi teſtetur adverſus animam rationalem uti corpore ut inſtrumento non aſſequente operationem , jam ex ſuis verbis palàm elicietur ſine eodem eſſe poſſe. Quæ enim hujuſmodi ſunt , nullo modo requiruntur ad eſſe operantis. Medium enim illuſtratum , etſi requiratur, ut coloris ſpeciem ſuſcipiat , non requiritur, ut color ſit. Quantumvis enim tenebroſum medium ſit, color in ſubjecto cui ineſt , perſiſtit , ut ſapor in re ſaporoſa , quamvis lingua ſui ſpecies non ſuſciperet. Et ſic de aliis mediis aliorum ſenſibilium opinandum.

Scio ſtatim , ut hæc à quovis legantur , objiciendum adverſus me rationem hanc : Impoſsibile eſſe humanam animam non uti corpore , & ejus diſpoſitionibus ut inſtrumento attingente operationes ſentiendi , & intelligendi , eventibus docentibus ad corneæ tunicæ denſitatem juſto majorem viſionem deperdi , aut vitiari , ut ad uveæ foramen apertius , & ad aliarum particularum conſtituentium oculum leſionem multa ſymptomata accidere , ut quoque ad cerebri immodicam caliditatem , & ſiccitatem certa deliria oriri , ut ad ſuperfluam ſrigiditatem , & ſiccitatem alia : quæ omnia minimè contigiſſent , niſi hujuſmodi diſpoſitionibus corporalibus attingentibus operationes anima uteretur. Si enim illæ non attingiſſent operationes animæ , non eſſet , ut quid vitiarentur ipſæ , ob vitium corporalium diſpoſitionum.

Non adeò levis eſt hæc objectio, ut ea non ſit fermè convictus Galenus teſtari , temperiem cerebri, eſſe mentem ipſam : qui facilius conſiteretur , diſpoſitiones corporeas attingere operationes ſentiendi , & intelligendi. Sed quamquam adeò indoctè Galenus hoc ſenſerit , nos veritatem paucis illuſtrabimus. Primò oſtendendo , quàm levi cavillo decepti ſint , qui prædictis irretiuntur. Secundò monſtrando , qualitèr verum ſit , quod nos aſſeruimus. Certè ſi ratio , qua decipiuntur, ullius eſſet valoris , non tantùm intrinſecis corporeis diſpoſitionibus uti animam ut inſtrumentis attingentibus ſenſationem , & intellectionem dicturi erant , ſed , & extrinſecis , putà , medii decentibus, & indecentibus affectibus. Porrò

Ya se han relatado muchos de ellos, incidiendo, entre los que realiza, en los principales. Y es que el alma humana ejecuta muchas operaciones sin el cuerpo en el que se encuentra, cuestión que afirmaba en la menor. La veracidad de ésta, y la bondad de la consecuencia, es evidente. Vamos, por consiguiente, a probar la verdad de la mayor.

Primero, porque en los antecedentes ha quedado demostrado que para sentir, o para inteligir, el alma, por fuerza, en modo alguno podrá servirse de un cuerpo extenso y divisible como instrumento. Porque, aunque ésta se sirva de él en las operaciones (actos) de la nutrición, que son transitorias, y que exigen cuerpos extensos que las padezcan, en ellas es imposible que se aproveche del cuerpo. Porque, o bien se sirve de éste como instrumento al que concierne la operación, o no se sirve de él. Si se sirve, al punto se deduce un imposible –es decir, que un cuerpo extenso menos perfecto puede alcanzar lo más perfecto que sí mismo. Y es que resultaría que el modo de manifestarse la substancia espiritual (inmaterial) –esto es: la sensación y la intelección– sería semejante al que se ha demostrado en los antecedentes –donde ha quedado probado que el alma sensitiva se conoce a sí misma afectada por las especies que se dice que siente, resultando, además, aclarada la diferencia entre ésta y el alma intelectiva. Sin embargo, si el adversario se opone es que está declarando que el alma racional se sirve del cuerpo como instrumento, aunque sin conseguir la operación, acaeciendo, entonces, que de sus palabras se deducirá con claridad que puede existir sin el mismo. En efecto, estas operaciones son de tal tipo que en modo alguno se requieren para la existencia del que obra. Y es que, por ejemplo, aunque un medio iluminado es necesario para poder recibir la especie del color, no es imprescindible para que exista éste –y, por muy oscuro que sea el medio, el color subsiste en el sujeto en el que se halla, como el sabor en la cosa sabrosa, aunque la lengua no reciba su especie. De la misma manera hay que considerar otros medios de otras cualidades sensibles.

Cualquiera que lea todo esto puede objetar contra mi argumento lo siguiente: que es imposible que el alma humana no se sirva del cuerpo, y sus disposiciones, como instrumento que concierne a las operaciones sensitivas e intelectivas, cuando los eventos demuestran, por ejemplo, que se pierde una porción considerable de la visión por la excesiva densidad de la membrana de la córnea –como, también, otros síntomas derivados de la lesión de otras partes del ojo–, o como, asimismo, se originan ciertos delirios por el excesivo calor o sequedad del cerebro, a consecuencia de su escasa frialdad. Pero ello no ocurriría si el alma no se sirviera de las disposiciones corporales del mismo tipo que las que tienen relación con las operaciones. En efecto, si las almas no se entregasen a ellas (las operaciones), no sería debido a la ausencia de las disposiciones corporales, sino, más bien, a que éstas estuviesen alteradas.

Esta objeción no es tan débil como para que casi no convenciera a Galeno –que afirmó que la combinación del cerebro es la propia facultad intelectiva. Aunque éste sería capaz de confesar más fácilmente que las disposiciones corpóreas tienen relación con los actos del sentir y del inteligir. Pero, a pesar que Galeno hubiera creído esto con tanta ignorancia, nosotros vamos a ilustrar la verdad con pocas palabras.

Primero, probando cómo los que se enredaron con estas cosas cometieron un error con un sofisma sin importancia. Segundo, demostrando que es verdad lo que hemos afirmado. Si, en verdad, fuera de algún valor el argumento con el que se engañan, no sólo afirmarían que el alma se sirve de las disposiciones corpóreas intrínsecas como instrumentos que se dedican a la sensación y a la intelección, sino también de las extrínsecas como medio para las inclinaciones adecuadas e inadecuadas.

si aër ex lucido tenebrosus redditur, visio objecti distantioris omninò aufertur, & propinquioris vitiatur, etiam si senibus perspecilla, quæ decent, coram oculis admoventur, ea ipsi vident, quæ priùs non cernebant, etsi alia non convenientia, aut nulla approximantur, ipsi non conspiciunt, multa quæ cùm juvenes erant, cernere erant soliti. Ergo ex assertis ab adversis medium illustratum, & perspecilla dicenda essent instrumenta attingentia operationes sentiendi: sed id est absurdum, ergo, & antecedens, ex quo illatum illud est.

Secundò sentiendi, & intelligendi operationes immanentes sunt. Sed in his nulla humana forma utitur propriis dispositionibus, cùm potiùs ab exterioribus sensatis, & intellectis, sensationes fieri dicantur ab illis, qui putant esse has actiones quid distinctum ab anima, quàm ab eadem. Ergo si in his, quæ sunt præcipuæ ipsa non operatur corporeis dispositionibus ut instrumento prærequisito ad illas actiones, sequitur intentum.

Parum nempè conferet ad relatam solvendum rationem, dicere, quòd etsi ipsa anima non indigeat prædictis corporeis dispositionibus ad sensationes, & intellectiones exercendas, ipsa objecta sensibilia, & intelligibilia eisdem egere, indeque inferri sine corpore actus relatos fieri non posse: nam jam in antecedentibus sufficientèr probavimus sensibilia objecta nec intelligibilia sensationes, nec intellectiones se perfectiores posse producere. Puto primæ rationis adductæ bonitatem consequentiæ, & majorem, ac minorem sufficientèr esse probatas, ideò nos opinantes hac scopum attingisse, ad nonnulla, quæ ex relatis dubia se offerre possunt, explanandum præparor.

1. Primumque sit. Si, ut ego sum opinatus, rationalis anima corpore non eget, ut instrumento, quo sentiat, aut intelligat, in quem usum deserviat illud sibi. Secundò. Si verum esset relatum à me, sequi videtur, semper animam intellecturam non tantùm se, sed, & extrinseca intelligibilia, cujus oppositum eventus docent.

Primum ergò dubium quodam simili, ut apertius res intelligatur, dissolvamus. Fingenda quippè est rationalis anima informans corpus, esse hominem inclusum in carcere quodam, non aliis parietibus circunseptum; quàm reticulo quodam quatuor in locis mutuò propinquis vitrinis quibusdam etiam ultra rete obsitum: qui homo semper sopore quodam correptus esset, nisi tunc cùm vel reticulum sensibilitèr percutitur, aut per fenestras illas vitrinarum, cùm pellucidæ sunt, aliquod objectum visibile per unam, aut audibile per alteram, seu gustabile per aliam, vel odorabile per reliquam, sui species inducit, vel cùm quædam mobiles imagunculæ, certam partem inclusam intra relatum septum afficiunt: tunc enim experrectus, excitatusque, aut intuitivè retis plagas sentit, vel colores, sive luces, per unam vitrinarum videt, aut sapores per aliam, vel odores, aut sonos per residuas, aut abstractivè ab imagunculis percussa particula aliquod relatorum objectorum cognoscit, septo, quo erat circumvalatus, neque exterioribus afficientibus objectis non alitèr ad sensationem concurrentibus, quàm qui excitat hominem dormientem, dicitur cognitionis, & intellectionis ejusdem causa: non quidem efficiens, sed sine qua sensatio illa facta non esset. Quamquam alia posset,

Y es que si el espacio aéreo pasase de luminoso a sombrío, el resultado sería la completa eliminación de la visión de un objeto distante, modificando, también, la del próximo. Asimismo, si a los ojos de los ancianos se les acercan las lentes adecuadas, ellos ven las cosas que antes no distinguían; pero si se les aproximan las incorrectas, no pueden percibir ni tan siquiera los objetos que conocen desde su juventud. Luego, según opinión de los que se oponen, el medio iluminado y las lentes tendrían que ser instrumentos concernientes a los actos sensitivos. Pero esto es absurdo. Por lo tanto, también lo son los antecedentes de lo concluído.

Segundo, las operaciones de sentir y de inteligir son inmanentes. Pero, en éstas, ninguna forma humana se sirve de disposiciones propias. Y los que consideran que estas acciones son algo diferente del alma, tendrían que afirmar que las sensaciones se producen más por los objetos exteriores sentidos e inteligidos que por la misma (alma). Luego, si en estas operaciones –que son las principales– el alma no opera con disposiciones corpóreas como instrumento requerido para las acciones, se deduce lo afirmado.

Ahora bien, para resolver el argumento referido es de poca ayuda el decir que, aunque el alma no necesita de las mencionadas disposiciones corpóreas para ejercer las sensaciones e intelecciones, los objetos sensibles e inteligibles sí las necesitan. Y, de ahí, se infiere que los actos mencionados no se pueden ejecutar sin el cuerpo, porque ya hemos probado que los objetos sensibles e inteligibles no pueden producir sensaciones e intelecciones más perfectas que ellos mismos. Considero que se ha demostrado suficientemente la bondad de la consecuencia, la mayor y la menor del primer argumento. Por ello, creemos que, superado este escollo, estamos preparados para aclarar algunas dudas que se pueden presentar sobre lo referido.

Y la primera es que si, como he opinado, el alma racional no precisa del cuerpo, como instrumento, para sentir o inteligir, ¿con qué fin se sirve de él? Segundo, que, si es verdad lo que yo he afirmado, parece que se deduce que el alma intelige a sí misma y a los objetos inteligibles extrínsecos, aunque los resultados enseñan lo contrario.

Por consiguiente, para que el hecho se intelija con mayor claridad, vamos a resolver la primera duda con un símil. Imaginemos que el alma racional que informa al cuerpo es un hombre encerrado en una especie de cárcel, sin estar rodeado por otras paredes que por una retícula en lugares próximos entre sí, rodeada, más allá de la red, por cuatro galerías. Y que, además, este hombre estuviera siempre sumido en un profundo sueño, salvo cuando la retícula le golpea sensiblemente, o también cuando, por las ventanas de las galerías, algún objeto visible por una, otro audible por la segunda, otro que se puede degustar por la tercera, y otro oloroso por la cuarta, induce sus especies, o, asimismo, cuando algunas pequeñas imágenes actúan en una parte del referido cerco. Entonces, el hombre, que se ha despertado y desvelado, siente intuitivamente los golpes de la red, o ve los colores, o las luces, por una de las galerías, o percibe los sonidos por la otra, o los sabores y los olores por las restantes. También puede que conozca abstractivamente algunos de los objetos mencionados, una vez impresas partes de las imágenes en el cerco en que se encuentra encerrado, sin que los objetos externos que concurren en la sensación actúen no de manera diferente a como cuando se dice que lo que despierta al hombre que duerme es la causa de su conocimiento e intelección –no como causa eficiente, pero teniendo en cuenta que sin ésta no se habría producido la sensación.

posset, putà si parum ante, aut post ab alio fuisset homo ille excitatus, percipere, quæ tunc offerrentur, valeret: quæ forsan diversa essent ab illis, quæ post aliam excitationem cognoverat, solo homine, qui dormiebat, existente, suorum actuum sentiendi, & intelligendi vero productore. Nihil mihi se obtulit, quo plus illustrarem ea, quæ evidentibus rationibus de anima probaveram, quàm exemplo recensito. Anima enim inclusa est intra corpus, quod informat, & penetrativè cum eo existit, quæ reticulo sensu tactus sepiri meritò dicitur, cùm cutis eodem particeps totum ambiat corpus, circumeatque. Quatuor quoque vitrinis sepitur, putà oculis, aurium, & narium hiatibus, ac oris parte, qua degustamus. Quæ omnia pellucida esse oportet, id est, decentèr affecta, ut propria objecta percipiat anima. Quo dubium primum dissolvitur. Cùm enim quæritur, in quem usum deserviat corpus animæ, si nec ad sensationem, nec intellectionem producendum concurrat ipsum? Respondendum est, ut scilicèt, excitet eandem, quæ dum corpus hoc corruptibile informat, nullam rem extrinsecam, nec intrinsecam percipere valet, nisi priùs tactus, aut alter ex quatuor recensitis sensibus, vel particula interior, qua affecta abstractivè noscimus, alteretur, relatis organis, ut decet, permanentibus dispositis. Tandem ut similitudo in totum procedat, dicamus, quòd ut homo, quem fingebam, etsi ita creatus esset, ut inclusus relato carcere sentire non valeret, nisi per modum dictum, & corrupto carcere statim in totum expergisceretur: ita affirmare tenemur, animam, dum vivimus, nihil percipere, nisi priùs corpus afficiatur, ac postea aliter cognoscere posse.

Sed ne ullus putet, hæc à me ficta esse, & nulla probatione inniti, omnia sufficientèr esse in antecedentibus demonstrata, & nonnulla in subsequentibus, in præsentiarum ostendam. Primò ostensum superest, cùm de modo, quo sentimus egimus, sensationem tantùm gigni ab anima post affectionem ab objecto factam, & intellectionem hanc, vel corpoream alterationem à phantasmate effectam, prærequirere. Quo patet ipsam animam simillimam in hoc esse ficto illi homini in carcere relato incluso. Ut enim ille excitatur per impulsus in rete factos, aut per affectionem vitrinarum, vel quòd ab imagunculis decreta pars interior afficitur: ita humana anima ab objectis tactus, vel aliorum quatuor sensuum, aut à phantasmatibus excitari dici potest, cùm ipsa tunc talitèr se habeat, sentiens, aut intelligens appellata, qualitèr priùs non se habebat. Et ut homo ille fictus sine corpore, quo sepitur, est, & ab eo non dependet in esse, quamquam ex pacto operationes sentiendi, & intelligendi efficere non valeat, nisi corpus sæpiens afficiatur: sic anima sine corpore persistere posse, dicendam necessariò est. Quamvis si illud non alteretur, ipsa nequaquam sentiet, nec intelliget ex naturæ pacto dum illud informat. Imposibile enim reputandum est, aliquid non posse solum, & sine alio permanere, quo non indiget, ut sit, nec ut operetur, nisi ut excitetur. Corpus enim, ut in prioribus agentes de eductione formarum scripsimus deservit animæ sentienti, & intelligenti, ut instrumentum per quod anima afficitur, ad affectionem enim illius ipsa informans etiam afficitur, & non eo utitur, ut instrumento, quo

Prosigamos. Si el hombre hubiera sido despertado un poco antes, o un poco después, podría haber percibido otras sensaciones que se le ofrecían en el momento determinado. Y quizás serían diferentes de las que habría conocido en otra acción de despertar, siendo únicamente el hombre que dormía el guía de sus propios actos de sentir e inteligir.

No se me ocurre nada más que el ejemplo indicado para ilustrar lo que, con argumentos evidentes, había demostrado sobre el alma. Esta, pues, está dentro del cuerpo al que informa, existiendo interiormente en él, y de la que se afirma, con razón, que está rodeada por el sentido del tacto –ya que la envoltura (piel) que comparte con el cuerpo abarca y circunda a todo éste. También está cercada por cuatro ventanas –esto es: por los ojos, por los orificios de la nariz, por las aberturas de los oídos, y por parte de la boca con la que degustamos. Pero conviene que todas sean diáfanas (transparentes) –es decir, que exista la posibilidad de que sean afectadas– para que el alma pueda percibir los propios objetos.

Con todo lo dicho se resuelve la primera duda. Porque cuando se pregunta, ¿con qué fin se sirve el alma del cuerpo, si éste no concurre en la producción de la sensación o de la intelección?, se ha de responder que para despertarla (moverla), porque, mientras informa al cuerpo corruptible, no puede percibir ninguna cosa externa si, con anterioridad, y con los órganos dispuestos como es conveniente, no lo ha hecho el tacto o cualquiera de los otros cuatro sentidos mencionados –incluso la parte interior con la que conocemos abstractivamente.

Finalmente, y para terminar con la comparación, digamos que, aunque el hombre imaginado en el ejemplo hubiera sido creado de manera que no pudiera sentir encerrado en la cárcel, excepto por el modo explicado, despertando por completo una vez destruída la prisión, también debemos afirmar que el alma, mientras vivimos, no percibe nada, salvo que el cuerpo sea afectado antes, conociendo, después, de otra manera.

Que nadie piense, sin embargo, que las cosas imaginadas por mí no han sido suficientemente demostradas en los antecedentes, y sin que se fundamenten en alguna demostración. Y, a continuación, voy a probar algunas con lo que sigue. Primero. Es preciso hacer que se vea que la sensación se origina únicamente después que se ha producido la influencia del objeto. Y esta intelección, o alteración del cuerpo, requiere que se haya producido por el phantasma. Y, en esta ficción, queda patente que el alma es muy semejante al hombre que está encerrado en la cárcel del símil anterior. Pues, así como éste es despertado por los golpes efectuados en la red, o por la acción de las ventanas, o porque la parte interior mencionada es afectada por las imágenes, también se puede afirmar que el alma humana es despertada por los objetos con los que se pone en contacto, o por los sentidos, o por los phantasmas, ya que ésta, cuando siente e intelige, se manifiesta de manera diferente a como lo hacía antes. Y cuando el hombre supuesto en el ejemplo se encuentra sin el cuerpo por el que está envuelto, no dependiendo de éste para su existencia, aunque no pueda ejecutar las acciones de sentir e inteligir, puesto que el cuerpo no recibe las impresiones, se ha de afirmar que, por fuerza, el alma sí puede subsistir sin él. Pero si el cuerpo no fuese alterado, en modo alguno el alma podrá sentir e inteligir por un pacto con la naturaleza, mientras le informa. Así pues, hay que tener en cuenta la imposibilidad de que algo no pueda subsistir solo y sin otra cosa que no precise para existir o para obrar, excepto para ser puesto en movimiento. Y es que el cuerpo, como ya hemos escrito al tratar acerca de la extracción de las formas, está sometido al alma sensitiva e intelectiva como instrumento por medio del cual

sentiat, aut intelligat, ut probatum restat. Quia quantum corpus attingere non valeat sensationem, nec intellectionem non quantas, sed velut dixi, ut medium, & ad cujus affectionem anima afficiatur deserviat corpus. Neque qualiscumque affectio sufficiens est immutare animam, sed illa, quæ fit in organo, ut decet, dispositio. Ut neque quævis aëris dispositio sufficiens est suscipere species coloris, sed tantùm illa, qua aër actu diaphanus per lumen redactus est. Hæc sufficere ut primum solvatur dubium existimo. Secundum ergo illustremus.

Quod pro parte ex dictis solutum est. Assignavimus enim causam, quare extrinseca non sentiantur, nisi dum corpus afficitur. Sed quid sit in causa, cur anima seipsam non intelligat, quæ sibi præsens semper est, (quod etiam sciscitabamur. Et Aristot. 3. de Anima, text. comment. 16. dubitaverat, & non solverat, nec ego, differens usque in hunc locum explicui) nobis in præsens dissolvere incumbit. Supponendo id, quod omnibus notum est, nam quivis dicendorum testis, ut inquiunt, oculatus esse poterit, putà, neminem dormientem, aut nihil meditantem se esse cognoscere: neque etiam excitatus, & qui alicui alteri rei est intentus, sed quòd tantùm ille seipsum cognoscit, qui se noscere vult. Qui eventus testatur, & dilucidè probat, quòd quamquam anima sibi præsens semper sit, non se sibi sic repræsentat, ut color oculo excitato & aperto, præsens, aut calor tactui disposito proximè assistens, quibus facultatibus & aliis non licet obiecta præsentia non noscere, sed aliter, ut scilicet, licet homini intueri hoc, & oculum versus intuendum vertere, & non conspicere illud, & oculos ab illo avertere. Differunt quippè istæ facultates sensitrices ab anima penès hoc, quòd illis liceat non percipere, quæ minimè cognoscere volunt, seipsas avertendo ab objectis non percipiendis, anima hoc efficere non valente, quòd ipsa sit noscens, & nota, unde non ipsa à se avertere potest: sed quòd non se cognoscere oriatur à libertate, qua creata fuit, quæ tanta est, ut liceat illi alia meditari, sui cognitionem posthabendo. Nec immeritò, quia si semper esset intellectura, cùm finitæ facultatis sit, ab omni alia cognitione privaretur, illi incumbendo. Porrò hæc omnia sic se habere, ut à me sunt afferta, ac nulla probatione præter eventus egere, quivis hominum conscius est. Quæ quamvis ita habeant, ut relata sunt, superest unum non exiguum dubium ex dictis resultans discutere. Id est.

Utrum cùm anima se esse cognoscit, se intuitivè cognoscat. Nam qui eam se intuitivè noscere testatus fuerit, videtur adversam sibi habere rationem superiùs exaratam, cur non semper se noscat, cùm rebus exterioribus intuitivè cognitis, id contingat: quòd si semel noscuntur, semper noscantur, facultate & objecto cognito invariatis permanentibus. Hanc certè quæstionem Gregorius Ariminensis primo Sententiarum, distinct. 3. quæst. 2. discutit, ubi sententiam Augustini 14. de Trinitate, adducit, quæ testatur eidem incompertum esse, cur anima sibi semper præsens non se semper noscat. Quo in loco Gregorius dicit, quòd velut in memoria multæ species, & omnes æquè præsentes sunt, non tamen omnes ab anima noscuntur, ut August. referebat 11. de Trinitate, ita animæ rationali acci-

ésta es afectada, puesto que, en la medida en que aquél es afectado, ella también lo es, y no se sirve del cuerpo como utensilio con el que sienta o intelija, tal como queda demostrado. Porque al cuerpo no le concierne la sensación, ni la intelección, de las cosas no extensas, sino, como he dicho, y en virtud de la afección de él, el alma es, asimismo, afectada. Tampoco es suficiente cualquier impresión para que el alma se altere, porque es necesario que el órgano se encuentre en la disposición adecuada. Como, por ejemplo, no basta cualquier inclinación del aire para que se reciba la idea del color, sino sólo aquella con la que éste se torna diáfano por medio de la luz. Resumiendo, considero que lo relatado es suficiente para resolver la primera duda. Por lo tanto, aclaremos la segunda.

En parte, lo anterior ha quedado resuelto por las cosas que se han mencionado con anterioridad, ya que hemos asignado una causa por la que las cosas extensas no son percibidas mientras el cuerpo no es afectado por las mismas. Pero, a nosotros nos incumbe, ahora, aclarar qué causa existe para que el alma no se intelija a sí misma, máxime teniendo en cuenta que siempre está presente en sí (cuestión que tratábamos de averiguar, y sobre la que Aristóteles tuvo sus dudas, no habiéndolo solucionado en De Anima 3; aunque tampoco yo lo he hecho hasta el momento).

Habrá que admitir que lo dicho es aceptado por todos, ya que no hay nadie que pueda afirmar que sea testigo ocular de que el que está durmiendo no piensa en nada, o no sabe que existe, como tampoco del que está despierto, dedicando su atención a cualquier otra cosa. Y es que sólo se conoce lo que se desea conocer. Y esto hay que afirmarlo así, probándolo claramente. Y es que el alma, aunque siempre presente, no lo está como cuando el color se manifiesta ante el ojo abierto y atento, o cuando el calor se encuentra muy próximo al sentido del tacto, pues a estos órganos no les está permitido no conocer los objetos presentes, con unas u otras facultades, no de modo diferente a como al hombre se le permite dirigir la vista hacia una cosa, pudiéndola desviar para no verla.

Así pues, en esto difieren del alma las facultades sensitivas –o sea: en que a ellas les está permitido no percibir las cosas que no quieren sentir, siendo desviadas de los objetos susceptibles de la percepción, mientras que el alma no lo puede hacer, ya que se conoce a sí misma, no pudiéndose apartar de sí. Sin embargo, el hecho de no conocerse se produce por la libertad con la que ha sido creada –siendo tan grande, que puede reflexionar otras cosas, teniendo, después, su conocimiento. Y no sin razón, porque si siempre tuviera que inteligir, como es propio de una facultad limitada, se le privaría de cualquier otro conocimiento que pudiera incumbirle.

Cualquiera es consciente de que todo lo anterior es tal como yo digo, no precisando de ninguna demostración, salvo los resultados. Y, aunque todas estas cosas sean como se han relatado, falta por discutir una gran duda que resulta de lo dicho. Y es la siguiente: si cuando el alma se conoce, resulta que se conoce intuitivamente.

En efecto, parece que el argumento anterior se opone a quien afirma que el alma se conoce intuitivamente. Porque, cuando se han conocido intuitivamente las cosas externas, no siempre ocurre que se conozca. Y es que si se conocen una vez, se conocen siempre cuando permanecen inalterables la facultad y el objeto conocido. Gregorio de Rimini, en el libro primero de las Sentencias, distinción 3, cuestión 2, debate sobre esta cuestión, presentando la opinión de Agustín, en De Trinitate, cuando éste dice que desconoce por qué el alma –que está siempre presente– no se conoce siempre. Y, en su escrito, Gregorio dice que, así como en la memoria están presentes muchas especies –y todas por igual–, no siempre, sin embargo, el alma las conoce todas –según lo refiere de esta manera Agustín, en De Trinitate 11, cuando afirma que así le ocurría al alma racional.

cidere. Quam collationem iniquam esse, vel ex hoc constat, quòd falsum supponat, putà, phantasmata esse accidentia inhærentia memoriæ: cùm si talia essent, aut semper sentienda, aut numquam cognoscenda forent. Etiam ex alio, quod relato plus convincit, à nobis invitis multa abstractivè cognosci, ut superiùs probavimus, cùm de phantasmatis egimus: quæ accidere non valerent, si phantasmata essent species inhærentes memoriæ. Et hoc misso, & supposito animam intuitivè se noscere, ut sufficienter distinctione relata Gregorius ostendit. Causam eventus hujus, cur scilicet, non se semper anima intelligat, investigemus: quæ ex assertis non difficulter concipietur. Porrò si memores estis eorum, quæ parum supra legistis, anima dum corpus hoc corruptibile informat, nihil percipit, nisi ab extrinsecis objectis exterius, vel à phantasmatis interius afficiatur ad affectionem organorum exteriorum, aut interiorum, aliàs nempè semper sopitam, & veluti somno oppressam esse eventus docent. Nullam nempè aliam probationem posse adduci in hujusmodi de anima negotiis, nisi, quam quivis de suis actibus experitur, Aristoteles in Procemio primi de Anima testatus est. Si ergo res ita habet, ut est à me assertum, animam ipsam seipsam noscere non posse, nisi priùs ab altero relatorum, scilicet, objecto extrinseco, vel phantasmate afficiatur, certum erit, quòd ab his affecta anima aliquid intuitivè, vel abstractivè cognitura est. Unde notio aliqua rei extrinsecæ præcessura necessariò erit cognitionem animæ seipsam noscentis. Consequentia hæc satis nota est. Hincque ulteriùs etiam sequetur, si hæc præcessura est, non in alium usum deservire valebit, quàm, ut vel sit quoddam antecedens cognitum, ex quo anima post eliciat consequens, scilicet, quòd ipsa seipsam noscit, sic procedendo, nosco me aliquid noscere, & quicquid noscit est, ergo ego sum. In quo consequente ipse intellectus, qui anima intellectiva etiam appellatur, intuitivè noscit se, toto tempore, quo se vult & potest noscere, velut anima ipsa, ut dixi, experrecta, excitataque ab afficientibus extrinsecè, vel intrinsecè seipsam esse citra discursum testetur, quod etiam, se intuitivè noscere dicitur, & est. Hæc tandem causa sufficiens sit cognitionis intuitivè animæ se noscentis aliquando, & se non concipientis aliàs. Quæ cognitio dissimillima aliquo modo est notionibus exteriorum sensibilium: nam illa semel nota, semper intuitivè noscerentur, si in æternum objectum & potentia invariata manerent. Hæc, putà anima, semper sibi præsens, non se semper noscit, quia indiget ex naturæ pacto pro statu isto excitatore, & voluntatis imperio, ut se noscat. Et eventus hujus nulla alia illustrior, nec magis immediata causa reddi, quàm præsens, potest. Adeò enim quæcumque dixi, perspicua sunt noscentibus significationes vocum, quas scripsi, ut hæc: Omnis ignis est calidus, ac sic immediata, & nullam aliam proximiorem causam poscentia, ut hæc: Ignis calefacit, quia calore affectus est. Non enim minùs evidentes sunt res, quas de nostris actibus experimur, quam illæ, quæ de extrinsecis rebus habentur In summa ergo ratio hæc, qua animæ æternitas probata fuit, ex majore, & minore, & consequente constans, valida, ac irrefragabilis restat: cùm tam major, quàm minor, quàm bonitas consequentiæ probatæ palàm

Pero la contribución es desafortunada. Porque da por supuesto algo falso –es decir, que los phantasmas son accidentes inherentes a la memoria, y que, de ser así, o siempre serían perceptibles, o nunca serían cognoscibles. Incluso por algo más convincente –esto es: nosotros conocemos involuntariamente muchas cosas de manera abstracta, como lo hemos demostrado al tratar sobre los phantasmas, y ello no podría ocurrir si éstos fueran especies inherentes a la memoria.

Abandonando lo anterior, y admitido que el alma se conoce intuitivamente, como así lo demuestra Gregorio en la citadà distinción, pasemos a investigar la causa de por qué el alma no siempre se intelige.

Y podrá ser fácilmente comprendido por los asertos que se han realizado. Y es que, si recordais lo leído en páginas anteriores, el alma, mientras informa al cuerpo destructible, no percibe nada, si no es afectada exteriormente por los objetos o interiormente por los phantasmas, en virtud de las impresiones de los órganos internos o externos. O sea, los eventos enseñan que puede permanecer siempre adormecida, como si estuviese sujeta por el sueño.

Aristóteles, en el exordio del libro primero de De Anima, afirmó que no se puede aducir ninguna demostración en asuntos de este tipo sobre el alma, excepto lo que cada uno pueda experimentar por sus propios actos. Por consiguiente, si todo esto es como yo he dicho –que el alma no se puede conocer a sí misma, salvo que antes sea afectada por cualquiera de las dos formas referidas (esto es: por el objeto externo o por el phantasma), será cierto que el alma afectada de esta manera conocerá algo intuitiva o abstractivamente. Luego, el conocimiento de alguna cosa extrínseca tendrá, necesariamente, que preceder al conocimiento del alma que se conoce a sí misma. La consecuencia es bastante evidente. Y, a partir de aquí, se deducirá que si este conocimiento va a preceder, no podrá tener otro fin que, una vez conocido un antecedente, a partir del cual el alma deduzca después la consecuencia –es decir, porque, avanzando así, el alma se conoce–, yo sé que conozco algo, luego existo. Y en este consecuente, el propio intelecto, que también se denomina alma intelectiva, se conoce intuitivamente en todo momento en que se quiere, y puede, conocer, como si la propia alma afirmara, sin discurso, que ella misma ha sido despertada y desvelada, externa e internamente, por las impresiones (afecciones), ya que, incluso, se afirma que se conoce intuitivamente. Por último, es suficiente esta causa del conocimiento del alma, que a veces se conoce intuitivamente y otras no se conoce.

Pero este conocimiento es, de algún modo, muy diferente a los conocimientos de los objetos sensibles externos, porque, conocidos aquellos una vez, se conocerían siempre intuitivamente, de permanecer perpetuamente invariables el objeto y la facultad.

El alma presente siempre no se conoce porque carece del acuerdo con la naturaleza para conocerse por este estado desvelador y por mandato de la voluntad. Y, excepto la presente, no se puede ofrecer una causa más clara e inmediata del evento. Y es que todas las cosas que he dicho son muy evidentes para quienes conocen el significado de las palabras que vengo escribiendo. Por ejemplo, estas: "cualquier fuego es cálido". Y, también, las inmediatas. Por ello, no se precisa ninguna otra causa más próxima que la siguiente: "el fuego calienta, porque ha sido afectado por el calor". En efecto, experimentamos muchas veces que no hay cosas menos evidentes que aquellas que se manifiestan en las cosas externas. En suma, resulta que el argumento –que consta por la mayor, la menor, y la consecuencia–, con el que se ha demostrado la inmortalidad del alma, resulta válido e inquebrantable, puesto que quedan nítidamente probadas la mayor, la menor, y la bondad de la consecuencia.

làm superſint. Si enim ſimilitudines nonnullæ, & longiuſculi ſermones propoſiti ſunt, plus ut veritas clarior evaderet, quàm ut negotium differrem, exarata à me fuere. Hac ergo ratione miſſa, aliam dictare incipio, qua planius demonſtrari animæ æternitatem reor.

Certè nullas alias magis à veritate deviare opiniones exiſtimo, quam linquentes ea, quæ ſenſibus ſubjacent, & nullam naturalem repugnantiam includunt, etſi talia ſint qualia conſpiciuntur, ut inquirant, quæ tantum finguntur, & an ſic ſe habeant, ut referuntur, difficulter ſciri poſsit. In ſanientium enim eſſe reor fingere in homine eſſe tot entitates realiter diſtinctas, quot prædicantur de eo, in eo quod quid, putà, eſſe in illo ſubſtantiam, & corpus, ac animal, quidditates differentes, quòd homo prædicetur de ſubſtantia, & corpore, & animali, in eo quod quid, ut vocibus Ariſtot. utar, valentes hominis ſubſtantiam unico verbo abſolvere, dicendo, hanc ex miſto corpore, & anima conſtare, citra ullam aliam phyſicam, aut metaphyſicam entitatum compoſitionem. Etiam rationes illas meras nugas eſſe reor, quæ quibuſdam vanis figmentis, & chimæricis fictionibus innituntur. Si enim à brutis ſenſum auferendum exiſtimavi, non id feci, quòd cupiamus nova commentari, ſive talia eſſent, ut ego referrem, ſive non, ſed quod rationibus demonſtrativis impulſus coactus ſum, id aſſeverare, quod apparentiæ adverſari videbatur, etſi veræ exiſtentiæ minimè contrariaretur, imò quam maximè conſorme foret, ut qui præterita calluit, cognovit. Hæc nempè propono, non incaſſum, ſed ut omnes intelligant rationem à me ducendam ad animæ immortalitatem oſtendendum ſulciendam eſſe, quibuſdam adeò apparentibus rebus, ut nullus has negare valeat, propter ſui evidentiam, quamvis ſibi probatum eſſe nonnulli non credent eo argumento, quod diſſolvere non poterint, propter rationis familiaritatem. Quam contemnendam prima fronte exiſtimabunt, donec altius rimati, ejuſdem vim concipiant indiſſolubilem eſſe, ac quemcumque quantumvis protervum manus ſupplices eidem daturum.

Ratioque hujuſmodi ſit. Quæcumque forma poteſt ſubjectum, quod informat, relinquere, & aliud novum acquirere, poterit utrumque deſerere, & ſola eſſe: ſed anima rationalis eſt hujuſmodi, ergo ipſa per ſe & ſine corpore informato perſiſtere valebit. Ulteriùs, ſine corpore durare poteſt, & eo exuto, derelictoque, non eſt amplius, qui eam extrinſecè poſsit afficere, nec ullum intrinſecum principium habet, quo corrumpatur, ergo æterna erit. Quod nobis probandum incumbebat. Duæ hæ conſequentiæ ultimæ, manifeſtè bonæ ſunt. Antecedentem ergo illationem, quæ in majore includitur, bonam eſſe probemus. Illa erat: Si aliqua forma aliquod corpus deſtituit, & aliud aſſumit, illa utrumque poterit deſerere, & ſine ullo eſſe. Cujus veritas nulla evidentiore ratione conſtare poterit, quam hac. Omnes formæ ſubſtantiales, vel accidentales quantæ cùm proprium ſubjectum deſerunt, corrumpuntur, ergo & rationalis anima ſi corruptibilis eſſet, deſtituendo proprium corpus, corrumpenda foret: ſed hoc ei non contingit, ergo ipſa à corpore ſecedens, manet. Major prioris conſequentiæ per hoc probatur, quòd omnes formæ quantæ ſint præter rationalem, ut oſtenſum

Así pues, he dado a conocer algunas comparaciones, además de exponer largas explicaciones, más para dejar la verdad con mayor claridad que para dilatar el tema. Por consiguiente, dejado este argumento, comienzo a dictar otro con el que creo que se demuestra mucho mejor la inmortalidad del alma.

Considero, sin duda, que ninguna otra opinión se aleja más de la verdad que la que provoca que las cosas se dejen a la acción de los sentidos, aunque no implique desacuerdo alguno, siendo tal como se ven, para tratar de averiguar las cosas que se suponen y para saber, a pesar de la dificultad, si son como dicen. Así, es propio de insensatos el suponer que en el hombre hay tantas entidades realmente distintas como las que se predican de él. Por ejemplo, en el hombre se encuentran "substancia", "cuerpo", y "animal" –que son quididades diferentes–, porque "hombre" se predicará de substancia, cuerpo, y animal, según definiciones de Aristóteles, cuando se puede resolver la substancia del hombre con una sola frase, diciendo que ésta está constituída por el cuerpo compuesto y el alma, sin ninguna otra composición física, o metafísica, de las entidades. Incluso opino que los argumentos que se fundamentan en ciertas suposiciones vanas, o quiméricas ficciones, son meras tonterías. Y es que si he pensado que se debe suprimir de los brutos la facultad sensitiva, no ha sido porque mi deseo era el escribir cosas frívolas, o porque fuesen, o no, tal como yo digo, sino porque, movido por argumentos demostrativos, me he visto obligado a aseverar lo que parecía que se oponía a las evidencias, aunque, en modo alguno, contrariaba a la verdadera existencia. Más aún, sé que quien está versado en estos temas se mostrará conforme. Hago, pues, saber esto, no en vano, sino para que todos entiendan que el argumento que va a ser presentado por mí, demostrando la inmortalidad del alma, se basa en ciertas cosas tan evidentes que nadie podrá negarlas, aunque algunos no creerán que con ello se les prueba lo que no podrán refutar, porque el razonamiento es muy común (conocido).

El argumento es el que sigue. Cualquier forma puede abandonar al sujeto que informa, asumiendo otro nuevo, y podrá dejar a ambos, permaneciendo sola. El alma racional se comporta de manera semejante. Luego, ésta podrá subsistir por sí y sin el cuerpo. Es más, puede permanecer sin éste, y, una vez que lo ha abandonado, no hay nada extrínseco que pueda afectarla, no poseyendo tampoco nada intrínseco que la corrompa. Por consiguiente, será inmortal –cosa que es lo que teníamos que probar. Estas dos últimas consecuencias son evidentemente correctas. Así pues, demostremos que la conclusión anterior, que se incluye en la mayor, es cierta. Era la siguiente: si alguna forma abandona un cuerpo, asumiendo otro, podrá dejar a ambos y existir sin ninguno. La veracidad de la conclusión no será más evidente con cualquier argumento que no sea éste: todas las formas substanciales, o accidentales, extensas se corrompen cuando abandonan al propio sujeto. Luego, si el alma racional fuese corruptible, también se tendría que corromper cuando abandona su sujeto. Pero si no le acaece esto, resulta que subsiste al separase del cuerpo. La mayor de la consecuencia anterior se demuestra por lo que sigue: porque todas las formas son extensas, excepto la racional, como queda demostrado.

sum superest: sed omnes illæ æquè amittunt partes aliquas, & acquirunt alias de novo: & non simul in diversis partibus eædem numero existunt, quòd jam indivisibiles, & non quantæ essent: ergo verum relatum antecedens pro majore est. Etiam alio medio majoris veritas roboratur. Si asseverandum esset aliquam corporis quantam formam permanere, variato subjecto proprio, inter omnes brutorum animæ permanentes corporibus corruptis, dicendæ essent: sed hoc eis non contingit, sed quòd statim, ut dispositiones corporales prærequisitæ amittuntur, illico ipsæ corrumpantur, ut probatum in antecedenti ratione superest. Ergo nullæ formæ, nisi rationalis anima, potens est subjectum destituere, & aliud acquirere, quod major proferebat.

Nempè quæcumque forma sic penderet à corpore, quod informat in esse, vel conservari, ut lumen aëris à luce solari, permanere, corpore corrupto, non posset, ut nec lumen medii, solari luce corrupta, vel absente, persistere non potest. Sed anima rationalis durat adhuc, corpore ab ea informato corrupto, ergo ipsa à corpore in esse, aut conservari non pendebat.

Iis omnibus rationibus fortassis respondebit adversus: quòd illis non probatur, nisi quòd anima rationalis possit aliquas corporis partes, quibus aderat informando, non adesse, quia in reliquis corporis partibus persistat, sed quòd nullis argumentis ostendatur sensibus, ab universo corpore sejunctam manere. Cui objicienti concedam ego, quæcumque dixit, & concludit. Si enim ostendi sensibus posset anima à corpore separata, incassum tot chartas consumpsissemus. Sed quia in corporalis substantia existens, nostrisque sensibus incognita, nullam intuitivam notionem suorum accidentium exhibet: ratione paritatis indagare eam ab universo corpore sejungibilem esse, nobis restabit, quòd ab aliquibus corporis particulis sejungatur, & in aliis permaneat, hominem constituendo. Si iterum proterviat adversus, minimè sequi, animam separabilem esse à toto humano corpore ab eodem informato, quia aliquas destituat partes, quas informabat, putà abscisas, aut in vaporem versas. Ut non sequeretur si miraculo Deus concessisset mihi esse simul Romæ, & Methynæ, & Burgis, ac Pineiæ, & nunc desiissem esse Pinciæ, & Burgis, quòd etiam non essem Romæ, nec Methynæ. Huic protervienti etiam consequens concedam, quod nobis non adversatur. Nos enim non inferimus, animam abesse à toto corpore, quia absit ab aliquibus partibus in halitum difflatis, vel abscisis, sed quòd posit ipsa abesse à toto corpore, ut potuit ab illis, & adesse cælo, vel aëri, vel alteri parti universi. Quod etiam consequens protervus in simili ab eodem adducto confiteri cogendus est, scilicet, quòd possem ego non esse Romæ, nec Methynæ, nec Burgis, nec Pinciæ, sed in alio universi loco. Quis enim nisi insanus confitebitur aliquid posse adesse alicui loco, & non alio, & alio, & non priori, qui neget, illum utrumque ex illis locis posse destituere, & in aliis esse? Si ergo anima rationalis potest deserere aliquas sui corporis partes, ut in aliis sit, & illas quoque, ut de novo aliis adsit, necessariò inferetur posse universas illius rationis deserere, & in alterius rationis partibus esse. Nam si ab illis prioribus, ut prædixi, pende-

Todas ellas, sin embargo, pierden igualmente algunas partes, adquiriendo otras de nuevo, y no son las mismas en número en las diferentes partes, ya que, entonces, serían indivisibles y no extensas. Luego, es veraz el antecedente referido en la mayor. Asimismo, se corrobora la veracidad del mismo de otra manera –esto es: una vez cambiado el sujeto propio, si se aseverara que alguna forma extensa del cuerpo permanece, se tendría que afirmar que las almas de todos los brutos, corrompidos sus cuerpos, también subsisten. Pero no les ocurre esto, sino que, tan pronto como desaparecen las disposiciones corporales requeridas, al instante se corrompen –como queda probado con el argumento anterior. Por consiguiente, no es posible que cualquier forma, salvo la del alma racional, abandone su sujeto y asuma otro, tal como se afirmaba en la mayor.

Es decir, toda forma dependerá del cuerpo al que informa para existir o conservarse –como la luz del aire, que depende de la luz solar, no podrá permanecer una vez corrompido el cuerpo, y tampoco puede subsistir la luz del medio, una vez desaparecida la luz solar. Sin embargo, el alma racional permanece, si se corrompe el cuerpo informado por ella. Luego, ésta no depende del cuerpo para existir o conservarse.

Probablemente, el adversario responderá a estos argumentos con que no se demuestra con ellos, sino que el alma racional puede no estar en algunas partes del cuerpo, aunque persistiendo en las restantes, y, sin embargo, no se da a conocer a los sentidos con ningún argumento que permanezca separada de todo el cuerpo. Y yo podría admitir lo que dice y concluye el que objeta esto. Ya que si se pudiera dar a conocer a los sentidos que el alma se puede separar del cuerpo, habremos empleado inútilmente muchas hojas. Pero, puesto que la existencia de la substancia en los cuerpos, y desconocida por nuestros sentidos, no proporciona ningún conocimiento intuitivo de sus accidentes, nos queda por investigar, con el argumento de la semejanza, que ésta se puede separar de todo el cuerpo, porque se separa de algunas porciones de éste y permanece en otras, constituyendo al hombre. Si, otra vez, el oponente afirma que en absoluto se deduce que el alma sea separable de todo cuerpo humano informado por ella, porque pierde algunas partes de las que informaba –por ejemplo, las cortadas o evaporadas–, como tampoco se deduciría que si Dios, por un milagro, me hubiera concedido estar al mismo tiempo en Roma, en Medina, en Burgos, y en Pincio, y, en un momento dado, hubiera dejado de estar en Pincio y en Burgos, tampoco estaría en Roma, ni en Medina, también admitiría la consecuencia de éste, porque no se opone a lo nuestro. En efecto, nosotros no decimos que el alma está separada de todo el cuerpo porque está ausente de algunas partes dispersas en la respiración, o en las cortadas, sino porque puede estar separada de todo el cuerpo, como lo hace de aquellas, y estando presente en el cielo, en el aire, o en otra parte del universo. Incluso, el adversario debe estar obligado a afirmar esta consecuencia en el símil presentado por él mismo –es decir, que yo podría no estar en Roma, ni en Medina, ni en Burgos, ni en Pincio, sino en otro lugar del universo. Pues, ¿quién, excepto un demente, confesará que algo puede estar en un lugar y no en otro, y en otro y no en el primero, negando que puede dejar uno y otro de aquellos lugares, estando en otros? Por consiguiente, si el alma racional puede abandonar algunas partes de su cuerpo, para estar en otras, y también aquellas para estar en otras de nuevo, necesariamente se deducirá que puede abandonar a todas de aquella naturaleza y estar en otras partes de otra naturaleza. Porque si, como he dicho, dependiera de aquellas primeras

deret in esse, vel conservari, statim ut corpus corruptum esset, ipsa corrumpenda foret, vel parum post. Ut calor existens in aqua si deseritur ab igne calefaciente, statim incipit remitti. Quod nostræ animæ non contingit, sed talem permanere, qualis ipsa est.

Porrò cogor quid, quod indiscussum est, explanare. Illud erat. Quòd tam in ratione hac, quàm mox exaravi, quàm in antecedentibus argumentis, semper ut notissimum, supposuerim, animam rationalem posse deserere aliquas corporis, quod informat, partes, & alias informare: & posse illas destituere, & aliis novis adesse. Quod quamplures falsum esse opinabuntur, credentes esse in nobis aliquas corporeas particulas ab utero animatas, quas rationalis anima non valeat destituere citra sui corruptionem. Quamquam alias partes ex sanguine genitas posſit anima amittere per conversionem earum in vaporem, & aliis noviter ex alimento generatis adesse: quo potiſsimus vigor nostræ rationis dissolveretur.

Nempè instantia hæc apud indoctos aliquos esset alicujus momenti: quæ nullius est illis, qui novere modum, quo continuò partes humani corporis resolvuntur, & ex alimentis restituuntur. Fuit certè nonnullorum opinio, animam nostram informare hoc humanum corpus ex duabus substantiis contrariis compositum, alteram quarum humidum radicale appellavere, aliam calidum naturale dixere. Calidumque semper humidum in vaporem vertendo, illum exiccare, atque ex alimento deperditam humiditatem restituere, sed non talem, ut prior amissa, sed semper deteriorem & deteriorem. Quod causa senii & mortis provenientis in decrepita ætate esse crediderunt. Alii, qui hominem constare tantùm ex materia prima, accidentibus quibusdam affectam, & anima rationali opinati sunt, caliditatem & humiditatem in viventibus vigere asseverantes, dixere caliditatem in sibi conjunctam humiditatem agendo, eam continuò & continuò exiccare, quam per alimenta restitui, etiam non talem, ut resoluta fuit, ut priores testati sunt. Horum nullis protervientibus, esse in nobis ab utero aliquam partem intactam incorruptamque: quin omnes esse corruptibiles, atque ex alimento restaurabiles, dicentibus. Nonnulli indocti tantùm opinati sunt, membra, quæ radicalia à Medicis nominantur, putà, nervum, cartilaginem, os, venam, & arteriam, & alias hujus generis partes easdem manere, quæ ab utero extrahuntur, semper usque ad juventutem, ex alimento partes novas acquirendo: quibus membra relata crescunt, & post illæsas durare, usque in decrepitam ætatem, & hominis interitum. Quo decreto paucæ sententiæ absurdiores.

Scifcitor nempè ab hoc testante, an in cute, quæ membrum radicale est, vel nervo, aut alia particula ex his, quæ radicales appellantur, sensu posſint discerni partes ab utero extractæ, ab his, quæ ex alimento restituuntur. Si dixerit quòd sic, sectis illis, & calori expositis, experiatur protervus, an vi caloris extrinseci imminuantur, an non: & inveniet attenuari, & incurtari illas. Quo intelliget, etiam vi caloris naturalis attenuandas, & in halitum digerendas ipsas. Non enim valebit dicere, quòd cùm animatæ essent, plus actioni resiſtent, ideoque à nativo calore interiore non resolvantur. Experimentis etiam docentibus, quascumque par-

para existir y conservarse, ésta, tan pronto como se hubiera corrompido el cuerpo, o bien un poco después, debería corromperse –como el calor que se encuentra en el agua, si se aparta del fuego que calienta, al punto empieza a remitir. Pero esto no le ocurre a nuestra alma, sino que permanece tal como es.

Estoy obligado, pues, a exponer algo que ha quedado sin explicar. Es lo que sigue. Que, tanto en este argumento que acabo de exponer, como en otros anteriores, siempre he dado por supuesto como muy evidente que el alma racional puede dejar algunas partes del cuerpo al que informa e informar a otras, pudiendo abandonar a éstas y estar en otras nuevas. Pero muchos opinarán que esto es falso, creyendo que nosotros tenemos algunas partículas corpóreas, animadas desde el útero materno, que el alma no puede abandonar sin su corrupción, y aunque el alma pudiera perder algunas partes producidas por la sangre, por la conversión de ésta en vapor, y estar nuevamente en otras generadas por el alimento, con lo que el vigor de nuestro argumento se perderá. Sin duda, este vigor será de algún valor entre ciertos ignorantes, pero no es de ninguno para los que conocen la manera con la que las partes del cuerpo humano se disgregan sucesivamente, restituyéndose con los alimentos. Algunos, al menos, opinaron que nuestra alma informa al cuerpo humano compuesto por dos substancias contrarias, y, de éstas, a una la denominaron radical húmedo y a la otra natural cálido. Y el cálido, convirtiendo siempre al húmedo en vapor, lo seca, pero restituyendo la humedad perdida con el alimento –aunque no igual a la perdida, sino, siempre, cada vez más inferior. Y creyeron que esta era la causa de la vejez y de la muerte que llega en edad muy avanzada. Otros, que opinaron que el hombre consta sólo de materia prima afectada por ciertos accidentes y por el alma racional, y que afirman que en los seres vivos se encuentra el calor y la humedad, dijeron que éste actúa unido a ésta, secándola sucesivamente, pero se restituye por los alimentos, y no igual a la que ha perdido, como opinaron los anteriores. Un grupo de ellos han afirmado que tenemos alguna parte intacta e incorrupta que deriva del útero materno, y que no todas son corruptibles y restaurables por el alimento. Algunos ignorantes opinaron que sólo los órganos que los médicos denominan radicales –esto es: el nervio, el cartílago, el hueso, la vena, y la arteria, además de otras partes semejantes que se extraen del útero, permanecen igual, asumiendo, siempre, hasta la edad juvenil, partes nuevas por causa del alimento. Y, para éstos, los órganos referidos crecen y, después, permanecen intactos hasta edad muy avanzada –incluso hasta la muerte del hombre. Pocas sentencias hay más absurdas que esta opinión.

Pregunto, pues, a los que afirman esto, si en la piel, que es un órgano radical, o en el nervio, o en otras partes de las que se denominan radicales, se pueden discernir por la facultad sensitiva las partes derivadas del útero materno de las que se restituyen por el alimento. Si los perversos afirmaran que se puede experimentar, cuando se cortan aquellas y se exponen al calor, si disminuyen, o no, por el ardor externo, yo digo que se descubrirá que aquellas se reducen. Con esto se entenderá que también se han de disminuir por influencia del calor natural, y que éstas se deben disgregar en la respiración. No podrán decir, por lo tanto, que, puesto que eran animadas, resistirán más a la acción, y por ello no se disgregan por el calor innato interior. También, la experiencia demuestra que cualquier parte

partes corporis nostri in morbis diutinis, præsertim febrilibus, ut in ethicis febribus attenuari, & graciles reddi. Nervi enim ethicorum: & adhuc ossa gracillima reddantur ante obitum, & in particulis dolore continuò afflictis, & in aliis morbis multis idem symptoma conspicitur. Quod docet manifestè, quòd indistinctè quæcumque partes radicales, tàm ex utero extractæ, quàm ex alimento acquisitæ, sive sensu decerni valeant, sive non, ut non valent, consumantur per continuam interiorem, & exteriorem actionem. Ex quo ulterius elicitur, animam destituere illas, & adesse partibus noviter genitis, & sic mutare subjecta, quod probare intendebam.

Etiam alio medio error prædictus tollitur. Quærendo iterum ab adverso, an in quovis membro radicali hominis jam adulti sit aliqua portio ab utero extracta, permanens cum anima, quæ primitus infusa est, aut quòd tantùm aliquibus radicalibus membris hoc contingat, & non aliis. Quodvis dicatur, in corde præsertim ullam talem particulam irresolubilem inveniendam cogendus est adversus dicere. Nam hoc est origo, & fons vitæ, & quod primò vivit, & ultimò moritur, sed hoc est adeò calidissimum, ut Haly Rhodoam testatus sit, in cujusdam animalis corde nondum mortui manum immisisse, & non potuisse ejusdem immodicum calorem tolerare: ergo vi ejusdem, quascumque partes cordis in vaporem convertibiles esse, & ex alimento restaurari necessariò cogendus quivis est dicere: præsertim cùm experiamur ossa multò corde duriora, & mitiorem calorem quàm cor habentia, resolvi, & ex alimentis resoluta ab eisdem restitui.

Hoc idem etiam verum esse probat, quòd quævis pars ejusdem cordis signetur, quam dicat adversus ab utero esse animatam, aliam similem duritie, & resistentia in corde inveniet ex alimento restitutam, ut experimenta docent, sive carnea, aut cartilaginea, aut pinguis cordis pars signetur. Si ergo nullas partes corporis ab utero extractas esse in nobis incorruptibiles experimur, commentitia esse, quæ ab adversis dicta sunt, dicere coguntur: & nostram rationem, qua immortalem esse animam probabam, validam permanere fassuri sunt.

Qui impossibile putant demonstrabilem esse animæ rationalis perpetuitatem, etiam aliam solutionem nostræ rationi probanti eam æternam esse machinabuntur. Concedent quippè rationalem animam destituere posse corpusculum, quod in utero informavit, & ex alimentis aliud sibi comparare, quod in adolescentia informet. Sed non ob id dicendum eam non dependere à corpore inesse, & conservari protervient: cum nullum sit instans, in quo post amissionem alicujus partis corporalis, alia de novo non restituatur, animalibus quandiù vivunt tandiù nutritis. Ut non inconveniret eandem numero lucem medii permanere: si cùm hic Sol corrumperetur per primum instans sui non esse, alius esse, incœpisset in eodem instanti per primum instans sui esse. Et ultrà, quòd ut illa duratio lucis in medio conservata ab altero Sole, non arguit lucem posse sine utroque Sole permanere: ita non liceat mihi inferre quia anima destituit unum corpus, & aliud acquisivit, illam ab utroque posse expediri, & solam manere.

Alio quoque simili eandem solutionem fortasis roborare existimabunt. Dicent enim calorem induc-

de nuestro cuerpo, durante las enfermedades prolongadas, sobre todo en las febriles, y, también, en las fiebres morales, se debilita y se torna tenue. Y es que los nervios de los éticos, e incluso los huesos, se vuelven muy débiles antes de la muerte, ocurriendo lo mismo en las partes afligidas por un continuo dolor. Y se observa el mismo síntoma en otras muchas enfermedades. Esto demuestra claramente que cualquiera de las partes radicales, indistintamente, tanto las derivadas del útero materno, como los adquiridas por el crecimiento y la alimentación, pueden, o no, discernirse por el sentido, consumiendose por una continua acción interior y exterior. Más aún, de ello se deduce que el alma abandona a aquellas y está en las partes creadas de nuevo, cambiando, así, los sujetos, cosa que intentaba demostrar.

El mencionado error también se elimina por otro medio. Preguntando, otra vez, al adversario si en cualquier miembro radical del hombre ya adulto se encuentra alguna porción proviniente del útero materno que permanezca con el alma que se le infundió originariamente. O por qué sólo ocurre esto en algunos órganos radicales, y no en otros. Si afirmara que en cualquiera, el que se opone estaría obligado a decir que se debe encontrar alguna partícula indisoluble en el corazón, ya que éste es el principio y fuente de la vida, siendo el que vive en primer lugar, aunque es el último en morir –y es tan caliente, que Haly Rhodoam ha afirmado haber metido la mano en el corazón de un animal y no ha podido resistir su excesivo calor. Luego, por fuerza, todos están obligado a decir que, por acción del calor, cualquier parte del corazón se puede convertir en vapor, restableciéndose por el alimento, puesto que, además, comprobamos que los huesos –mucho más duros que el corazón, y con menos calor que éste–, aunque se reduzcan, se recuperan por la alimentación.

Esto último demuestra, también, que es verdad que cualquier parte que se señale del mismo cuerpo –del que el adversario puede decir que el útero le ha dado vida–, encontrará otra semejante en dureza y resistencia en el corazón restablecido por el alimento, y, como los experimentos demuestran, estará compuesto de carne, o de cartílago, o de grasa. Por consiguiente, si se experimenta que, en nosotros, ninguna parte derivada del útero es incorruptible, obliga a afirmar que es falso lo que han dicho los que se oponen –teniendo que confesar que nuestro argumento, con el que yo probaba que el alma es inmortal, permanece como válido.

Y quienes consideran que es imposible demostrar la inmortalidad del alma racional, también urdirán otra solución a nuestro argumento que demuestra que ésta es inmortal. Así pues, admitirán que el alma racional puede abandonar al corpúsculo al que informó en el útero, adquiriendo otro, por los alimentos, al que informa en la adolescencia. Pero, por ello, no se ha de decir que ésta no depende del cuerpo para existir y conservarse, ya que no hay ningún instante en el que, después de la pérdida de alguna parte del cuerpo, no se restituya otra de nuevo, si es que los animales se han alimentado mientras viven. Asimismo, no será inconveniente decir que la luz del medio permanecerá la misma en número, porque, al corromperse el sol durante el primer instante de su no existencia, habría empezado a existir otro en el mismo instante. Además, así como la duración de la luz conservada en el medio por el otro sol no demuestra que ésta pueda permanecer sin ambos soles, tampoco se me permite a mí el decir que, porque el alma ha abandonado un cuerpo y ha adquirido otro, puede desembarazarse de los dos y permanecer sola.

Pensarán, quizás, que con otro símil corroborarían la misma solución. Dirán, pues, que el calor inducido

tum ab igne in aqua, post ignis absentiam eundem numero ab alio igne, vel Sole sæpè conservari: & quòd ut hoc non infert ipsum per se posse sine utroque calefaciente permanere, quòd ergo nec conservari hanc animam ab hoc corpore, & post ab illo, non possit arguere, ipsam sine utroque corpore posse per se, & solam esse.

Ut sordida metalla, & quascumque vilioris pretii herbulas universæ orbis regiones in magna copia ferunt, aurum autem, & gemmas non nisi quædam glebæ felices, pretiosum autem balsamum sola ferat Judæa: sic objectiones adversum pretiosam veritatem à nobis assertam non defuturas scio. Verum nec ob id diffido, non paucas argumentationes, quibus non tantùm indoctæ solutiones confutentur, offerendas nobis, sed, & illas clariorem vim rationis nostræ quantumvis hebetibus demonstraturas indubiè spero.

Prior quippè solutio in totum sufficiens esset diluere nostræ rationis vim, camque cassam reddere, si exemplum, quo sophista instat, verum esset. Sed cùm impudens mendacium honestæ veritatis prætextu ipse contegit, illud detegere, detectumque exibilare decens erit. Quis huic arguto cavillatori revelabit, quòd si Sol, quem Deus creavit, nunc corrupisset, & in eodem instanti allum creavisset, idem numero medii lumen mansisset, priùs à primo Sole genitum, & sui præsentia conservatum, & post alterius Solis vi etiam durans? cum certè etsi unius Solis creatio, & alterius corruptio fieret, impossibile naturalitèr esset, idem lumen medii permanere: quin ad corruptionem prioris Solis lumen à se productum corrumpendum, & aliud à novo Sole gignendum à doctis consitendum sit.

Quod verum esse, ratione, & experimentis brevitèr docebo. Ratioque hæc sit: Quicumque effectus posterior, saltim natura, sua causa necessariò futurus est: sed ex assertis ab adverso lumen manens asservatum à secundò Sole priùs tempore genitum fuit, quàm Sol secundus, & illud effectus secundi Solis est, cùm pendeat suum esse à præsentia Solis, ut eventus testaretur. Si enim Sol occideret, hoc nostrum emispherium relinquens, statim lumen medii corrumperetur: ergo secundi Solis effectus, & non prioris erit lumen. Aut si prioris effectus diceretur, impossibile illatum statim se offert ex hypothesi, esse scilicèt, priorem tempore effectum, quàm causa.

Experimenta non pauca etiam passim offeruntur, quibus falsum esse assumptum ab adverso constat. Quis enim non noscit, quod si papyrum, vel ovum, aut aliam quamvis rem videat, etsi alia in totum simillima in gradu albedinis, & in figura oculis hominis, qui priorem conspexit, in eo instanti præsentetur, in quo alia simillima jam adesse desivit, ut sit idem instans, primum præsentiæ hujus secundi objecti, & absentiæ prioris, quòd nec ob hoc eædem numero species, quæ fuerunt inductæ in oculo videntis à priori objecto, conservabuntur à posteriore, sed quòd illæ corrumpentur, & aliæ novæ à secundo objecto quantumvis simillimo generabuntur. Si enim ita non accidisset, sed quod eædem permansissent à secundo asservatæ, sequeretur, eandem numero etiam visionem manere. Et cùm prior erat notio intuitiva primi objecti, quòd etiam, illo abiente, erit quoque notio intuitiva ejusdem asservata à secundo objecto, ut species prio-

en el agua por el fuego se conserva después de la ausencia de éste igual en número gracias a otro fuego, o al sol. Y como no se deduce que el calor permanece igual por sí mismo, sin uno u otro que caliente, tampoco es posible demostrar que éste, o más tarde otro cuerpo, conserven el alma, ni que ésta pueda existir por sí y sola.

Así como todas las regiones del mundo ofrecen en gran abundancia metales viles y todo tipo de hierbecillas de poco valor, pero no oro y piedras preciosas, salvo en ciertas tierras productivas, y sólo Judea produce el apreciado bálsamo, sé que no le faltarán objeciones al adversario contra la valiosa verdad asertada por nosotros. Sin embargo, no desconfío, por esto, que se nos van a presentar muchas argumentaciones con las que no sólo se refutarán soluciones ignorantes, sino que espero, también, que, sin ninguna duda, demostrarán la clara fuerza de nuestro argumento a los que son muy torpes.

Sin duda, la primera solución sería suficiente para deshacer completamente nuestro argumento, haciéndolo inútil, si el ejemplo en el que se apoya el sofista fuese verdadero. Sin embargo, como éste oculta, bajo el pretexto de una verdad honesta, una vergonzosa mentira, será conveniente ponerlo al descubierto, rechazando lo revelado. ¿Quién va a dar a conocer a este astuto sofista que el sol, al que Dios ha creado, si éste lo hubiese destruído ahora, y en el mismo instante hubiera creado otro, permanecería en número la misma luz del medio, producida antes por el primer sol –y conservada con su presencia–, manteniéndose también después por la influencia del otro sol? Porque, aunque se produjera la creación de un sol y la destrucción del otro, sería naturalmente imposible que permaneciera la misma luz en el medio. Y es que los doctos tendrían que afirmar que, en virtud de la aniquilación del primer sol, la luz producida por él se tendría que destruir, surgiendo otra del sol nuevo.

Demostraré con un argumento, y con pruebas, que esto es verdad. Y el argumento es el siguiente. Cualquier efecto posterior, al menos en la naturaleza, será necesariamente su causa. Pero, según las afirmaciones del que se opone, la luz que permanece conservada por el segundo sol ha sido producida en el tiempo antes que éste, y siendo aquella el efecto del segundo sol, puesto que su existencia depende de la presencia de él, como lo demuestra el evento. Porque si el sol se extinguiese, abandonando nuestro hemisferio, al punto desaparecería la luz del medio. Luego, ésta será efecto del segundo sol, no del primero. Y si se afirmara que es el efecto del primero, al instante se presenta una conclusión imposible de la hipótesis –es decir, que el efecto es anterior, en el tiempo, a la causa.

Se observan por doquier numerosos experimentos con los que queda constancia de que lo admitido por el adversario es falso. En efecto, ¿quién ignora que al ver un papel, o un huevo, o cualquier cosa, a pesar que otra únicamente igual en el grado de blancura, o en la forma, se ofrezca a los ojos del hombre, que ha visto la primera, en el instante en que la otra muy parecida ya ha dejado de estar presente, aunque el primer instante de la presencia del segundo objeto y el de la ausencia del primero sea el mismo, no por ello las mismas especies en número, que han sido inducidas por el objeto primero en el ojo, serán conservadas por el segundo, sino que las primeras desaparecerán y el segundo, por muy semejante que sea, generará otras nuevas? Porque, de no haber ocurrido así, sino que las conservadas por el segundo fueran las mismas, se deduciría que, también, la visión sería la misma. Y si el conocimiento del primer objeto era intuitivo, al estar éste ausente, el conocimiento conservado por el segundo también lo sería, cuando se conservaban las especies del primero.

prioris conservabantur. Quod nonnulli Physicorum à Deo fieri non posse crediderunt, quantò magis à natura. Consequentiam bonam esse palàm patet. Ut enim species pendent inesse, & conservari ab objectis: sic, & notiones intuitivæ. Et

Ulterius ut ostendamus exemplum adversi falsum esse: Lumen pendet inesse, & conservari à Sole, ut relatæ species, & visio à suis objectis, ergo ut hæc non conservant suas species, nec sui notitias intuitivas, nisi seipsis, & non aliis ejusdem speciei solo numero differentibus, sic nec Sol secundus posset conservare lumen productum à priori.

Idem inconveniens, quod mox intuli in aliis objectivis visis, applicare possem ad probandum in casu adversi de corruptione unius Solis, & creatione alterius etiam inferri. Notitia enim intuitiva Solis prioris corrupti asservanda esset per præsentiam Solis novitèr geniti, si verum esset, quòd idem numero lumen permansisset post prioris Solis corruptionem, & posterioris creationem. Consequentia est nota. Quia ejusdem naturæ est lumen, & species, ac notio intuitiva. Omnes enim pendent inesse, & conservari à propriis causis: ergo ut lux numero eadem mansisset ex confessis ab adverso, sic species, & visio eædem mansuræ essent. Alio etiam experimento falsitas, quæ supponebatur, detegitur. Vis illa, quæ inducitur à magnete in ferrum, à qua ferrum movetur ad magnetem productorem: ejusdem naturæ luminis, & speciei, & aliarum rerum, quæ pendent inesse, & conservari à propriis causis, est. Sed si illa vis semel producta in ferro posset asservari ab alio magnete priore absente, sequeretur ferrum illud movendum versus locum primi magnetis absentis, & non versus magnetem præsentem. Cujus contrarium experimenta docent: ergo antecedens falsum ex quo sequebatur. Consequentia per hoc probatur: quòd illa qualitas inducta à priore magnete versus regionem, in qua situm erat, ferebat ferrum. Si ergo eadem numero maneret, motum continuatura erat, etsi magnes esset corruptus. Cujus oppositum, ut dixi, eventus testantur. Non enim evadet rationis vim, qui dixerit, aliam qualitatem quoque induci à secundo magnete, qua ferrum feratur in regionem hujus secundi magnetis, & hanc versus hoc secundum agere, & movere ferrum. Quia si hoc verum esset, sequeretur motum ferri retardandum, quòd prior lapis Herculeus induxerat qualitatem, qua movebatur ferrum in dextram, verbi gratia, ubi lapis situs erat, & secundus existens in sinistra, versus oppositam regionem laturus erat ferrum: ergo retardandum fore motum, quod inferebamus, benè sequitur. Sed id falsum est, ergo antecedens, ex quo illud elicitur.

Sufficere puto relatas rationes ad probandum falsum esse exemplum primum, quo adversus opinatus est refringisse nostram rationem. Secundum ergo non esse ad propositum, quamquam verùm sit, ostendamus.

Dicebat quippè adversus posse animam paulatim corrumpi, absente corpore, ut calor inductus in aqua ab igne sensim remittitur, cùm ignis abest. Quo opinabatur nostram diluere rationem. Quod exemplum indoctos tantùm seducet, decipietque, alios autem minimè. Nempè cùm absente calefaciente aquæ calor remittitur, non sibi hoc contingit, nisi quòd contraria qua-

Y si ningún físico ha creído que Dios pueda hacer esto, ¿cuánto más la naturaleza? Es evidente que la consecuencia es correcta. Porque, así como la existencia y conservación de las especies depende de los objetos, ocurre lo mismo con los conocimientos intuitivos, etc.

Además, vamos a demostrar que el ejemplo del oponente es falso. La existencia y la conservación de la luz depende del sol, como las especies citadas y la visión dependen de sus objetos. Luego, así como éstas no conservan sus propias especies, ni sus propios conocimientos intuitivos, salvo a sí mismas, ni a otras diferentes de su misma especie, tampoco el segundo sol podría conservar la luz producida por el primero.

El mismo inconveniente alegado lo podría aplicar a otros objetivos vistos, demostrando, en el caso del que se opone, que también se infiere lo mismo sobre la corrupción de un sol y la creación del otro. En efecto, el conocimiento intuitivo del primer sol desaparecido tendría que conservarse por la presencia del sol creado recientemente, de ser verdad que la misma luz en número permaneciera después de la destrucción del primer sol y de la creación del segundo. La consecuencia es clara. Que la luz, la especie, y el conocimiento intuitivo, son de la misma naturaleza, ya que la existencia y la conservación de todas dependen de causas propias. Luego, así como la luz, según las afirmaciones del adversario, hubiera permanecido la misma en número, también las especies y la visión. Otro experimento descubre la falsedad que se suponía. La influencia inducida por el imán en el hierro, que mueve a éste hacia aquél, es de la misma naturaleza que la de la luz, la especie, y otras cosas, cuya existencia y conservación depende de sus propias causas. Sin embargo, si la influencia producida una vez en el hierro, la pudiera conservar otro imán, estando ausente el primero, se deduciría que éste (el hierro) se ha de mover hacia el lugar del primer imán ausente, y no hacia el imán presente. Pero la experiencia demuestra lo contrario. Luego, el antecedente del que se infería es falso. Se demuestra la consecuencia por lo siguiente. Porque la cualidad inducida por el primer imán hacia el lugar en el que estaba situado, la llevaba el hierro. Por lo tanto, si fuera la misma en número, prolongaría el movimiento, aunque se hubiera destruído el imán, aunque, como he dicho, el resultado demuestra lo contrario. Y no evita la fuerza del argumento quien haya dicho que el segundo imán induce otra cualidad, con la que el hierro es llevado al lugar del segundo imán, y que ésta conduce y mueve a aquél (el hierro) hacia este último imán. De ser esto verdad, habría que deducir que se ha de retrasar el movimiento del hierro, ya que la primera piedra había inducido la cualidad con la que éste se movía hacia la derecha –esto es, donde la piedra estaba situada–, y la segunda, estando en la derecha, llevaría al hierro hacia el lugar opuesto. Consecuentemente, se deduce que el movimiento se retrasaría. Sin embargo, esto es falso. Luego, también lo es el antecedente.

Considero que son suficientes los argumentos citados para demostrar la falsedad del primer ejemplo –con el que el adversario creyó haber rebatido definitivamente nuestro argumento. Así pues, demostremos que el segundo, aunque verdadero, no es apropiado.

Afirmaba el oponente que el alma se puede corromper paulatinamente cuando está ausente el cuerpo –como el calor inducido por el fuego en el agua remite sensiblemente cuando este último no está. Y opinaba que, con ello, refutaba nuestro argumento. Pero este ejemplo seducirá y engañará a los ignorantes, pero no a los demás. Ahora bien, si al estar ausente lo que calienta se remite el calor del agua, esto no acontece sino porque la cualidad contraria

litas, putà frigiditas remissa in aqua asservata, & illam conservans, desiciente fotore caloris, ipsum corrumpat. Contrarias enim qualitates posse compati in gradibus remissis, in sequenti opere indubiis rationibus, si Deus concesserit, ostendemus. Et qualitèr non inconveniat gradum unum frigoris cum aquæ substantia posse in seipsam producere septem frigiditatis gradus perfectiores entitativè, & non essentialitèr uno gradu. Secùs tamen in aliis subjectis. Rationemque dissimilitudinis assignabimus: quòd in prima actione aqua nititur se in optimam, & sibi decentissimam dispositionem ducere, ut in actione transeunte passum sibi assimilare in eo gradu caloris, & frigoris, quo ipsa cum agit, est astecta. Aut si id, quod ut demonstrabile in alio opere nunc supponimus, nobis adversus non admittat: saltim negare non poterit, calorem à substantia æquæ corrumpi, absente igne. Itaque aliquam causam corruptivam caloris, qui effectus permanens est, assignare cogendus erit. Nihil enim immediatè, & per se seipsum corrumpit. Mistorum enim diversæ, & contrariæ in qualitatibus partes, alias sibi oppositas corrumpunt, & nullam simplicem particulam aëris nec ignis synceri, & puri, nec terræ, aut aquæ seipsas corrumpentes unquam vidimus. Ergo si anima rationalis permanere corrupto corpore, posset, minimè sensim, paulatimque corrumpi posteà valeret. Quia cùm substantia sit, cui nihil est contrarium, non haberet causam corruptricem sui ipsius.

Nisi adeò liberè, ac petulanter respondeat aliquis, ut nec veram esse admittat proprietatem illam, quam in prædicamento substantiæ eidem tribuit Aristoteles, substantiam, scilicèt, non recipere magis, nec minùs, & ei nihil esse contrarium. Quod non alio argumento confutare in præsentiarum placet, ne à præcipuè intento discedam, quàm hoc, quòd numquam experiamur alicujus substantiæ operationes infirmas, & debiles reddi, nisi propter suarum dispositionum remissionem, imbecillitatemque: quæ si restituuntur, statim substantia in priorem perfectum statum redit, duciturque. Quod ei minimè accidisset, si ejusdem entitas, cùm suæ operationes labefactatæ sunt, etiam remitteretur, nam hæc per accidentia multò imperfectiora substantia restitui non valeret. Etiam ex hoc, quòd si assertum ab adverso verum esset, sequeretur, quòd aliqua substantia esset alia magis substantia: ut aliquis equus alio magis equus, & aliquis asinus alio magis asinus. Consequentia nota est. Nam si anima, quæ incipit corrumpi statim ut corpus deserit, minùs anima esset, quàm viventis, cui nihil deest: cur idem non asseverandum est de aliis substantiis? Fortassis convictus his protervus dicet, quòd animæ rationalis substantia non remittitur post corporis absentiam, sed quòd ipsius partes successivè corrumpantur, ut stupæ quæ flagrat partes sensim esse desinunt, & in ignem vertuntur. Sed qui hæc dixerit, suis dictis confutandus est. Fingit enim rationalem animam partes habere, cùm per universum hoc opus ostenderimus ipsam indivisibilem esse, non ut punctus, sed ut Angelus, vel alia de substantiis separatis, tota, scilicèt, in toto, & tota in qualibet parte.

Et ut nihil insolutum maneat, quod à quovis quantumvis cavilloso objiciatur, improbemus solutionem cujusdam, qui opinaretur ani-

–esto es: la frialdad conservada en el agua–, al faltar lo que cuida del calor, lo destruye.

Si Dios me lo concede, demostraremos en la siguiente obra, con razones indudables, que las cualidades contrarias se padecen al reducirse los grados –y cómo no es inconveniente que un grado de frío en la substancia del agua puede producir en ella siete grados de frialdad más perfectos entitativamente, pero no esencialmente, que un grado. Y atribuiremos a la razón de la desemejanza el que en la primera acción el agua se esfuerza en llegar a una óptima y muy conveniente disposición, cuando es afectada en la de pasar a hacerse igual en el grado de calor, o frío, con el que está cuando se mueve. Y si esto, que ahora suponemos como demostrable en la otra obra, no lo admitiera al adversario, al menos no podrá negar que el calor de la substancia del agua desaparece por la ausencia del fuego. Por consiguiente, tendrá que atribuir una causa destructiva del calor de efecto permanente, porque no se destruye nada inmediatamente por sí mismo. Y es que en las cualidades de los compuestos, las partes diferentes –o contrarias– destruyen a las opuestas a ellas, porque nunca hemos visto que ninguna partícula simple de aire, ni de fuego puro, ni de tierra, ni de agua, se destruya a sí misma. Luego, si el alma racional pudiera permanecer con un cuerpo corrupto, no podría corromperse después lenta y paulatinamente, ya que, al ser una substancia que no tiene nada contrario, no poseería una causa corruptora de sí misma. Salvo que alguien respondiera espontáneamente, y con petulancia, que no admite la veracidad de la propiedad que en el predicamento de la substancia le atribuye Aristóteles a ésta –es decir, que la substancia no recibe más ni menos, y que no hay nada opuesta a ésta. Aunque, para no desviarme de mi principal objetivo, no me place refutarle ahora con otro argumento más que con éste: que nunca hemos comprobado que las acciones de alguna substancia se debiliten o se hagan tenues, salvo por causa de la remisión y reducción de sus disposiciones. Pero, si se restituyen, al punto la substancia regresa, volviendo al inicial estado perfecto. Pero ello no le ocurriría, aunque la entidad de ésta se remitiese, por haberse reducido sus operaciones, ya que ella no se podría restablecer por medio de los accidentes –mucho más imperfectos que la substancia. Porque si la afirmación del adversario fuese verdad, se deduciría, incluso, que alguna substancia sería más substancia que otra –como, por ejemplo, si un caballo fuera más caballo que otro, o un asno fuera más asno que otro. La consecuencia es evidente. Si el alma, que empieza a corromperse tan pronto como abandona el cuerpo, fuera menos alma que la del que vive, a la que no le falta nada, ¿por qué no se ha de afirmar lo mismo sobre otras substancias? El perverso, convencido por esto, quizás dirá que la substancia del alma racional no se debilita después de la ausencia del cuerpo, sino que sus partes son las que se corrompen –al igual que, por ejemplo, las partes de la estopa, que se quema, dejan de existir lentamente y se transforman en fuego. Sin embargo, es preciso refutar las palabras del que diga esto. Porque supone que el alma racional tiene partes –cuando, a través de toda esta obra, hemos demostrado que es indivisible, y no como el punto, sino como el ángel u otras substancias separadas (es decir, toda entera en el todo, y toda en cualquier parte).

Y para que no quede nada sin resolver, y que pueda ser objetado por cualquiera –por muy sofista que sea–, vamos a rechazar la solución de quien pudiese opinar

animam rationalem non desinere esse corpore vitiato, quòd pendeat à corpore se imperfectiore inesse, aut conservari, sed quòd ex pacto naturæ hoc illi sit inditum, ut statim cùm corporis universæ partes desunt, ad cujus affectionem ipsa afficiebatur, cùm sentiebat, ac intelligebat, statim esse desinat, ut per mea retrò confessa, cùm de eductione formarum de potentia materiæ egimus, forma misti elementis perfectior esse desinat, etiam elementorum qualitatibus vitiatis, non nisi quòd desinit instrumenta, quibus alia similis sibi forma generanda esset. Nam elementares qualitates instrumenta sunt, quibus forma misti nutriendi operationes exercet.

Sed solutio hæc sive objectio nullius valoris esse, vel ex hoc constat. Primò, quòd si misti cujusvis forma manere fingeretur sine dispositionibus, quibus asservatur, & aliam sibi similem producit, otiosa, & ab omni opere vacans, instrumentis relatis ablatis, mansura erat: itaque frustrà permanens, & incassum asservata à natura (cùm in nullum usum) diceretur. Secundò, quòd quam maximè inconveniret, ad dispositiones convenientes misto corruptas, formam misti non corrumpi, ut alia misti forma procrearetur, prærequirens ad sui esse tales dispositiones, quales aliud non poscebat, immò quibus corrumpebatur. Ratioque hujus inconvenientis hæc est: Si enim omnes mistorum formæ mansissent in materiis elementaribus cum contrariis sibi dispositionibus, & aliis mistis convenientibus, sequi videretur, omnes formas mistas posse eandem materiam elementarem simul informare: itaque eadem numero materia haberet simul equi, & bobis, & plantæ, & cæterorum mistorum formas. Nam non esset major ratio, quòd duæ formæ misti contrarias poscentes dispositiones simul essent, quàm mille. Aut si hoc ut impossibile non confiteretur adversus, sed aliud testaretur, non simul scilicèt, permansuras diversas substantiales formas se penetrantes eandem elementarem materiam informantes, sed quòd ut ego fateor animas propria corpora relinquentes permanere sine illis: sic illi liceat dicere, mistorum formas, sive quas animas vocant, sive quas non tales appellant, relictis subjectis, durare valere.

Hæc instantia majus quàm relata inconvenientia pareret. Non enim immeritò à natura provisum, ut nulla forma substantialis quanta, corruptis dispositionibus, quibus restituit partes resolutas, corrumpatur: nisi quòd si illæ formæ quantæ, mansissent, universas partes Orbis essent occupaturæ cum magno mundi dispendio. Eæ enim non possent generare alias similes in specie, nec restaurare dissipata, aut dissecta ob defectum instrumentorum, quem supponimus illis defuturum, & alii innumeri hominibus usus, in cujus servitium omnia terrestria creata sunt auferrentur.

Quorum impossibilium nullum ex permanentia rationalis animæ sine corpore sequitur: nam ipsa, corrupto corpore, etsi talitèr, ut priùs erat, esse desinat (primitus enim forma corporis dicebatur, & sejuncta à corpore non talis dicitur) non tamen otiosa manere verè dici potest, quin præcipuam operationem, putà intelligendi, ipsam tunc expeditius, quàm cùm informabat, effecturam, rationi consonum est. Si enim, ut in antecedentibus probavimus, intelligere oritur à sola anima, ipsa excitata ab extrinsecis objectis, vel à phantasma-

que el alma racional no abandona al cuerpo corrupto porque su existencia y su conservación depende del cuerpo más imperfecto que ella, sino porque se le ha concedido, en virtud de un acuerdo con la naturaleza, que tan pronto como faltan todas las partes del cuerpo, por cuya afección también era afectada cuando sentía e inteligía, al punto deja de existir. Según he afirmado anteriormente –al tratar sobre la extracción de las formas de la potencia de la materia–, la forma del compuesto no deja de ser más perfecta que los elementos, destruídas incluso las cualidades de éstos, salvo que abandone los instrumentos con los que se tendría que generar otra forma igual a sí misma. Y es que las cualidades de los elementos son los instrumentos con los que la forma del compuesto ejecuta las operaciones nutritivas.

Sin embargo, esta solución, u objeción, no tiene ningún valor, siendo evidente por lo siguiente. Primero, porque si se supusiera que la forma de cualquier compuesto subsiste sin las disposiciones con las que se conserve, o produzca otra similar a sí misma, tendría que permanecer ociosa y libre de cualquier acción, al haberse suprimido los instrumentos citados. Por consiguiente, se diría que subsiste en vano y que ha sido conservada inútilmente por la naturaleza. Segundo, porque resultaría un gran inconveniente que, al haberse destruído las disposiciones adecuadas al compuesto, la forma de éste no se corrompiera para que se creara otra forma de aquél, requiriendo tales disposiciones para su existencia, incluso con las que se corrompía. Y la razón del inconveniente es esta: si todas las formas de los compuestos hubieran permanecido en las materias de los elementos con disposiciones contrarias a ellas, y adecuadas a otros compuestos, parece que habría que deducir que todas las formas compuestas podrían, a la vez, informar a la misma materia elemental. Luego, la misma materia en número tendría, a la vez, las formas del caballo, del buey, de la planta, y de los restantes compuestos. Pues no sería más importante el argumento de que dos formas de un compuesto, que reclaman disposiciones contrarias, serían como mil. Y si el adversario afirmara que esto no es imposible, sino que dijera que las diversas formas substanciales no permanecen al mismo tiempo informando a la misma materia elemental, así como yo digo que las almas, al abandonar sus cuerpos, permanecen sin ellos, también él podría afirmar que las formas de los compuestos, a las que denominan almas, o a las que no las llaman así, pueden permanecer habiendo sido abandonados sus sujetos.

Este argumento podría parecer más riguroso que los citados inconvenientes. Y es que, no sin razón, la naturaleza ha previsto que no se corrompa ninguna forma substancial extensa, al haber desaparecido las disposiciones con las que restauró las partes debilitadas, salvo que, tal vez, si las formas extensas hubieran permanecido, ocuparían todas las zonas del mundo –con gran perjuicio del mismo. Ocurre que estas no podrían producir otras iguales en especie, ni restaurar las dispersas, o divididas, por ausencia de los instrumentos que imaginamos que les faltaría, privando a los hombres de otros usos innumerables –para cuyo servicio han sido creadas todas las formas terrestres.

Pero no se deduce ninguno de estos inconvenientes por la permanencia del alma racional sin el cuerpo, porque ésta, aunque deja de ser como era antes, al haberse corrompido el cuerpo (pues originariamente se decía que era la forma del cuerpo, y separada de éste ya no se denomina así), no se puede decir, sin embargo, que permanece ociosa, ya que, razonablemente, la principal operación –es decir, la intelectiva– la ejecutaría, entonces, con mayor facilidad que cuando informaba al cuerpo. Porque, si como hemos probado antes, el inteligir se produce sólo por el alma, cuando esta ha sido afectada por los objetos externos o por los phantasmas,

matis, non eſt, ut quid veriſsimè non concipiatur eandem, corpore deſtituto, per alium perfectiorem modum, & citra excitatorem, entia omnia intelligere valere, quàm otioſam eſſe? Potius enim compellendi eſſemus admirari, undè oriatur, quòd anima ſine extrinſeco excitatore dum corpus informat, non intelligat, cum ipſa eundem, qui excitat, non concipiat, ſed aliud diverſum, quam quòd poſsit ſine corpore intelligere?

Aliud etiam, quod ex peremnitate reliquarum formarum quantarum ſequi dicebamus, putà, occupaturas cum hominum incommodo mundi partes, ex æternitate rationalis animæ indiviſibilis, & non quantæ, minimè ſequitur. Infinitæ nempè earum ſimul, & in eodem loco eſſe valent. Tandem noſtris ſententiis adverſorum fraudulentas ſolutiones conſutatas eſſe palam reſtat: vimque rationis noſtræ, qua humanam animam probavimus æternam eſſe, quòd eadem numero manens à conceptu uſque ad hominis interitum corporis partes unas relinquat, & alias novas reſtituat, irrefragabilem manere, & phyſicam demonſtrationem deinceps dicendam, meo judicio, exiſtimo.

Sed nequid, quod deſiderari poſsit, indiſcuſſum maneat, hoc quòd tantùm rebelliſsimo homini dicendum reſtat, animam ſcilicèt, eandem numero non manere, ſed diverſam, ſpecie eandem, & hanc ab utero uſque in ſenectutem durare in nobis, ſalſum eſſe probemus: ac illum, qui rebellat, teſtem adverſus propriam ſententiam fore compellamus. Quis enim niſi delirus, & inſanus negare poterit, ſe aliqua in infantia cognoviſſe, quorum in ſenectute recordatur? Qui ſi eandem numero animam in utroque tempore non haberet, ſed numero diverſam, ſpecie eandem, non plus recordaturus eſſet præteriti, quàm ſi aliquis ſenex recordari velit ejus, quod mihi in infantia contigit, & illi ignotum fuit. Tanta enim differentia eſſet inter animam juvenis, & ejuſdem ſenis, ſi non eadem numero ab infantia uſque in ſenectutem maneret, ut inter animam Petri, & Titii. Ut ergo non recordatur Petrus eorum, quæ Titius novit: ſic minimè in memoriam revocaturus eſſet ſenex ea, quæ ipſe juvenis exequutus eſt. Cujus oppoſitum omnes experimur.

Dicet fortaſsis aliquis nullius valoris rationem hanc eſſe, cùm etiam bruta experiamur memorari præteritorum, & canem geſticulationibus oſtendere, ſe noſcere dominum, quem à multo tempore non viderat, iis animalibus ex confeſsis à nobis minimè habentibus animam indiviſibilem, invariabilemque, ſed, quæ ab ortu uſque ad interitum deperdatur, & gignatur per partes, ut anima plantæ. Quam objectionem facilitèr ſolvet, qui intellexit ea, quæ de cauſis motus brutorum ſcripſimus pag. 20. ubi ſi memores eſtis, audiſtis, phantaſmata corpuſcula eſſe certo modo configurata, quæ aſſervantur in poſteriore parte cerebri, & nata ſunt duci in anteriorem illam cerebri partem, ad cujus affectionem membra moventur: cùm objectum, quod olim ea produxit, iterum tunc ulli ex ſenſibus exterioribus præſentatur. Quæ phantaſmata ut reliquæ corporis partes reſolvuntur, reſtauranturque, ſemper non talia, & æqualem vigorem repræſentandi habentia, ſed deteriorem, quam prius, ut nos de noſtris experimur. Hæc ergo aſſervata à multo tempore in occipite canis, præſente domino, moventur ad

no es que no se admita como algo muy veraz el que ésta, una vez abandonado el cuerpo, pueda inteligir por otro modo más perfecto, y, sin que la mueva algo, todos los entes le lleven a estar ociosa. Tendríamos, pues, que preguntarnos, con extrañeza, ¿de dónde proviene que el alma no intelija, sin que le afecte lo externo, mientras informa al cuerpo, porque no concibe lo que la mueve, sino algo diferente, mejor que por qué puede inteligir sin el cuerpo?

Decíamos que también se deduce otra cosa por la eternidad de las restantes formas extensas –es decir, que no se infiere que ocuparían las partes del mundo, con el consiguiente perjuicio para los hombres, a causa de la eternidad del alma racional indivisible e inextensa (o sea: que innumerables formas pueden estar en el mismo lugar a la vez). Por último, quedan por refutar, con nuestras opiniones, las fraudulentas soluciones de los adversarios. Y considero que la fuerza de mi argumento, con el que he demostrado que el alma es inmortal, permanece inquebrantable, ya que ésta, al quedar igual en número desde la concepción del hombre hasta su muerte, abandona unas partes del cuerpo, restituyendo otras nuevas. Después, se va a exponer una demostración física.

Sin embargo, para que no quede nada sin discutir, y que se pueda echar en falta, resta únicamente lo que hay que decir a un hombre muy rebelde –esto es: que le probemos que es falso que el alma no permanece la misma en número, sino que ésta, diferente en él, y de la misma especie, está en nosotros desde la concepción hasta la vejez. Y vamos a refutar al que se opone, que testimoniará contra su propia sentencia. Pues, ¿quién sino un loco, o un demente, podrá negar que él ha conocido en su infancia algunas cosas de las que se acuerda en su senectud? Pero si no estuviera la misma alma en número en una u otra época, sino diferente en él e igual en especie, no se acordaría del pasado más de lo que algún anciano quisiera acordarse de lo que me aconteció a mi en la niñez, y que él no conoció. Finalmente, pues, serían diferentes el alma del joven y del mismo ya anciano, si no fuera ésta la misma en número desde la infancia hasta la vejez –como por ejemplo, entre las almas de Pedro y de Ticio. Luego, así como Pedro no se acuerda de las cosas que Ticio ha conocido, tampoco el anciano recordaría las cosas que hizo en su juventud. Aunque, por experiencia, todos sabemos que ocurre lo opuesto a esto último.

Quizás, alguno dirá que este argumento no tiene ningún peso –porque hemos comprobado que los brutos recuerdan hechos pasados, y el perro, por ejemplo, manifiesta, con gestos, que recuerda al dueño que no había visto durante largo tiempo. Pero, según nuestras afirmaciones, estos animales carecen de alma indivisible e inmutable, ya que desde el nacimiento hasta la muerte se pierde completamente, y se refuerza por medio de partes, como el alma de la planta. Y quien haya entendido lo que hemos escrito, en la página 20, sobre las causas del movimiento de los brutos, resolverá esta objeción fácilmente –puesto que allí, si os acordais, habéis oído que los phantasmas son corpúsculos configurados de manera determinada, que se conservan en la parte posterior del cerebro, dirigiéndose, desde ahí, a la parte anterior (la cual, al ser afectada por ellos, produce el movimiento de los miembros, puesto que el objeto que una vez los produjo se hace presente, en ese momento, en algún órgano sensitivo externo). Pero estos phantasmas, como las demás partes del cuerpo, se debilitan y se restablecen, no teniendo, siempre, el mismo vigor para hacerse presentes, sino que, como lo podemos comprobar en nosotros mismos, se van debilitando. Así pues, éstos, conservados durante largo tiempo en el occipucio del perro, cuando su dueño está presente se desplazan hacia la parte

partem anteriorem cerebri, ibique afficiendo non cognitivè, ut in hominibus, ſed occulta vi, partem illam, à qua mediatè originantur nervi moventes crura, & corpuſculum canis, geſticulari eundem efficiunt.

Si quærat aliquis, cur non eandem reddo cauſam in humanis motibus, quam in brutalibus. Dico, quòd inſanientis eſſet, opinari aliam eſſe cauſam motus noſtri, quam eam, de qua quivis conſcius eſt. Et cum nos experiamur à cognitione præcedente moveri motibus voluntariis hominem, ideò illam non reddimus cauſam, quam in brutis, quibus denegatam eſſe vim ſenſificam indubitatis rationibus, & experimentis probavimus.

Tandem rationem illam, qua probabam, quòd ſi anima brutalis indiviſibilis eſſet, etiam convincendi eſſemus ratione naturali, dicere eam ſeparabilem à corpore eſſe, de qua in principio operis hujus, pag. 13. meminimus, vigere, inſolubilemque eſſe deinceps meritò aſſeremus. Nam noſtræ, quas mox audiſtis, rationes, huic hypotheſi præcipuè innixæ, animam rationalem ſeparabilem à corpore, æternamque eſſe clarè oſtenderunt.

Nullæ marginales notationes poſitæ hucuſque ſunt, ut omnes cogantur legere univerſa quæ de Immortalitate Animæ ſcripſimus.

Placet his ſpeculativis rationibus finem imponere: quòd credam, per quàm dilucidam veritatem per eas manere: nullamque rhetoricam rationem proponere volo ex tam innumeris, ut à quamplurimis ſanctis & aliis doctoribus dictatas reperio, ſed tantùm in genere referre, ex quibus nonnullæ ortum duxere: ac poſteà objectiones aliquorum, nitentium probare animam noſtram corruptibilem eſſe, diſſolvam: quibus hoc negotium de immortalitate animæ claudam.

Primum genus ſuaſoriæ rationis.

Ex beatitudine (quæ æterna eſt) ab hominibus inter omnia præcipuè optata, qua fruſtrandos impoſsibile videtur: cùm omnia agentia finem, quem naturaliter appetunt, per ſe, vel per alia ſuæ ſpeciei individua aſſequantur, ratio perpetuitatis colligitur. Etiam ex obedientia omnium animalium ſpontanea, vel per hominis violentiam homini ipſi idem infertur. Quid enim prodeſſet homini per infinitè parvum tempus (quodvis enim finitum collatum æternitati tale nuncupandum eſt) dominari beſtiis, quibus intereundo par futurus erat, niſi ut majore mœrore præmeretur, cum obiret, quàm ſi opprimendus à brutis fuiſſet creatus? Ut enim jugum beſtialem à ſe rejiceret, tunc mortem vita præferret. Eodem quoque rationis genere intelligitur, animam humanam æternam eſſe, cùm cælum ipſum, & tam innumera aſtra æterna entia famulentur præcipuè ſoli homini, cujus animam corruptibilem eſſe, cælo ejuſdem alumno incorruptibili exiſtente, à vero alienum videtur. Dicere enim humanam mortem pretioſam eſſe, ſuppoſito tam animam, quàm corpus cum morimur interire, ut Plinius ratus eſt, furientis ſententia eſt. Quam tamen libr. ſecundo, cap. ſeptimo de Deo, ſcribere non eſt veritus, dicens: [Imperfectæ verò in homine naturæ præcipua ſolatia, ne Deum quidem poſſe omnia, namque nec ſibi poteſt mortem conſciſcere, ſi velit, quod homini dedit optimum in tantis vitæ pœnis.] Ut enim tantoperè humanam miſeriam exclamando Plinius deprimeret, inſanus ſibi contrarium decretum dictavit. Ubi enim ipſe per univerſam commentationem operis de naturali hiſtoria laudes naturæ, & ejus ſolertiam, ac providen-

anterior del cerebro, donde sin actuar cognoscitivamente, como ocurre en los hombres, sino mediante una fuerza oculta en la parte con la que se originan los nervios que mueven a las piernas y al cuerpo del animal, hacen que éste gesticule.

Si alguien me preguntara por qué no otorgo la misma causa a los movimientos humanos que a los de los brutos, le respondo que sería una insensatez el creer que existe otro motivo para nuestros movimientos que aquél del que es consciente cada uno. Y puesto que la experiencia nos demuestra que el hombre se desplaza con movimientos voluntarios debidos un conocimiento anterior, por esto no les otorgamos la misma causa que a los brutos –a quienes se les ha denegado la facultad sensitiva por razones indudables, cuestión que ya hemos demostrado.

Por último, vamos a sostener que el argumento con el que yo demostraba que, si el alma de los brutos fuera indivisible, tendríamos que afirmar, naturalmente, que ésta se separaría del cuerpo –de ello ya hemos hablado al principio de esta obra, en la página 13. Este argumento permanece vigente e irrefutable. Así pues, nuestros razonamientos, que habéis oído hace poco, apoyados, sobre todo, en esta hipótesis, han demostrado con claridad que el alma racional es separable del cuerpo, e inmortal.

Para que todos se hayan visto obligados a leer completamente lo que hemos escrito sobre la inmortalidad del alma, hasta el momento no se ha utilizado ninguna anotación marginal.

Me complace finalizar estos argumentos especulativos. Y es que creo que, mediante ellos, se mantiene la evidencia de su veracidad. Y no deseo exponer ninguno retórico, de tantos como han sido dictados por muchos santos y otros doctores, sino que sólo quiero referirme a la forma cómo se originaron algunos de ellos. Después refutaré las objeciones de algunos que se esfuerzan en demostrar que nuestra alma es corruptible. Y, con ello, daré por terminado este tema sobre la inmortalidad del alma.

Primer género de argumento suasorio.

Partiendo de que la dicha –que es eterna– es buscada, entre todas las cosas, especialmente por los hombres, parece imposible que se puedan sustraer a ella, ya que todas las cosas que conducen hacia un fin, al que tienden naturalmente, se alcanzan por sí mismas o por otras de su especie, deduciendo el argumento de la eternidad. También se infiere lo mismo por el sometimiento de todos los animales, o por la violencia del hombre para el propio hombre. ¿De qué, pues, le serviría al hombre dominar durante un espacio de tiempo infinitamente breve (porque cualquier finito se ha de denominar así, cuando se le compara con la eternidad) a las bestias, para las que sería lo mismo que morir, sino para ser oprimido por los brutos? Pues, para alejarse del yugo bestial, antepondría la vida a la muerte. Por el mismo género de razonamiento, se entiende, también, que el alma humana es inmortal, puesto que el mismo cielo, y tantos astros, entes eternos, están al servicio del hombre, pareciendo ajeno a la verdad que su alma sea corruptible, cuando el cielo incorruptible está a su servicio. Por lo tanto, la muerte humana será un bien preciado si se ha admitido que tanto el alma como el cuerpo desaparecen cuando morimos, como opinó Plinio –en una sentencia propia del que delira. Por otro lado, no tuvo reparo en escribir, en el libro segundo, capítulo séptimo, esta opinión sobre Dios y la muerte: "Pero, en el hombre, de imperfecta naturaleza, es el mejor consuelo, porque, de hecho, ni siquiera Dios, que lo puede todo, puede darse la muerte, si deseara lo que otorgó al hombre como el mayor alivio en medio de las muchas penalidades que depara la vida". Y es que, cuando Plinio proclama con tanto empeño que se acabaría con el infortunio del hombre, ha dictado de manera insensata una opinión contraria a él. Pues, ¿acaso éste, cuando proclama, a través de toda la disertación de su obra De Naturali Historia, los méritos, el arte, y la previsión, de la naturaleza,

dentiam non buccinatur, quàm jam nunc exclamando inscius improbat, & delirare ipsam, conficiendo hominem, fatetur? Ut quid nempè tam artificiosam, ac propè divinam compositionem hominis in utero fabricasset, & alimenta illic, ac post in lucem ædito suppeditasset, tantamque escæ copiam ex herbis, frumentis, quadrupedibus, piscibus, volatilibus, illi genuisset, cui obire, & auram hanc vitalem destituere, quin denique insectum esse, beatissimè (ut ipse refert) accidisset?

Secundum genus suasoriæ rationis.

Et hoc misso, ut quod incepi prosequar, ex miraculis, præcantationibus, ostentis, futurorum prævidentia, ex divinatione per somnia quoque colligitur animæ nostræ divinitas, simulque æternitas. Utque Epicureum Plinium propriis scriptis convincam, quod lib. 7. cap. 52. ipse, ut certissimum de Gabieno scripsit, adduco, Hermotini Clazomenii prodigio dimisso, cujus, ut ipse refert, anima, relicto corpore, per nonnulla temporis spatia erravit, vagansque per longinqua multa annuntiavit, quæ nisi à præsenti nosci non possent, corpore interim semianimi, donec crematum ab inimicis ejusdem fuit, ut qui vaginam animæ toties redeuntis igne abolerent. [Erat nempè Gabienus Cæsaris classiarius fortissimus in Siculo bello: qui captus à Sexto Pompejo, & jussu ejus inscissa cervice, & vix trunco corporis cohærente, jacuit in litore tota die. Deinde cùm adhuc speravisset, cum gemitu precibusque hujus congregata hominum multitudine petiit, ut Pompejus ad se veniret, aut aliquem ex charis mitteret. Se enim ab inferis remissum, habere quæ nuntiaret. Misit plures Pompejus ex amicis, quibus Gabienus dixit, inferis diis placere Pompeii causas & partes pias, proinde eventum futurum quem optarit. Hoc se nuntiare jussum, argumentum indubitatum fore illius veritatis à se recensitæ, quòd peractis mandatis, protinus expiraturus esset, idque ita evenit.] Quod quamquam aliter succesit, quàm nuntiatum à reviviscente fuit, diaboli seductoris dolo, non tamen Plinius, qui illud portentum à suis majoribus audire potuit, negare valebat, nequaquam contingere valuisse illud prodigium, nisi anima Gabieni relicto corpore maneret, ipsaque tunc cognosceret, & memoraretur, etsi non eo modo, ut cùm vivebat. Quo mendacii deprehenderetur Plinius, qui libro citato, cap. 55. scribens de anima, sive de manibus, negansque eam post hominis obitum manere, refert, inconvenire sui peremnitati, quòd non reperiatur corpus ullum, quod comitetur animæ materiam, & quòd desit pars, ubi cogitatio, & visio, & auditio, & tactio exequantur: etiam locus tam innumeris animabus hominum defunctorum. Quasi anima corpoream materiam haberet, quæ humano corpore indigeret ad intelligendum, aut locum occupasset, ut entia quanta. Quæ omnia rudis hic homo in speculativo negotio quomodo animæ post hominis obitum contingant, capere non valebat, confessus ipsemet illud Gabieno accidisse. Sed jam iterum hunc mitamus.

Tertium genus probationis suasoriæ.

Aliud quoque genus probationis authores faventes immortalitati animæ invenerunt ab æquitate justitiaque elicitum. Iniquum enim opinabantur, & naturæ horrendum crediderunt, bona hominum opera irremunerata, malaque impunita manere. Quod passim accidere, si simul anima, cùm homo

con lo que dice ahora no la censura, afirmando que se ha vuelto loca al crear al hombre? Y es que, ¿para qué, entonces, haber fabricado un compuesto tan artificioso y casi divino, como es el hombre, en el útero materno, habiéndolo alimentado allí, para, después, haberle sido suficiente con hacerlo nacer, creando para él tan gran abundancia de alimentos, hierbas, trigo, cuadrúpedos, peces, aves, para matarlo, privándole de la respiración vital, y para que, finalmente, acaezca que se corrompa muy dichosamente –como él dice–?

Segundo género de argumento suasorio.

Dejando lo anterior, y para proseguir con lo que he empezado, se colige, también, la divinidad de nuestra alma, así como su inmortalidad, por los milagros, encantamientos, prodigios, adivinación del futuro, y adivinación a través de los sueños. Y para convencer al epicúreo Plinio con sus propios escritos, presento lo que éste ha descrito en el libro 7, capítulo 52, sobre Gabieno, sin entrar en el prodigio de Hermotimo de Clazomenes, que, según refiere, habiéndose separado su alma del cuerpo, anduvo errante durante un intervalo de tiempo, y, vagando por la tierra, anunció muchas cosas sobre lugares que, a no ser que se estuviera allí presente, era imposible conocerlas. Entre tanto, y hasta que fué quemado por sus enemigos –para reducir a cenizas la envoltura del alma que regresaba continuamente–, su cuerpo permanecía medio muerto. Dice Plinio: "Se encontraba Gabieno, valerosísimo soldado de César, en la guerra de Sicilia, cuando fué capturado por Sexto Pompeyo. Por mandato de éste, se le cortó el cuello. Se le abandonó en la playa, durante todo el día, con la cabeza apenas unida al tronco del cuerpo. Más tarde, permaneciendo aún vivo, con ruegos y gemidos pidió a la multitud que se congregó a su alrededor que acudiese Pompeyo o que enviase a algunos de sus amigos, porque tenía que decirle lo que se le había encargado por los dioses de los infiernos. Pompeyo le envió a varios de sus amigos, a los que Gabieno les dijo que a los dioses infernales les complacían las causas y las empresas justas de Pompeyo, y que, además, le sucedería lo que había deseado. Y el argumento indudable de la verdad de lo que había contado era que, cumplido el mandato de comunicar lo que se le había ordenado, moriría enseguida, como así sucedió". Pero aunque ocurrió algo diferente de lo que fue comunicado por el resucitado, por el engaño del seductor diablo, Plinio, sin embargo, que pudo oir aquel portento de sus antepasados, no pudo negar que no hubiera podido ocurrir el prodigio, a no ser que subsistiera el alma de Gabieno después de haber abandonado el cuerpo, y que, ésta, conociera y recordase en ese momento, aunque no como cuando vivía. Y, en esto, Plinio sería cogido en una mentira, porque, al escribir sobre el alma, negando que ésta puede subsistir después de la muerte, dice que es imposible su inmortalidad porque no hay cuerpo alguno que pueda acompañar a la materia del alma, y que falta la parte donde se produzca la facultad de pensar, la visión, la audición, y el tacto –e incluso el lugar para las innumerables almas de los hombres muertos. Como si el alma tuviera materia corpórea que necesitase de un cuerpo humano para inteligir, o como si ocupase un lugar –al igual que los entes extensos. Y este hombre, desconocedor de los temas especulativos –como los que ocurren en el alma después de la muerte–, no podía, según sus palabras, entender que le hubieran ocurrido a Gabieno todas estas cosas. Pero, dejemos ya esto.

Tercer género de demostración suasoria.

Los autores que están de acuerdo con la inmortalidad del alma, encontraron otro género de demostración, deducido de la equidad y de la justicia. Porque opinaban que era injusto, y consideraron cruel que las buenas obras de los hombres permanecieran sin premio, y las malas sin castigo. Y se tendría que afirmar que ocurre esto, si el alma

mo moreretur, periret, fatendum esset: cùm quamplures flagitiosi, sceleratique homines, totam vitam felicissimè, & in otio transeuntes, pompa celebri sepulti visi sunt. Et è contra innumeri honesti probique vitam ærumnis plenam agentes, ac post obitum nec qui sepeliret habentes, sint conspecti. Durare ergo eam credentes, hæc incommoda vitari, verè dicebant: post enim hujus vitæ exitum præmia bonis, supplicia malis superesse attestantes.

Quartum genus suasoriæ rationis.

Ex prædictis à Christo Jesu Redemptore in evangelica lectione etiam argumenta in præcedentem usum sumunt. Ubi enim non legitur sive expressè, seu implicitè æterna proborum animis gloria, & supplicium unquam finiendum improbis? Cujus Salvatoris doctrina, vita, & mors à mundi origine Patriarcharum, Prophetarum dictis factisque præcantata, ac posteà ejusdem, & Sanctorum, ac Martyrum miraculis comprobata fuit.

Par huic esset probatio, quæ ex Ethnicorum libris eliceretur, ut Gregorius in Moralibus dicebat. Et quamquam innumera hujus farinæ à curioso lectore codicum eorumdem excerpi posint, placet tamen ex Suetonio in Vita Augusti, sectione 91. illud de somnio ejus referre, quod ipse in hunc modum scripsit: [Cum dedicatam in Capitolio ædem tonanti Jovi assiduè frequentaret, somniavit queri Capitolinum Jovem cultores sibi abduci, seque respondisse, tonantem pro janitore ei appositum, ideòque mox tintinabulis fastigium ædis redimivit, quòd ea ferè januis dependerent.] Cujus somnii & responsionis redditæ ab eodem Augusto inter dormiendum, nullam aliam suspicor ego causam fuisse, quàm quòd tunc temporis Christus nasceretur, ut Lucæ cap. 2. refertur: Exiit edictum à Cæsare Augusto, ut describeretur universus orbis, &c. diabolumque suspicantem, quod eidem post contigit, Christum scilicet, abducturum cultores idolorum in unius Dei veram adorationem, relatam visionem Augusto obtulisse, quòd nullum alium in terris, qui plus suis partibus favere posset, quàm ipse, sciebat apud eum enim summa imperii totius orbis erat. Sed Augustus dormiens, nesciensque an benè, vel malè responderet, somniando propheticè dixit, tonantem pro janitore ei appositum, quasi explicitè dixisset: Ædes Capitolina tibi Jupitri dicata, futura est ecclesia, cujus fastigium tintinabulis, hoc est, cymbalis, ornandum est, quæ deservient ædi in modum janitorum principum. Nam ut per os licet aliquibus ingredi palatium regium, aliis verò aditus interdicitur, sic per cymbala consecrata ecclesiam ingredi cohiberis. Et christianis fores aperiendæ sunt. Augustus autem sive Jupitris sacerdotibus consultis, sive proprio capite, non capiens, quæ dormiendo prædixerat, etiam opus propheticum exequutus est, redimiens fastigium ædis Jupitris Capitolini tintinabulis, non aliter, quàm nos fastigia, & turres templorum cymbalis ornamus.

Non minus mysterium includit, quod statim post somnium relatum Suetonius de eodem Augusto refert, id est: [Ex nocturno visu etiam stipem quotannis die certò emendicabat à populo, cavam manum asses porrigentibus præbens.] Conjector quippè aliquid insigne Cæsarem somniasse, de quo Romani augures elicuerint mundi Imperatorem, verumque dominum eleemosynis tunc pasci, & foveri. Ut-

muriese y pereciese juntamente con el cuerpo, ya que se ha visto que numerosos hombres malvados y criminales, que han vivido felizmente y sin hacer nada, han sido enterrados con magnificiencia. Por el contrario, muchos hombres honrados, y que han llevado una vida llena de penalidades, no han tenido quien los haya sepultado después de su muerte. Luego, los que creyeron que ésta subsiste, y que se evitan todos estos inconvenientes, decían que después de la muerte se premiaba a los buenos y se castigaba a los malos.

Cuarto género de argumento suasorio.

Lo dicho por Jesucristo Redentor en los Evangelios, se acepta como argumento para el fin precedente. ¿No se lee, pues, allí, expresa e implicitamente, la gloria eterna para las almas de los buenos y el castigo eterno para las de los malvados? Y la doctrina, así como la vida y muerte del Salvador, se ha comprobado, desde el origen del mundo, por los dichos y hechos de los Patriarcas y de los Profetas, y, después, por los milagros de los Santos y de los Mártires.

Una demostración semejante a ésta, sería la que se puede extraer de los libros de los paganos, como decía Gregorio en sus escritos morales. Y, aunque un lector curiosos podría mostrar innumerables ejemplos de este tipo, contenidos en los los códices, me complace, sin embargo, presentar el que escribió Suetonio, en la Vida de Augusto, sección 91, sobre el sueño de éste, y que dice así: "Con motivo de sus frecuentes visitas al templo que había consagrado en el Capitolio en honor de Júpiter Tonante, soñó que Júpiter Capitolino le reprochaba haberle sustraído sus adoradores, y que él, a su vez, le contestó que había colocado a su vera a Júpiter Tonante para que le hiciera las veces de portero. Éste es el motivo por el que, inmediatamente, dió la orden de guarnecer con campanillas el techo del templo, siguiendo la costumbre de que éstas colgasen de las puertas". Yo sospecho que la causa de este sueño, y de la respuesta dada por el mismo Augusto mientras dormía, no es otra que la que, por aquel tiempo, iba a nacer Cristo –como narra Lucas, en el capítulo 2, "salió un decreto del emperador César Augusto, mandando hacer un censo del mundo entero, etc.". Y el diablo, sospechando lo que después le aconteció –es decir, que Cristo le iba a sustraer los adoradores de ídolos, para adorar el único Dios verdadero–, le ofreció a Augusto la referida visión, porque sabía que ninguno otro en la tierra podía favorecer sus intenciones más que éste –ya que tenía el mando de todo el mundo. Sin embargo, Augusto, que, mientras dormía, no sabía si respondía bien o mal, dijo, proféticamente en su sueño, que había colocado al Tonante para que le hiciera, las veces, de portero, como si dijera explícitamente: "El templo Capitolino, dedicado a tí, Júpiter, será la iglesia, cuyas campanillas en el techo –es decir, adornado con cimbales– le van a servir al templo como porteros de los príncipes. Pues, así como se permite a algunos entrar por las puertas de los palacios reales, pero se les impide la entrada a otros, también se te impedirá ingresar en la Iglesia por medio de los cimbales consagrados, y a los cristianos se les abrirán las puertas". Pero Augusto, o porque consultó a los sacerdotes de Júpiter, o por propia iniciativa, no entendiendo lo que había predicho mientras dormía, ejecutó, incluso, una acción profética, al guarnecer el techo del templo de Júpiter Capitolino con campanillas –al igual que cuando nosotros adornamos con cimbales los techos, o las torres, de los templos.

No menos misterioso es lo que, inmediatamente después del sueño mencionado, refiere Suetonio del mismo Augusto. Es esto: "También de resultas de un sueño, todos los años, en un día determinado, pedía limosna al pueblo, alargando la palma de la mano a cuantos le ofrecían ases". Deduzco, pues, que César soñó algo notable, por lo que los augures romanos dijeron que el emperador del mundo, y su verdadero señor, era el que sostenía y favorecía las limosnas.

que opere somnium verum efficeret, seque talem esse, qualis somnio prophetabatur, sibi suaderet, emendicabat à populo asses, manuque propria cavitatem illam habente, qua aquam ex fluminibus vasis defectu sorbemus, suscipiebat Augustus. Meam suspicionem de relata visione certam efficit, quod sectione 70. de eodem Octaviano Suetonius etiam scripsit. Illud fuit, eundem semel secretè cœnasse, ornatum Apollineo habitu, comitatumque duodecim convivis sex habitu dearum, & sex deorum. Conviviumque illud divulgatum populo appellatum Dodecatheos, id est, duodecim deorum. Quod quia in maxima penuria, ac fame civitatis fuit effectum, acclamatum facetè à populo postridiè fuerit, frumentum omne Deos comedisse. Qui eventus ab homine adeò cordato, ut Octavianus erat, factus non fuit, sine insigni occasione, ut reor. Crederem ego ipsi per aliud insomnium, aut per alium modum divulgatum fuisse, orbis verè dominum duodecim fermè divinis hominibus ante discessum à mundo cœnaturum, illis facienda præcipiendo, cibumque in cœna suppeditando. Quæ omnia cùm æmularetur Augustus, ansam detractori, qui in eum versibus invectus est, dedit, nominandi eundem choragum, quasi qui chorum illum cœnantium ageret, & duceret. Versus hi sunt:

Cùm primum istorum conduxit mensa choragum,
Sexque Deos vidit Mallia, sexque Deas,
Impia dum Phœbi Cæsar mendacia ludit,
Dum nova divorum cœnat adulteria,
Omnia se à terris tunc numina declinaverunt,
Fugit, & auratos Jupiter ipse thronos.

De Augusto conjectatus semper ego sum, postquàm legi interrogasse clam eundem Virgilio Poëtæ (utpotè qui nosceret ex conspectu canum, & equorum quales patres habuerint) cujus filius idem esset, se putasse genitum ab aliquo Deorum, ut gentilitas fabulatur de Hercule, & aliis Heroibus, nec firmum habuisse Octavium genitorem ejusdem fuisse. Fortasis in hoc delirium adductus, quòd suis temporibus videret pacatum orbem, sibique soli obtemperantem, ignarus natalis veri Dei, & hominis, se imperante. Quicquid de hoc sit, seu relata conjectura instigatus fuerit ad Deos æmulandum, sive alia de causa, eundem illud fecisse indubitatum habetur. Meritò ergo quæcumque à me ex vita hujus interpretata sunt, quadrare sunt censenda.

Et quod de Virgilio Marone mentionem egi, de cujus scriptis non pauca hujus messis colligi possunt: tantùm quæ se offerunt ex Ecloga quarta propono. Primumque sit, versus illi:

Ultima Cumæi jam venit carminis ætas,
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.
Jam redit, & virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies cælo demittitur alto.
Tu modò nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet, ac toto surget gens aurea mundo.
Casta fave Lucina tuus jam regnat Apollo.

Quæ tantùm de Lege Gratiæ, & Christo Redemptore, & ejus Genitrice præcantata esse à Sibylla Cumæa, ex cujus libris illa à Virgilio ex-

Y para hacer realidad la acción de los sueños, convencido de que era tal como profetizaba, mendigaba los ases al pueblo, alargando la propia cavidad de la mano –con la que, si nos falta el vaso, solemos beber el agua de las fuentes. Por lo que Suetonio escribió, en el apartado 70, acerca del mismo Octaviano, mi sospecha sobre la referida visión resulta cierta. Y es que, éste, en cierta ocasión había celebrado un festín en secreto, adornado con los atavíos de Apolo, y acompañado de doce invitados –seis vestidos de diosas y seis de dioses. Y aquel festín, divulgado al pueblo, fue denominado "Dodecatheos" –es decir, "banquete de los doce dioses". Y el hecho de que se hubiera celebrado en medio de la carestía y el hambre de la ciudad, hizo que, al día siguiente, el pueblo dijera que los dioses se habían comido todo el trigo. Y este evento no fue realizado, según pienso, por un hombre tan docto, como era Octaviano, no sin notable provecho. Yo opinaría que a éste se le comunicó por otro sueño, o de otro modo, que el dueño del mundo cenaría con doce hombres casi divinos antes de partir del mundo, ordenándoles lo que se debía hacer, y suministrando el alimento en la cena. Y como Augusto emulase todo esto, dio pié a un detractor para llevarlo a sus versos –llamándole director de coro, como quien dirige y conduce a todos los comensales. Los versos son los siguientes:

"En el mismo momento en que la mesa de estos sacrílegos hubo recibido al director del coro,/ y cuando Malia vio a seis dioses y a seis diosas,/ mientras César asumió el papel de la impía falsedad de Febo, y se amenizó la cena con los recientes adulterios de los dioses,/ entonces todas las divinidades se alejaron de la tierra,/ y el propio Júpiter abandonó su dorado trono".

Yo siempre he pensado, después de haber leído que éste preguntó en secreto al poeta Virgilio (como quien conociera, por el aspecto de los perros y de los caballos, qué padres han tenido) de quién era hijo, que él había imaginado que había sido engendrado por alguno de los dioses –como los paganos contaban sobre Hércules y otros héroes–, y que Octavio no estaba muy seguro de quién era su padre. Quizás fue inducido a esta insensatez porque veía que, en su época, el mundo había sido pacificado, obedeciéndole sólo a él, y desconociendo que durante su mandato había nacido el verdadero Dios y Hombre. Fuese por cualquier causa, o por las referidas conjeturas, se vió impulsado a emular a los dioses. Pero es indudable que Augusto hizo aquello. Así pues, con razón hay que pensar que todas las explicaciones que yo he dado se corresponden a la vida de éste.

Y como he mencionado a Virgilio Marón, de cuyos escritos se pueden colegir no pocos ejemplos del mismo tipo, voy a exponer sólo los que aparecen en la Égloga cuarta. Y, en primer lugar, estos versos:

"Ya ha llegado la última edad de la predicción de la Sibila de Cumas,/ Comienza enteramente de nuevo el gran orden de los siglos, Ya vuelve también la Virgen, vuelve el reino de Saturno,/

Ya una nueva raza desciende de lo alto de los Cielos./ Tú, casta Lucina, protege solamente a este niño, cuyo nacimiento va a cerrar la edad de hierro, trayendo la edad de oro al mundo entero./ Ya reina tu querido Apolo".

Y esto, anunciado por la Sibila de Cumas, sobre la Ley de la Gracia, sobre Cristo Redentor y su Madre, que Virgilio reprodujo en sus libros,

excerpta sunt, verosimile esse certum est, ut eorundem series docet. Etiam quòd nequaquam illi, & qui sequuntur in eadem Ecloga versus Asinio Polioni, nec Salonino puero ejusdem filio, nec Augusto ipsi quadrare valent, sed quibus dixi. Magnus enim sęculorum ordo, qui nascitur, Legem Gratiæ venturam prædicit. Ut cùm Virginem redeuntem scripserit, Mariam Purissimam Dei Genitricem præcinit. Non quòd priùs genita sit, & nunc iterum noviter nascendo, redeat, sed quòd prophetata sit, adeoque vera sit prophetia, ut nedum effectum ut si factum esse computetur. Quæ quoque progenies magis nova excogitari potuit, quàm Christi Salvatoris persona, de qua Deus, & homo simul dicuntur? Quasi his verbis alludat Poëta Prophetiæ Isaiæ 64. cap. Utinam dirumperes cælos, & descenderes.

Quam quoque putare possumus esse castam Lucinam, quæ partubus præesset, nisi Maria Virgo. Nam de Junone conjuge Jupitris, ex qua filios idem procreavit, dici non valuit. Pariens enim casta propriè Dea dici non poterat. Nec ullæ aliæ Deæ faventi partubus castitas sincera conveniebat apud Gentiles. Undè clarè elicitur de Dei Genitrice Maria dictum, quæ simul peperit, & casta Virgo mansit: cui Poëta congratulatur, quòd Apollinem, id est, solem justitiæ regnantem jam videat. Sequentiumque versuum litera hoc, quod exposuimus, voluisse, Poëtam exprimit. Illi sunt:

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri,
Irrita perpetua solvent formidine terras.

Et statim sequentes.

Ille Deum vitam accipiet, divisque videbit
Per mixtos heroas, & ipse videbitur illis.
Pacatumque reget patriis virtutibus orbem.

De quo, nisi de Christo Redemptore scribi potuerunt? Quis enim adeò demens sit, qui ausit prædicere, solvendas terras perpetua formidine: si de temporariis periculis, & timoribus loquatur, cùm nulla sit ætas quantumvis pacifica, in qua nonnullæ formidines non invadant hominum vitam? Quod cogit suspicari, ducem vocare Poëtam Christum, cujus sanguine, & præceptis observatis, perpetua gehennæ formido contemnenda est. Dum ipse Deus (sic enim legendum puto) accipiet vitam, id est, resurget. Et post resurrectionem videbit Patriarchas, & Prophetas, quos heroas nominat, permixtos divis, id est, divinis rebus, putà Angelis, & Archangelis, Cælo, & Stellis. Et ipse Christus videbitur illis, qui gloria fruentur. Ut consonet hæc sententia illi, quæ legitur in Passione Domini secundùm Joannem. Videbunt in quem transfixerunt. Tandem alii versus:

Occidet, & serpens, & fallax herba veneni.

De quo nisi de diabolo dici potuerunt? Cæteras nempè venenatas herbas orituras tunc, & nunc, non ignorabat Poëta, aut verius, Sybilla, quæ universam hanc sententiam condidit, ut opinor. Illi quoque:

Chara Deum soboles magnum Jovis incrementum.

Cui meliùs, quam Paracleto quadrant: qui tàm ex patris persona, quàm filii procedit, & amor utriusque nominatur. Undè chara soboles dicitur à Poëta. Reliqui etiam hujus quartæ Eclogæ versus in hanc eandem sententiam trahi possent, sed eos non placuit adducere, quòd ma-

parece que es verosímil –según se aprecia por la lectura de estos versos. Además, lo que aparece en éstos, y los siguientes de la misma Egloga, no parece que se pueda referir a Asinio Polión, ni a su hijo Salonino, ni al propio Augusto, sino a los que yo he dicho. Porque el gran orden de los siglos, que nace, anuncia que va a llegar la Ley de la Gracia. Como también, cuando escribe que vuelve la Virgen, anuncia la llegada de María Santísima –la Madre de Dios. No porque haya nacido antes, y regrese, ahora, para nacer de nuevo, sino porque se ha profetizado –y la profecía es tan verdadera, que aún no se considera el efecto como si se hubiera producido. Más aún, ¿qué raza más nueva se pudo considerar que la persona de Cristo Salvador, del que se dice, al mismo tiempo, Dios y Hombre? Como si el poeta, con estas palabras, aludiera a la profecía de Isaías, 64: "Ojalá rasgases el cielo y bajases".

También podemos pensar que la casta Lucina –que preside los partos– es la Virgen María. Luego, no pudo referirse a Juno, la esposa de Júpiter que también procreó hijos, ya que no se podía denominar, con propiedad, "diosa casta" a la que pare. Y, entre los gentiles, a ninguna diosa que favoreciera los partos le convenía la castidad pura –de donde se deduce con claridad lo dicho sobre María, la Madre de Dios que dió a luz, permaneciendo, a la vez, Virgen casta. Y el poeta se alegra porque ya ve el reino de Apolo –esto es: el sol de la justicia. Y el contenido de los versos siguientes expresa que el poeta deseó lo que hemos expuesto. Son los siguientes: "Bajo tus auspicios, las últimas huellas de nuestra maldad, si aún quedan, borradas para siempre, liberarán a las tierras del miedo perpetuo". Y a continuación otros: "Este niño tendrá la vida de los dioses,/ y verá a los héroes mezclados con ellos. Y ellos lo verán también a él./ Y gobernará el universo pacificado por las virtudes de su padre".

¿De quién se han podido escribir estos versos, sino de Cristo Redentor? Pues, ¿quién hay tan insensato que se atreva a predecir que las tierras se van a liberar del temor perpetuo, si se habla de los peligros y temores temporales, puesto que no hay ninguna edad, por muy pacífica que sea, en la que los temores no invadan a la vida de los hombres? Y esto me obliga a creer que el poeta llama "caudillo" a Cristo –cuya sangre, y la observación de sus preceptos, nos librarán del miedo perpetuo al infierno. Mientras, el propio Dios (ya que considero que se ha de leer así) recibirá la vida –esto es: resucitará. Y, después de la resurrección, verá a los Patriarcas y a los Profetas, a los que Virgilio denomina héroes, mezclados con lo divino –es decir, con los Ángeles, los Arcángeles, el Cielo, y las estrellas. Y el mismo Cristo será visto por los que gozan de la Gloria. Y esta sentencia estará en consonancia con la que se lee en la Pasión del Señor, según San Juan: "Verán al que crucificaron".

Por último, otros versos:

"Morirán también las serpientes y las hierbas de veneno engañoso".

¿Sobre quién se han podido escribir, sino del diablo? El poeta, sin duda, no desconocía las demás hierbas envenenadas que iban a nacer por entonces, y ahora. O más propiamente, en mi opinión, la Sibila que dio a conocer esta sentencia.

Incluso este otro verso: "Querido hijo de los dioses, gran prolongación de Júpiter"./ ¿A quién mejor le cuadra que al Espíritu Santo –que tanto procede de la persona del Padre, como del Hijo, y amor de ambos, de donde procede la denominación del poeta "querido hijo".

También, con esta misma significación, se podrían evocar los restantes versos de la cuarta Egloga. Sin embargo, no me ha complacido presentarlos, ya que comportaban una mayor

majore labore intelligendi erant, quàm præsentes, quos decentèr esse à nobis explicatos, quivis intelliget, ac impius, non posse eos exponi ut à Servio, & Antonio, & Christophore, & aliis Maronis expositoribus explicantur, cognoscet. Quo huic satis suasorio modo probationis æternitatis animæ finem imponimus; ut rationes adductas ab eis, qui opinati sunt, animam nostram corruptibilem esse, dissolvam: & quòd innumeræ sint, omnesque exigui ponderis, illas tantùm proponam, quæ majorem vim habere videntur.

Rationes contra æternitatem animæ.

1. Ratio.

Primaque sit. Si ex aliquo in homine reperto rationalis anima æterna esset habenda, ex intellectu præcipuè id esset inferendum. Sed hunc augeri ab infantia usque in primam senectutem conspicimus, imminuique in decrepita ætate experimur. Ergo ob hunc non plus æterna anima nostra statuenda est, quàm plantarum, quæ crescit, & imminuitur, & tandem corrumpitur.

2. Etiam alio medio id probant. Nihil conditum est à natura, ut otiosum, & vacans ab omni opere sit: sed animæ post obitum manentes, nulli negotio poterunt vacare, propter defectum organorum sensuum: ergo incassum essent mansuræ, quod natura non patietur.

3. Ex hoc etiam quod nullus mortuorum ad nos redierit, ex tot ab orbe condito genitis, argumentum adversi sumunt animarum corruptarum ad hominis interitum.

4. Ex assertione quoque Aristotelica 3. de Anima, non memorari post obitum animas defunctorum, rationem colligunt. Inquiunt enim si non memorantur, neque intelligere poterunt. Qui enim intelligit, in quantumvis parvo tempore intelligendo duret, si omni memoria privatur, nequaquam poterit connectere præterita præsentibus, & futuris, sine quo non accidit intelligere.

5. Mirantur quoque isti, quomodo divina animæ natura, quæ potentior est corporis mole, in astra non ferat totum hominem, si æterna anima est.

6. Famam, gloriamque humanam minimè cupere debebamus, etiam referunt illi, si saperemus. Nam hæc velut umbræ essent, æternæ durationi animarum collatæ: sed has ardenter amamus, id ergo arguit in nobis, nihil tale æternum esse.

7. Quòd mors quoque minimè formidari à nobis deberet, si anima æterna esset, illi asseverant. Hac ratione, quòd si post obitum anima in aliam clariorem vitam esse transitura, potiùs mors optanda, quàm timenda esset.

8. Supplicia quoque æterna, quæ impiorum, & sceleratorum animabus parata esse putant, qui æternas esse animas testantur, adversi dicunt, nec tyrannorum legibus statuenda esse quanto magis divinis. Referunt enim isti iniquum esse ob temporariam, & momentaneam labem, quemquam æternas luere pœnas.

9. Ex somno etiam argumentum sumunt ethnici, dicentes, somno oppresi homines, nihil sentire, nec intelligere cernuntur, experrectique statim, ut ante somnum omnia concipere. Quod si per aliquam animam separabilem à corpore fieret, illam inter dormiendo abesse, & experrectis adesse confitendum erat. Sed hoc joci genus foret, tam citò scilicèt, mori hominem, cùm dormit, & resurgere eundem, cum vigilat: quod in tam feriare, ut est homo, natura

non

dificultad de comprensión que los presentes –y que hemos explicado convincentemente. Cualquiera entenderá, y sabrá, aunque no tema a Dios, que éstos no se pueden explicar como lo han hecho Servio, Antonio, Cristóbal, y otros comentaristas de Virgilio Marón° Y, con esto, finalizamos este modo suasorio de demostración de la eternidad del alma.

Paso a refutar los argumentos presentados por los que opinaron que nuestra alma es corruptible. Y como son innumerables, y todos de poco valor, sólo voy a exponer los que parece que poseen mayor fuerza.

Argumentos contra la inmortalidad del alma.

01. Si el alma racional fuera eterna por algo encontrado en el hombre, se inferiría, sobre todo, por el intelecto. Sin embargo, vemos que éste aumenta desde la infancia hasta el primer momento de la vejez, disminuyendo en la época avanzada de la vida. Luego, no por esto se ha de establecer que nuestra alma es más eterna que la de las plantas, que crece, disminuye y por último muere.

02. Lo demuestran, también, de otra manera. La naturaleza no ha creado nada que esté ocioso o libre de cualquier acción. Sin embargo, las almas que subsisten después de la muerte no podrán estar libres de ningún trabajo, porque carecen de órganos sensitivos. Luego, subsistirían vanamente, porque la naturaleza no lo permitirá.

03. Los oponentes admiten el argumento de la corruptibilidad de las almas por la muerte del hombre, porque ningún muerto ha regresado a nuestro lado.

04. Deducen el argumento de que las almas no permanecen después de la muerte, según la afirmación de Aristóteles en De Anima 3. Dicen, pues, que si no recuerdan, tampoco podrán inteligir.

Pues, el que intelige, por muy corto tiempo que dure la intelección, si se le priva de toda memoria, no podrá conectar el pasado con el presente y el futuro –sin lo que no se puede inteligir.

05. También, éstos se preguntan cómo la naturaleza divina del alma, que es más poderosa que el cuerpo, si es eterna, no lleva al hombre todo al cielo.

06. Asimismo, dicen que, si tuviéramos conocimiento, no deberíamos ansiar la fama y la gloria. Pues estas cosas serían como sombras, al ser comparadas con la duración eterna de las almas. Sin embargo, las ansiamos ardientemente. Luego, esto argumenta que en nosotros no hay semejante eternidad.

07. Afirman que, si el alma fuese inmortal, la muerte tampoco nos debería causar miedo. Por esto, si, después de la muerte, el alma pasara a otra vida mejor, antes que temerla, sería más conveniente el desearla.

08. Los que afirman que las almas son inmortales, consideran que los suplicios que se han dispuesto para las de los malvados son, también, eternos. Los adversarios argumentan que las leyes divinas no imponen esto, puesto que ni tan siquiera lo determinan las de los tiranos, añadiendo que es injusto que se imponga a cualquiera los castigos eternos por una infamia temporal o momentánea.

09.– Incluso, los paganos resuelven el argumento del sueño, diciendo que los hombres, cuando están dormidos, no disciernen que sientan o intelijan algo, y que, tan pronto como están despiertos, conciben todo como antes de estar dormidos. Y si ocurriese que algún alma separable del cuerpo se ausentase mientras duerme, también se tendría que afirmar que estaría presente al despertarse. Pero este género de juego sería muy parecido a decir que el hombre está muerto cuando duerme, y que resucita cuando está despierto. Sin embargo, la naturaleza no hubiera llevado a cabo esta empresa, como es el hombre,

non patrasset : ergo anima sejungibilis à corpore non est credenda.

10. Numerum etiam animarum esse infinitum si, hominibus interemptis, ipsæ manent, & mundus ab æterno fuit, clarè inferunt. Ac ultra numerum hunc infinitum in dies augeri, proclamant adversi imposibile esse : ergo antecedens undè hæc eliciuntur, falsum proterviunt.

11. Conqueruntur quoque impii isti, cur si verum est, animas post obitum manere, quòd denegata sit à natura notio adeò hominibus conducens Indis in novo orbe nostris temporibus repertis.

12. Inconvenire autumant illi, animam post hominis obitum corpus deserendo, in alium transmeare locum. Nam motum illum, vel à se fieri posse, vel ab alio quærunt. Neutro modo indivisibilia moveri ostendit Aristoteles 6. Physicorum. Ergo quævis anima mansura erat in eo loco, in quo corpus destitutum est ab eadem : quod si esset, lares, & lemures, & genios, & alias hujus generis naturas constituturi ut gentes essemus.

13. Virtutes an ipsi animæ inhęrentes maneant, an non, quærunt etiam adversi. Si manere dixerimus, statim objiciunt, morales, putà Temperantiam, & corpoream Fortitudinem, & cæteras corporibus inesse : quæ durare, ipsis corruptis, non valent. Si non permaneant, quòd sine virtutibus manes præmia suscipiant, inconvenire autumant.

14. Ambigunt quoque illi, an naturalitèr, & sine violentia manes, sint, aut animæ à corpore sejunctæ, an vi ulla detineantur, corpus, quod amiserunt, vel aliud assumere. Hoc ultimum dicendum non esse, probant ex hoc, quòd nullum violentum perpetuò duret. Si primum, mirantur, quòd adeò pertinacitèr mortem renuant, formidentque homines, anima, quæ sentit, & intelligit, sponte corpus linquente.

15. Ob discordiam inter appetitum sensitivum, & voluntatem ratione ductam, etiam instigantur illi, testari animam nostram æternam non esse. Si enim æterna foret, eidem obtemperaturum appetitum corruptibilem dicunt. Cujus contrarium homines in suis actibus experiuntur.

16. Etiam ex hoc argumentum, quo suas fulciunt partes, sumunt, quòd testantur, non posse se intelligere, qualitèr ex anima, quæ ens actu est, & corpore, quod aliud quoque actu ens est, unum ens fiat, homo scilicèt, quæ duo entia erant.

17. Definitio animæ, quòd ipsa scilicèt, sit actus corporis physici organici in potentia vitam habentis. Non minùs favere suæ opinioni, quàm relata per hunc modum inferunt. Si actus corporis quælibet anima est, ergo intellectiva actus corporis erit. Et inde ulterius eliciunt, quòd sine corpore intrante sui definitionem, manere non poterit.

18. Animas fœtuum nondum in lucem æditorum, quem locum posideant interrogant. Etiam fœdam, indignam, futilem, & ambiguam appellant conjunctionem animarum illarum cum suis corpusculis, si perpetuæ animæ essent.

19. Item non parum inconvenire autumant adversi, homines à brutis tantùm specie differre. Cum ut brutum, quòd animam sensitivam vegetativæ additam habeat, dicitur genere differens à plantis: homo additam rationalem sensitivæ habens, dicendus esset genere differens à brutis.

para que descansara tanto. Luego, no se debe creer que el alma se separa del cuerpo.

10.– Deducen claramente que el número de las almas es infinito, si éstas permanecen, una vez desaparecidos los hombres, y si el mundo ha existido desde siempre. Y, además, los que se oponen dicen que es imposible que este número se acreciente cada día. Luego, afirman que es falso el antecedente de donde se infiere esto.

11.– También, estos paganos preguntan, quejándose, por qué, si es verdad que las almas subsisten después de la muerte, la naturaleza ha denegado este conocimiento, que es tan útil, a tantos hombres indios hallados, en nuestra época, en el Nuevo Mundo.

12.– Ellos afirman que es imposible que el alma, cuando abandona el cuerpo después de la muerte, transmigre a otro lugar, preguntando si este supuesto desplazamiento se efectúa por sí mismo o por otro. Aristóteles, en De Physicorum 6, dice que los entes indivisibles no se mueven por ninguno de los dos modos. Por consiguiente, todas las almas permanecerán en el mismo lugar –en el que el cuerpo ha sido abandonado por éstas. Y si esto fuese así, estaríamos constituídos como los lares paganos, los lemures, los genios, y otras naturalezas del mismo tipo.

13.– Los adversarios también preguntan si las virtudes son inherentes, o no, a la propia alma. Si decimos que sí, enseguida objetan que las morales –por ejemplo, la templanza, la fortaleza, y otras que se dan en los cuerpos– no pueden persistir si se corrompen éstos. Si afirmamos que no, dicen que es imposible –porque los manes no reciben premios sin las virtudes.

14.– Asimismo, también éstos dudan sobre si los manes o las almas separadas del cuerpo subsisten naturalmente y sin violencia, o, bien, si son retenidas por alguna acción violenta en el cuerpo que han perdido, o en otro que han asumido. Demuestran que no se puede afirmar lo último, ya que no hay acción violenta que perdure eternamente. Y si se afirma lo primero, preguntan, con extrañeza, por qué, si el alma, que siente e intelige, abandona el cuerpo espontáneamente, los hombres temen tan pertinazmente a la muerte, renegando de ella.

15.– Insisten, incluso, en afirmar que nuestra alma nos es inmortal, aduciendo el argumento sobre el desacuerdo entre el apetito sensitivo y la voluntad, pues dicen que, si fuese eterna, el primero se sometería a la segunda. Y resulta que todos los hombres, con sus acciones, experimentan lo contrario.

16.– Además, al exponer el argumento con el que fundamentan sus puntos de vista, dicen que no pueden entender cómo de la unión del alma –que es un ente en acto– con el cuerpo –que también lo es– puede surgir un solo ente –es decir, el hombre.

17.– Sobre la definición del alma, que es el acto del cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia, afirman que no es más favorable, en su opinión, que la anterior. Y es que si cualquier acto corporal es el alma, resultará, entonces, que la facultad intelectiva será un acto del cuerpo. Y, de ahí, deducen que no podrá subsistir sin que el cuerpo entre en su definición.

18.– Preguntan que lugar ocupan las almas de los fetos que aún no han nacido. Incluso, si las almas fuesen eternas, denominan a la unión de éstas con sus cuerpos, repugnante, indigna, inútil y equívoca, si es que fueran almas eternas.

19.– Los oponentes afirman, asimismo, que es imposible que los hombres difieran de los brutos sólo en la especie. Puesto que, así como se afirma que éstos se diferencian de las plantas en el género –porque tienen alma sensitiva añadida a la vegetativa–, también se ha de decir que el hombre, que posee la racional sumada a la sensitiva, difiere de los brutos en el género.

20. Ex quo aliud argumentum eliciunt, quòd si duas animas homo habuisset, duo entia futurus erat, & si tres, tria.

21. Item parum homini prodesse animam manere proterviunt, si quod sentit, intelligitque, homo ex anima, & corpore aggregatum sit. Ut nihil prodesse nobis inquiunt, Solem manere post nostrum obitum; etsi Sol ut universalis causa ad nostras operationes nobiscum semper concurrat.

22. Argumentum quoque illorum, qui animam immortalem astruunt, præcipuum est, ut adversi credunt, ipsam universalia intelligere. Sed hæc figmenta quædam intellectus esse Aristoteles testatur, cùm dixit, aut nihil esse, aut posteriùs esse. Ob ea ergo non esse affirmandum animam peremnem esse referunt.

23. Memoriam, rationem, & intellectum, ex quibus animæ immortalitas elicitur, quædam esse in homine se æquè supergredientia affirmant isti. Sed in brutis hæc inveniri proterviunt, ergo etiam brutalibus animabus æternitas concedenda est.

Hæ sunt ex præcipuis rationibus nonnullæ, attestantibus animam rationalem corruptibilem esse adductæ, quas solvere decet, ac ex aliquarum solutione, contrariorum opinionem confutare, quod agere auspicor.

Prima solutio. Solutio primæ rationis eorum, qui putant rationalem animam corruptibilem esse. Concedimus nempè iis consequentiam illam ob intellectum scilicet, compelli Philosophos affirmare animam æternam esse: negamusque minorem, putà, hunc ab infantia usque in primam senectutem augeri, & in decrepita imminui, si intellectum nominet arguens animam intellectivam. Si autem intellectum dicat ejusdem operationes, has non inficiamur augeri, imminuique in vitæ discursu. Nec hoc arguit animæ augmentum, aut incrementum, ut esse ignem magis minusve calidum, aut esse ceram elegantius, aut minùs eleganter configuratam, non arguit, eam augmentabilem, aut minuibilem esse. Tam enim intelligendi operatio modus animæ intellectricis est, quàm figura modus rei corporalis dicitur. Anima nempè, ut in antecedentibus pag. 273. & sequentibus refertur, corpore non indiget, ut quo intelligat, sed ut per quod concipiat, intelligatque. Est enim adeò arcta conjunctio animæ & corporis, dum informatio durat, ut proportionabiliter afficiatur spiritualiter anima, ut corpus, quod informat, afficitur corporaliter: id enim informando, illi accidit, quod non informando minimè accidisset, etsi simul cum corpore penetrativè esset. Certè si cerebri corpus immodicè humidum redditur, memorari non valet homo: non quòd animæ intelligibilis substantia humectetur, sed quòd phantasmata, quæ corpora sunt, eundem affectum patientia, impresionem in se factam ab objectis extrinsecis, statim, ut ipsa absunt, amittunt. Ut solet cera liquidissima, aut aqua figuram sigilli amittere, cùm illud abest. Etiam quòd anima informans partem anteriorem cerebri noscentem abstractivè, non potest affici, ut eam decet, pro memorandi actibus exercendis, quòd ad proportionem affectus proprii corporis à se informati afficienda est, ut diximus. Et cùm corpus cerebri immodicè humidum amittat celeriter affectionem factam à phantasmate, inde oritur, ut spiritalis affectus non duret, sed quòd citò delitescat. Ut

cùm

20.– Otro argumento que deducen es el siguiente: si el hombre tuviese dos almas, tendría dos entes; si tres almas, tres entes.

21.– Afirman, también, que de poco les serviría a los hombres que el alma permaneciera, si lo que sienten e inteligen es la unión del alma y el cuerpo –al igual que dicen que de nada nos servirá que el sol permanezca después de nuestra muerte, a pesar de que éste, como causa universal, y de acuerdo con nuestras operaciones, coincida siempre con nosotros.

22.– En opinión de los que se oponen, el que el alma intelija los universales es el principal argumento de los que demuestran la inmortalidad de ésta. Sin embargo, Aristóteles expone que esto son funciones del intelecto, cuando asevera que no existe nada, o que existe después. En consecuencia, dicen que, por esto, no se debe afirmar que el alma sea eterna.

23.– Aseguran que la memoria, la razón, y la inteligencia, por las que se deduce la inmortalidad del alma, son determinadas cosas que se añaden en el hombre. Pero afirman que éstas también se encuentran en los brutos. Luego, incluso a las almas de éstos hay que atribuir la eternidad.

Los anteriores son algunos de los principales argumentos que se aducen para afirmar que el alma racional es destructible. Conviene que sean aclarados, refutando la opinión de nuestros adversarios, con la solución de una parte de ellos. Comienzo a hacerlo.

Primera solución.

Solución al primer argumento de los que opinan que el alma racional es corruptible.

Admitimos, sin duda, la consecuencia de aquellos –es decir, que los filósofos afirman que el alma es eterna por el intelecto. Y negamos la menor –esto es: si el que argumenta denomina alma intelectiva al intelecto, que éste aumenta desde la infancia hasta el primer momento de la vejez y que disminuye en el tiempo de senectud. Y si llama intelecto a las operaciones del alma intelectiva, negamos que éstas aumenten o disminuyan en el transcurso de la vida. Y todo esto no demuestra el aumento o incremento del alma, como tampoco que el fuego es más o menos cálido, o que la cera, configurada más o menos primorosamente, sea aumentable o disminuible. Pues, de igual manera se afirma que la operación de inteligir es un modo del alma intelectiva, como la figura lo es de una cosa corpórea. Es decir, tal como se dice en la página 273 y siguientes, no precisa del cuerpo para inteligir, sino para concebir e inteligir por medio de él. Y es que, mientras dura la información, es tan estrecha la unión del alma y el cuerpo, que, proporcionalmente, ésta es afectada espiritualmente, mientras que aquél (el cuerpo) al que informa es afectado corporalmente, puesto que, cuando lo hace, le acaece lo que en modo alguno le hubiese acontecido sin informarlo, aunque se encuentre estrechamente unida al cuerpo.

Ciertamente, ocurre que si se humedece en exceso la parte del cerebro, el hombre no puede recordar –y no porque la substancia del alma intelectiva se humedezca, sino porque los phantasmas, que son corpóreos, cuando padecen la misma afección estando ausentes, al punto pierden la impresión producida en ellos por los objetos externos. Así, por ejemplo, el agua, o la cera muy líquida, suelen perder la figura del sello, cuando éste está ausente. También, porque el alma, que informa a la parte anterior del cerebro que conoce abstractivamente, no puede ser afectada como le conviene para acordarse de los actos que se deben ejecutar, ya que, como hemos dicho, debe serlo, proporcionalmente, como el cuerpo al que informa. Y si la parte del cerebro humedecida en exceso pierde rápidamente la impresión producida por el phantasma, ésta (la impresión) no dura, desvaneciéndose enseguida.

cùm cerebrum immodica flava bili redundat, illi accidit, quòd ipsum semper de rixis & iracundis actibus meditetur, quia insitum est flavæ bili phantasmata illorum actuum à memorativo scrinio posterioris partis cerebri in anteriorem noscentem abstractivè ducere. Ut etiam cùm melancholicus humor redundat, cogit tristia hominem meditari per modum relatum. At dum immodicè isti humores vigent in cerebro, non tantùm symptomata, quæ retuli, invadere ægros conspicimus, sed delirare eosdem cernimus: adeò affecta existens aliquando anima ad affectionem assiduam factam à phantasmatibus rerum tristium, aut iracundarum, ut corruptum judicium cogatur elicere anima illa rerum non sic se habentium, ut ipsa affirmat, & credit. Nec miremini, quòd dixerim, animam in morbosis, quos retuli affectibus, compelli edere vitiata judicia, præcedentibus talium, aut talium phantasmatum affectionibus. Nec etiam mirandum, quòd affirmem in hoc liberam eam non esse: cùm ab Aristotele sive expressè, seu implicitè audieritis in primo Posteriorum, eandem compelli, cognitis majore & minore cujusvis boni syllogismi, assentiri conclusioni, eventibus idem firmantibus. Sed de his dicta sufficiant pro hujus argumenti solutione. Si qua enim de hoc dicenda restant, in solutione vigesimæ rationis explicabuntur.

2. Solutio. Ad solvendam ergo rationem secundam transeamus, quam esse nullius valoris, non tantùm docti, sed & hominum vulgus facilè intelligent. Cùm enim per antedicta constet, animabus manere vim intellectivam post hominis mortem: atque hanc perfectiori quodam modo (nobis tamen ignoto) exequi ab eisdem, quàm cùm corpus informat, quòd eventus probent, esse ad intelligendum impedimento animæ corpus ipsum. Nam dum illud informat, non potest intelligere ipsa, nisi illud prius afficiatur. Cur animam secedentem à corpore nulli incumbere rei objiciunt adversi? Si enim vis tanta, utpotè intelligendi, animabus sejunctis inest, nonne beatiores dicendæ erunt, quàm hominum? Quorum miserias si narrare incœpissem, & conferre illas nonnullis vitæ voluptatibus velim, brevissimis paginis ultimum perfecissem, & primum innumeris adhuc inchoare non valerem. Porrò si prandere famescenti est gratissimum, & mollibus vestiri, ac dulcia deglutire tactui dulcissimum, amœnos sonos audire, & elegantes virorum, & fœminarum formas cernere blandissimum, iisque potiri suavissimum, cum eloquentissimis hominibus consuescere pretiosissimum, pretiosius non erit relata hæc perfectiori modo assequi intelligendo, quam nunc sentiendo? Indubiè sic. Illa nempè dum sensibus fruenda offeruntur, non adeò mera lætitia affluentia se nobis concedunt, quin tristitia, aut mœrore aliquo nos prius opprimant. Nempè nisi famis dolore corripiamur, cibus gratus non est, si duris & asperis prius non excoriemur, aut insipidis non simus assueti vesci, mollia nec dulcia saporosa non sunt. Nisi quoque dissonis sonis, & fœdis fœminarum & virorum formis non simus primitus molestati, gravatique, iis non delectamur. Ut non immeritò dictum à Platone in Phædone illud sit: [Quam mira videtur, ò viri hæc res esse, quam nominant homines voluptatem. Quàmque miro naturaliter se habet modo ad dolorem ipsum, qui ejus contrarius esse vide-

Ocurre como cuando el cerebro contiene excesiva bilis amarilla: que piensa actos pendencieros e irascibles, porque en ésta se han situado los phantasmas de los actos que desde el archivo del recuerdo de la parte posterior del cerebro se dirigen hasta la anterior que conoce abstractivamente. Igualmente, y de la manera explicada, el hombre es obligado a reflexionar cosas tristes cuando abunda el humor melancólico. Por otro lado, si estos humores se encuentran en abundancia en el cerebro, no sólo podemos apreciar que los enfermos padecen los síntomas comentados, sino que, también, se ve como deliran. Y, a veces, el alma es afectada por la prolongada impresión que ha sido producida por los phantasmas de las cosas tristes o irascibles. Entonces, destruído el juicio, deduce que se manifiestan cosas de manera diferente a como ella afirma y cree.

Por ello, no hay que extrañarse de que yo haya afirmado que, con las referidas influencias enfermizas, el alma se vea forzada a emitir juicios irregulares, debidos a las impresiones anteriores de unos u otros phantasmas. Tampoco puede extrañar el que yo diga que, en ese momento, el alma no es libre, porque habéis oído decir a Aristóteles, expresa o implícitamente, en el primer libro de los Analíticos Posteriores, que ésta, una vez conocida la mayor o la menor de cualquier silogismo correcto, se ve obligada a afirmar la conclusión, confirmando los eventos del mismo.

Para la solución de este argumento, es suficiente con lo dicho. Si queda algo, ya se explicará cuando se comente el vigésimo.

Segunda solución.

Pasemos, pues, a la resolución del segundo argumento –del que, no sólo los doctos, sino, también, el común de los hombres, entenderán con facilidad que no tiene ningún vigor.

Y es que, como queda dicho por todo lo que antecede, la facultad intelectiva permanece en las almas después de la muerte, ejecutando éstas la referida propiedad con, en cierto modo, más perfección que cuando informan al cuerpo, ya que los resultados demuestran que éste impide inteligir al alma. Porque, mientras informa, ésta es incapaz de discernir, a no ser que el cuerpo sea afectado antes.

¿Por qué los adversarios argumentan que al alma que se separa del cuerpo no le incumbe ninguna cosa? Porque si una facultad tan importante, como es la de inteligir, se encuentra en las almas separadas, ¿acaso no habrá que decir que son más dichosas que las de los hombres? Si comenzara a narrar las desdichas de éstos, deseando compararlas con algunos placeres de la vida, terminaría lo último en pocas páginas, cuando lo primero aún no hubiese sido capaz de empezarlo, debido a los innumerables ejemplos. Porque si el comer es muy agradable para el que tiene hambre, o el cubrirse con ropas delicadas deleita al tacto, o el deglutir cosas dulces complace al gusto, o es muy atractivo el oir sonidos agradables y el ver formas elegantes de hombres y mujeres, o el disfrutar de lo bueno es delicioso, o el tener contacto con hombres muy elocuentes es muy conveniente, ¿no será más útil que, en vez de sentir en un momento, se alcancen todas estas cosas inteligiendo el modo más perfecto? Indudablemente, sí.

Estas cosas, pues, mientras se nos ofrecen a los sentidos para gozar de ellas, no se nos conceden sin que antes nos embargue una profunda tristeza. Y es que, si antes no nos oprime el malestar producido por el hambre, el alimento no resulta grato; si con anterioridad no hemos sido incomodados por los vestidos ásperos y duros, o no estamos acostumbrados a comer cosas insípidas, las suaves o dulces no resultan sabrosas. Incluso, si los sonidos disonantes, o las formas feas de hombres y mujeres, no nos han producido antes molestias y agobios, éstas no nos deleitan más tarde. No sin razón, en el Fedón, Platón afirma: "Cuán agradables parecen que son, ¡oh hombres!, lo que denominamos placeres, aunque se manifiesten naturalmente de modo admirable en virtud del dolor que parece es lo contrario a ellos.

detur. Quippè cùm simul homini adesse nolunt, attamen si quis prosequitur cupitque alterum, semper fermè alterum quoque accipere cogitur, quasi ex eodem vertice sint ambo connexa. Arbitror equidem Æsopum si hæc animadvertisset, fabulam fuisse facturum. Videlicet Deum ipsum cum ipsa inter se pugnantia vellet conciliare, neque id facere posset in unum saltem eorum apices conjunxisse.] Iis affectibus post mortem non sic conjunctis. Quin seclusa adhuc religione hominibus intelligere valentibus, posse animam separatam perpetuò incumbere cognitionibus rerum perquàm gratissimarum, absque impedimento affectuum corporeorum dolorem inferentium. Tandem ratione adversorum potiùs convincendi ipsi essent opinari animam nostram æternam esse, quàm corruptibilem. Cum videant ipsi per totam hominum vitam eos, qui artifices sunt, non incumbere nisi perpetuo labori, ut alimenta sibi, & suæ proli fovendæ assequantur: aliosque quibus census quotannis pro alenda familia superest, per totam diem otiosos in triviis, in foris, in ripis, in montibus vagantes conspici, & nulli, aut tam exigui momenti rei operam dantes, cerni, ut nisi in multò potiores usus essent geniti, quàm ut deliciis relatis admistis tot doloribus fruerentur, deliram naturam meritissimè nominare possemus.

3. *Solutio.* Tertia ratio falsum supponere, neminem scilicet, ex mortuis resurrexisse, non tantum sacræ Scripturæ assertionibus, sed gentium libris comprobatur.

4. *Solutio.* Quarta ratio ortum traxit ex indocta interpretatione Aristotelis: fatetur nempè ipse, animam intelligentem manere post obitum, quæ si intellectura est, ut ipse asseverat, memoriam est habitura, hoc enim adversi objectione satis probatur, quod nec Aristoteles est inficiatus, sed tantùm animam per illum modum per quem nunc memoratur, recordari oblita, non posse, verba enim contextus non sunt, nisi quòd deficiente passivo intellectu in hominis morte, non recordetur anima: quia nihil sine illo intellectu intelligat ipsa. Quod si absolutè intelligeretur Aristoteles, adversaretur parum ante relatæ à se sententiæ. Illi scilicet: [Separatus est solùm hoc quod verè est. Et hoc solùm immortale & perpetuum est.] Non enim verè nominaretur separatus intellectus intellectus, si nil intelligere valeret: nec verè ens, quin futile & perpetuò superfluum, si in æternum non esset intellecturus. Solum ergo ex literæ ordine eliciendum est, ipsum nil intelligere post obitum mediante passivo intellectu, qui sine corpore talis nominari non potest, ut qui nostram Paraphrasim tertii de Anima calluit, noscet. Non tamen opinandum est, negare Aristotelem aliter animam intelligere & recordari.

5. *Solutio.* Quintam rationem meditati sunt, qui credidere animam conari naturaliter in astra ferre humanum corpus. Ut ignis res quibus miscetur, sursum tollere curat. Quod nempè falsum est, nam ii, qui naturaliter & piè sentiunt, noscunt animam beatam esse posse in hoc mundo, ut in cælo. Ex loco enim non oritur ejusdem beatitudo. Cùm quicquid sursum est, infra existens anima, possit intelligere & etiam eo frui.

6. *Solutio.* Quod infert sexta ratio concedetur à nobis, quippè qui verè & christianè sapit gloriam & famam contemnit, nisi prout ex illis aliquid Deo complacens eliciatur.

Etiam

Pues, aunque no desean presentarse a la vez al hombre, ocurre, sin embargo, que si alguien persigue y desea uno, casi siempre está obligado a recibir el otro, como si ambos hubiesen sido unidos por el mismo vértice. Opino que Esopo, de darse cuenta de ello, habría compuesto una fábula. Es evidente que el mismo Dios, queriendo conciliar estas cosas que se contradicen entre sí, no lo podría hacer, al haber unido los dos vértices en uno sólo". Pero las impresiones, después de la muerte, no se encuentran unidas así. Al igual que los hombres, dejando a un lado la religión, no pueden entender que el alma separada del cuerpo puede, siempre, consagrarse a conocimientos de las cosas más agradables, y sin el obstáculo de las impresiones corporales que provocan dolor.

Para finalizar, los que se oponen, con su argumento, más bien deberían convencerse de que nuestra alma, en vez de corruptible, es inmortal, porque pueden observar que, durante toda la vida de los hombres, éstos se afanan continuamente, y con esfuerzo, en buscar alimentos y a proteger a sus descendientes. A otros se les ve faltos de dinero para alimentar a sus familias, cosa que se repite cada año, vagando ociosos durante todo el día por lugares concurridos, plazas, montes y riberas, no pudiendo dedicarse a ningún trabajo importante. A veces, si no es porque sabemos que los hombres han sido creados para fines mucho mejores, podemos pensar, sin que nos falte razón, que la naturaleza es injusta, cuando vemos tanto placer mezclado con tanto dolor.

Tercera solución.

Se demuestra que el tercer argumento da por supuesto algo falso –es decir, que ningún muerto ha resucitado–, no sólo por los textos de las Sagradas Escrituras, sino, también, por los libros de los paganos.

Cuarta solución.

El cuarto argumento se basa en la interpretación errónea de las palabras de Aristóteles. Y es que éste afirma que el alma inteligente permanece después de la muerte, y, de inteligir, tendrá memoria. Sin embargo, la objeción del oponente demuestra lo que Aristóteles no negó, porque únicamente prueba que el alma, tal como recuerda en ese momento, no puede acordarse de lo olvidado. Y, éstas, no son las palabras del contexto, salvo que, tal vez, refiera que el alma, al faltarle el intelecto pasivo, no recuerda en el momento de la muerte del hombre. Aunque si se entendiera perfectamente a Aristóteles, se opondría a la sentencia dictada por él un poco antes: "Sólo está separado lo que existe verdaderamente. Y sólo esto es inmortal y eterno". Y es que no se denominaría "intelecto" al intelecto separado, si éste no pudiera inteligir, como tampoco "ente" a lo que es inútil y vano, si no se inteligiera siempre. Luego, hay que deducir literalmente sólo esto: que éste, después de la muerte, no intelige nada mediante el intelecto pasivo, ya que sin el cuerpo no se puede denominar tal –como conocerá el que esté al corriente de nuestra Paráfrasis al tercer libro de De Anima. En cualquier caso, no hay por qué opinar que Aristóteles niega que el alma intelige y recuerda.

Quinta solución.

Los que pensaron el quinto argumento creyeron que el alma se esfuerza en llevar al cuerpo hacia las estrellas, al igual que el fuego trata de llevar hacia arriba a las cosas con las que se mezcla. Pero esto es falso. Y los que piensan de manera piadosa, y conforme a la naturaleza, saben que el alma puede ser dichosa tanto en este mundo como en el cielo. Por consiguiente, no es el lugar el que proporciona la felicidad. Donde quiera que se encuentre, el alma puede inteligir, incluso gozando allí.

Sexta solución.

El sexto argumento deduce lo que puede ser admitido por nosotros. Y es que desprecian la fama y la gloria, salvo que ello complazca a Dios, los que juzgan recta y cristianamente.

7. *Solutio.* Etiam ſeptimum, quod inferunt, concederemus facturos homines, ſi adeò indubiè, ut ſciunt, ſe morituros, ipſi ſcirent eorundem animas manſuras, ac poſt mortem ſtatim gloria fruituras. Sed cum primum hucuſque niſi fide cognitum ſit, quam imbecillam nonnulli habent, & ſecundum adhuc religioſi viri de ſeipſis incertum habeant, quòd illis pro ſtatu iſto denegatum ſit, noſcere an in Dei gratia obeant, an in ejuſdem odio, ob ambas cauſas mors non immeritò formidatur. Etiam quòd Deus hominum mentibus terrorem grandem ex mortis præſentia incuſsit: ne ſi mori gratum fuiſſet, paſsim homines mortem ſibi conſciſcerent, ut vitæ pœnas vitarent.

8. *Solutio.* Quamquam noſtri inſtituti non eſt, reddere cauſam, cur æterna ſint præmia bonorum, & malorum ſupplicia, quod nos tantum phyſicam docemus & animæ perpetuam durationem probamus & de cætero, nec interrogandi, nec reſpondere compellendi eſſemus. Tantum ut impiis adverſis faciamus ſatis, nonnulla quæ ſufficere exiſtimavimus, adducam. Nec quam omnes fermè reddere ſolent cauſam hujus juſtitiæ reddam, ſcilicet, peccatum quodlibet eſſe infinitum, ſi animadvertatur offenſa perſona, quæ Deus infinitus eſt, indeque æternam pœnam poſcere. Aut quòd peccator non tantùm factis temporariè peccet, ſed voluntate in æternum præcepta Dei contemnat: etſi enim in æternum vixiſſet, qui in Dei odio vitam amittit, etiam in æternum peccaſſet, ſecundum aliquorum opinionem. Vel quòd quantum ſpectat ad peccatorem, etiam Deum ipſum peccator vita privaſſet, ſi id fieri ab eo poſſet. Qui enim noſcens Deo gratum eſſe neminem adulterare, alterius conjugis uxorem rapit, nonne noſcit, ut aliqui inquiunt, ſi Deus iis à peccatore patratis, poſſet mœrore corripi & ex triſtitia interire, quòd nec ob id à fornicatione ſe abſtineret? Certè ſic. Cùm neque timore ſupplicii æterni ſibi inferendi à peccato non deſiſtat. Sed iis omnibus cauſis dimiſsis, aliam, ut promiſi, aſsignemus. Et quæ ſequitur eſt.

Si paria futura ſunt, ut omnes ſcimus, præmia juſtis collata, & ſupplicia iniquis, æquius à Deo conſtitutum fuit, legis tranſgreſſores æternas pœnas pendere: & ſub legis præceptis degentes, æternis bonis præmiari, quàm utroſque ſuppliciis & gloria ad tempus finiendis remunerari. Ratioque in promptu eſt, quia puerilis locus eſſet, hominem iniquum per tot annos vitam in gehenna agere, per quot vixit, & bonum virum pariter gloria donari, per æquum tempus, per quot bona opera exercuit, ac poſt utroſque renaſci, præteritis oblitis: & iterum fortaſſe mutata ſorte, qui gloria fruebatur, tormentis affligi: & qui priùs torquebatur, gloria frui. Quæ ridicula vitantur, iniquis perpetuis ſuppliciis vexatis, & piis æternis præmiis donatis. Certè præmia hæc ſi temporaria eſſent, & ad decretum tempus deſutura forent, verè præmia non dicerentur. Timor enim amittendæ gloriæ ipſam denigraret: & metus aliquando rediturí ſupplicii verè alacrem animam eſſe non fineret. De quibus non amplius. Prioribus enim aſſertionibus, & hac ultima, ſufficienter eſſe objectionem ſolutam exiſtimo.

9. *Solutio.* Nonam rationem frivolam eſſe, vel ex hoc docetur, quòd omnes ſciamus, multa agentia naturalia aliquibus impedimentis à propriis mo-

Séptima solución.

Si cuando saben que, indudablemente, van a morir, se dieran cuenta de que sus almas van a subsistir, gozando de la gloria después de la muerte, podríamos admitir que los hombres hicieran lo que se propone en el séptimo argumento. Sin embargo, y como, hasta el momento, lo primero no se ha conocido, a no ser por la fé –que algunos tienen débil–, y lo segundo porque ni tan siquiera los religiosos lo tienen por muy cierto –ya que se nos ha denegado el conocer si realmente se muere en gracia de Dios, o, por el contrario, con su enojo–, no sin razón se teme a la muerte por ambas cosas. Incluso porque Dios infundió en las mentes humanas un enorme terror ante la presencia de la muerte –no fuera el caso de que, siendo grato el morir, los hombres se quitaran la vida para evitar las penalidades de ésta.

Octava solución.

No se encuentra entre nuestros proyectos el explicar la causa de por qué serán eternos los premios a los buenos y los castigos a los malos. Y es que a nosotros, que sólo damos a conocer temas físicos, demostrando, así, la inmortalidad del alma, nadie nos puede obligar a responder, como tampoco a preguntar.

En consecuencia, únicamente presentaré las razones que considero suficientes en contra de los adversarios. Y no voy a exponer el motivo que casi todos suelen exhibir en relación a esta justicia –es decir, que cualquier pecado es incalculable si se considera que el ofendido es Dios, que es infinito, y que, por ello, se exija un premio, o un castigo, eterno. También, porque el pecador no peca, con sus malas acciones, sólo por un espacio limitado de tiempo, ya que, con su propio consentimiento, está despreciando continuamente los mandamientos divinos.

Por otro lado, y en opinión de algunos, el que muere en el odio hacia Dios, de haber podido vivir eternamente, estaría siempre en pecado. Y, en lo que respecta al pecador, éste, de poder hacerlo, también habría privado a Dios de la vida. Porque, el que a sabiendas de que a Dios no le es grato el que alguien cometa adulterio, toma a la esposa de otro, ¿acaso ignora que, una vez perpetrado el acto impuro, se abstendría de cometer otro en el caso de que Dios se afligiera hasta el punto de morir de tristeza? Y es que no dejaría de pecar por temor al castigo eterno.

Pero dejemos todas estas causas, y, tal como he prometido, busquemos otras.

Si, como todos sabemos, todos los justos recibirán el mismo premio, así como todos los malvados sufrirán el mismo castigo, ello es debido a que Dios ha establecido que los transgresores de la Ley Divina cumplan penas eternas, mientras que los que se han sometido a los preceptos gozarán para siempre de los bienes, porque esto es más equitativo que repartir la gloria, o el suplicio, para un plazo determinado. Y la razón está a la vista, ya que sería injusto que un hombre honrado pasase un tiempo en la gloria, y que un injusto lo hiciera en un infierno, para que, después, con ambos resucitados, se olviden las acciones pasadas. Incluso si, de nuevo en la vida, y por un cambio de la fortuna, el que disfrutaba del premio se viera afligido por el tormento, mientras que el antes castigado pasase a gozar de los bienes.

Pero, para evitar estas ridículas situaciones, los piadosos serán recompensados con premios eternos y los injustos arrastrarán suplicios perpetuos. Porque si las recompensas fueran temporales, desapareciendo con el tiempo, realmente no podrían ser llamadas "premios". Además, el temor a perder la gloria, con miedo a poder recibir el castigo, haría que el alma se denigrase, no siendo feliz. Sin embargo, de todo esto ya no voy a decir nada más. Considero que con lo comentado en último lugar, y con las anteriores aserciones, queda bien resuelta la objeción.

Novena solución.

La frivolidad del noveno argumento se demuestra por lo que sigue: Todos sabemos que muchos agentes naturales desisten de sus acciones por ciertos impedimentos

motibus desistere, ut gravia à motu descendendi, levia ascendendi, arbores in hyeme germinandi, herculeum lapidem trahendi ferrum ob adamantis præsentiam, & alia innumera hujus sortis ex decretis causis proprias & nativas operationes ad tempus amittere, eisdem redeuntibus, cùm quę impedimento erant, absunt. Mirum ergo non erit, animam tempore somni non sentire, ob corporis impedimentum, & in vigilia sensum restitui citra absentiam ejus à corpore, & reditum ejusdem ad corpus. Certè, ut fruticis forma manet in hyeme, quæ in vere præfuit, in altero tempore germinando, & in alio à germinatione desistendo: sic eadem anima manere non intelligendo semel potest, quæ intelligere aliàs valet.

10. Solutio. Decima ratio præcedentibus invalidior est. Etsi enim concederetur verum esse, quod Aristoteles opinatus est, mundum ab æterno fuisse, inconveniens nullum inferri posset ex permanentia animarum infinitarum, cùm illæ quantæ non sint, ad cujus existentiam impossibilia, quæ ad quantorum infinitorum positionem Aristoteles 3. Physicorum inferebat, sequebantur. Nec plus inconveniret, infinitis animabus præcedentibus, in dies ex hominibus mortuis alias novas cum præcedentibus asservari, quàm infinitis diebus antecedentibus ex Aristotelis assertis, etiam quovis die diem unum addi præteritis.

11. Solutio. Non est de quo conqueri, qui nos impugnant, possint: quin potiùs nos non abs re de eisdem, quòd mentiantur, queritari possemus. Supponunt enim, Indis in novo orbe repertis, ignotam esse animæ æternitatem: quod falsum esse, non tantùm ex innumeris alienis testibus scio, sed ex fratre & nepote, qui per multos annos apud Indos vixerunt, indubiè fictum ab adverso compertum est. Adeò enim credunt Indi post hominis obitum animas suas mansuras, ut apud eos, qui colum Provinciam Carthaginensem ritus antiquissimus fuerit sepeliendi Indos cum toto auro, quod in vita possederunt, uxoribus eorundem vivis cum viris defunctis, sponte, ac libenter sepeliri se permittentibus, ut quæ statim à morte videre charos conjuges sperent. Ex quorum opinione, & omnium quantumvis barbararum gentium credentium animas superstites esse, potiùs eliciemus eas æternas fore, quàm corruptibiles, cùm quasi à natura omnibus insita sit hujus veritatis dignotio. Præterquàm nonnullis novarum hæresum conditoribus, potiùs, ut insignes fiant, nova dogmata docendo, quàm quòd ita, ut proferunt sentiant: ii enim nec præmia, nec supplicia post mortem sperant; etsi se manere credant. Dignum animadversione porrò sæpiùs existimavi, apud omnes gentes in confesso fuisse, Deum morte placandum: alii juventorum, alii agnorum, alii taurorum, nonnullique hominum, quasi ab orbe condito inditum implicitè hominibus sit Christi mediatoris morte, homines in Dei gratiam restituendos.

12. Solutio. Inconvenire non quanta, ut puncta, moveri, ostendit Aristoteles 6. Physicorum, text. commenti 32. & text. comment. 86. substantias tamen spiritales, ut Angelus, & anima, posse nunc uni loco adesse, & post alteri, nemo negare valet: cùm eventus doceant, infantium animas, exiguis corpusculis suis adesse, eisdem juvenum corpora post informantibus, quæ multò majora, quàm infantium sunt.

Cùm

–como, por ejemplo, las cosas pesadas de los movimientos de descenso, las ligeras de los de ascenso, los árboles de florecer durante el invierno, la piedra hercúlea, por la presencia del diamante, de atraer al hierro, y, así, otros muchos casos del mismo tipo que desisten en un momento determinado de sus operaciones, ya que han disminuído las causas propias e innatas, para volver de nuevo cuando están ausentes las que servían de obstáculo.

Por consiguiente, no debe extrañar que el alma no sienta, por impedimento del cuerpo, durante el sueño, y que, al despertar, sin la ausencia de su cuerpo o con el regreso al mismo, se restituya la facultad sensitiva. En efecto, así como las plantas tienen la misma forma en invierno o en primavera, fructificando en una época y no en otra, también el alma puede ser la misma inteligiendo unas veces y no haciéndolo en otras.

Décima solución.

El décimo argumento vale tan poco como los precedentes. Porque, aunque se admitiera que es verdad lo afirmado por Aristóteles –que el mundo ha existido desde siempre–, no se podría deducir ningún inconveniente de la permanencia de infinitas almas, ya que no son extensas. Y a causa de su existencia se producirían los imposibles que infirió Aristóteles, en De Physicorum 3, con respecto a la posición de los entes extensos infinitos.

Además, en las referidas almas infinitas no sería mayor inconveniente, cuando con las anteriores se conservaran las nuevas de los que mueren cada día, que las afirmaciones de Aristóteles sobre que cada jornada diaria añade una nueva a las pasadas, formando, así, infinitos días con las precedentes.

Undécima solución.

No tienen de qué quejarse los que impugnan nuestras afirmaciones. Posiblemente, tampoco nosotros tendremos que hacerlo porque ellos mientan. Y es que, en efecto, suponen que los indios hallados en el Nuevo Mundo desconocen la inmortalidad del alma. Yo sé que esta suposición es falsa. Y no sólo por testimonios ajenos, sino por los de mi hermano y sobrino –que ha vivido durante muchos años entre aquellas gentes. Sin duda, se descubre la falsedad de nuestros oponentes. Los indios creen hasta tal punto que las almas permanecerán después de la muerte, que entre los habitantes de la provincia de Cartagena (de Indias) ha existido, desde siempre, un rito antiquísimo por el que se entierran a los indígenas con todo el oro que han poseído en vida. Las esposas de éstos permiten, voluntaria y libremente, ser enterradas vivas junto a sus maridos muertos, porque esperan ver, en el instante de su muerte, a sus queridos cónyuges.

Ante ejemplos como estos –o de otros paganos, por muy bárbaros que sean–, hay que afirmar que las almas, antes que corruptibles, son eternas. Y es que la naturaleza ha dotado a todos para el conocimiento de esta gran verdad, a no ser por el caso de algunos comentaristas de las nuevas herejías que pretenden conseguir celebridad enseñando estas doctrinas, aunque no sientan lo que dicen. Y es que, aún cuando crean en su existencia, éstos no esperan premios o castigos después de la muerte.

Sin embargo, es muy digno de reflexión el que la opinión común de los gentiles sea el hecho de que Dios ha de ser aplacado con el rito de la muerte –jóvenes, corderos, hombres, toros, etc. Como si desde la creación del mundo, y para ser restituídos en la gracia de Dios, los hombres se colocasen a sí mismos por encima de la muerte y redención de Jesucristo.

Duodécima solución.

Aristóteles, en De Physicorum 6, textos del comentario 32 y 86, demuestra que no es inadecuado que, como los puntos, los entes extensos se desplacen. Sin embargo, nadie puede negar que las substancias espirituales –como el ángel o el alma– pueden estar ahora en un lugar y más tarde en otro. Y es que, por ejemplo, los eventos demuestran que las almas de los niños pequeños, que están presentes en sus cuerpecitos, informan, después, a los cuerpos de los jóvenes –que son mucho más grandes que los de las infantes.

Cùm ergo quæritur, qua vi moveantur animæ ſeparatæ à corpore, & Angeli, faciliter reſpondebitur, quòd propria facultate, & ſolo voluntatis imperio valeant tranſire de loco uno in alium, non in inſtanti. Ne compellamur fateri, ſimul in termino à quo,& ad quem, eandem animam eſſe, ſed in exiguo tempore. Et de his hic non plura, fortaſsis enim Ariſtotelis aſſertio libro & loco citato non omninò vera eſt, ut non indoctè Scotus ſecundo Sententiarum, diſt. 2. quæſtione 9. ad tertium ſcripſit.

13. Solutio. Virtutes, cum habitus ſint, an corporales ſint diſpoſitiones, an animæ, inter Philoſophos, ut inſigne dubium tractatur: quod nobis hic diſcutiendum minimè incumbit, nos enim tantùm durationem, ut dixi, animæ poſt hominis mortem inquirimus. Sed ſive virtutes modus habendi animæ ſint, ſeu accidentia ipſi inhærentia, ſeu corporei affectus, præmia bonis viris à Deo conferuntur propter vitam, quam honeſtè ſuis præceptis obtemperantes vixere.

14. Solutio. Ambiguitas illa adverſariorum cogit examini ſubjicere, quod tempus magis gratum eſſet animæ futurum naturaliter, ſecluſis præmiis & tormentis, an illud,per quod informando corpus durat: an aliud, in quo, dimiſſo corpore, ſola manet. Tam ingenti horrore incuti, cùm mori timemus, gratiſsimam durationem animæ in corpus teſtari videtur. Et ex alia parte oppoſitum ratio ſuadet. Si enim cùm corpus informat anima, nihil valet percipere, niſi prius corpus ſit certo modo affectum: & cùm à corpore ſejungitur (ſi naturaliter loquamur) liberè cuncta noſcere valet, potiùs hic, quàm ille ſtatus optandus ab ea futurus erat. Adeò ratio hæc, qua probatur, præferendam durationem animæ poſt hominis mortem tempori, in quo durat in corpore, valida eſt, ut cogamur confiteri, verum concludere, & rationem reddere, cur mortem timeamus. Quod,ut intelligatur.

Animadvertendum, animam duplices actus volitionis inter ſe contrarios ſucceſsivè ſæpè elicere.Cùm enim gliſcit ea, quæ toti homini complacent, tunc ſenſitivus appetitus nominata, quæ in præſens grata ſunt, neglecto futuro, deſiderat: indeque etiam mortem veretur, ut quæ homini indecens eſt. Per eam enim animæ & corporis connexio diſſolvitur: qua diſſoluta, homo eſſe deſinit. Ut cùm,quæ in futurum ipſi animæ conveniunt, illa appetit, ſive homini conveniant, ſive non, voluntas dicitur,& mortem præfert vitæ, per eam ſperans in meliorem ſortem ſe commutandam corruptione hominis, & ejuſdem voluptatibus neglectis. Quod ita habere, beatus Paulus ad Galatas, cap.5. ſcribit, cùm dicat: Carò autem concupiſcit adverſus ſpiritum, & ſpiritus adverſus carnem. Animam enim concupiſcentem, quæ homini in præſens placent, carnem Paulus appellat. Hæc enim phraſis eſt Scripturæ Sacræ, ut Matth. 16. cap. Evangelium docet, cùm Chriſtus Petro dixit: [Beatus es Simon Barjona,quia caro & ſanguis non revelabit tibi, ſed Pater meus, qui in Cælis eſt.] Spiritum autem eandem animam Paulus dicit: prout contemptis hominis voluptatibus, quæ eidem expediunt, vult. Quos contrarios actus non ſimul voluntas, ut dixi, elicit: implicaret enim velle & nolle ſimul idem,ſed ſucceſsivè.Quamquam contingat eſſe adeò conjuncta tempora, in quo ambo contrarii

Por consiguiente, cuando se pregunta con qué facultad se mueven las almas separadas del cuerpo, o los ángeles, se responderá que fácilmente, y sin que se les apremie, pueden pasar de una posición a otra por propia facultad o sólo por el poder de su voluntad. Que no se nos obligue, pues, a afirmar que el alma es la misma en el límite "desde el qué" y "hasta el qué", a la vez, sino sólo en un breve momento.

Sobre estas cosas no digo más aquí, porque, quizás, la aserción de Aristóteles, en el libro y pasaje citado, no es completamente verdad, tal como, respecto al libro tercero, muy sabiamente escribió Scoto en su segundo tomo de Sentencias, distinción 2, cuestión 9.

Décimo tercera solución.

Entre los filósofos se discute, como duda notable, sobre si las virtudes son hábitos, o almas, o disposiciones corporales. Es un asunto que a nosotros no nos concierne en este momento, ya que únicamente estamos indagando lo relativo a la permanencia del alma después de la muerte.

Sin embargo, sean las virtudes modos de manifestarse el alma, o accidentes inherentes a ésta, o impresiones del cuerpo, Dios concede los premios a los hombres buenos por la vida honesta que han llevado y por la obediencia a sus mandamientos.

Décimo cuarta solución.

La ambigüedad de los adversarios me obliga a someter a examen lo siguiente: olvidando los premios y los castigos, qué momento sería mas grato para el alma, ¿cuándo permanece informando al cuerpo, o cuándo, abandonado éste, permanece sola?

El que sintamos terror ante la muerte, parece confirmar que para el alma es muy agradable la presencia del cuerpo. Pero, por otro lado, la razón nos persuade de lo contrario –en efecto, si cuando el alma informa al cuerpo, ésta no puede percibir nada (salvo que, antes, el cuerpo haya recibido de algún modo una impresión), mientras que cuando se separa del cuerpo conoce todo libremente, resultaría que, más bien, el alma debería desear el segundo estado.

Y esta razón, con la que se demuestra que es preferencial la permanencia del alma después de la muerte, en el momento en que está en el cuerpo, es tan válida que, por ello, tenemos que confesar que concluye la verdad, explicando la causa de nuestro temor a la muerte.

Para que todo esto se entienda, es preciso considerar que el alma, con frecuencia, realiza dos actos volitivos –y, sucesivamente, contrarios entre sí. Y es que cuando desea vivamente las cosas que complacen a todos los hombres, denominándose, entonces, apetito sensitivo, anhela lo que es agradable en el momento, olvidando lo futuro, y, también, luego teme a la muerte –como algo que no le conviene al hombre. Y es que la unión del alma y el cuerpo se deshace por la muerte, dejando el hombre de existir. Y cuando desea las cosas que convienen a su futuro, o al del hombre, se denomina voluntad –incluso anteponiendo la muerte a la vida del hombre, en espera de una suerte mejor, y sin prestar atención a los placeres. San Pablo, en su carta a los Gálatas, capítulo 5, escribe que esto es así, ya que dice: "La carne es opuesta al Espíritu, y el Espíritu opuesto a la carne". Y es que Pablo llamó apetitos sensuales al alma que desea ardientemente las cosas que, en un momento dado, agradan al hombre. Y esto se encuentra en las Sagradas Escrituras –como lo demuestra el Evangelio de Mateo, capítulo 16–, cuando Cristo dijo a Pedro: "¡Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás!. Porque no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre que está en los cielos". Pablo llama "Espíritu" al alma, según desea las cosas que le convienen, desdeñados los placeres humanos. Sin embargo, y tal como ya he dicho, la voluntad produce actos sucesivos, y no contrarios –ya que, en este caso, implicaría "querer" y "no querer" al mismo tiempo. Incluso si aconteciera que los momentos en que se produjeran ambos actos contrarios

rii eliciuntur, ut simul facti eredantur, eisdem hoc etiam tunc contingente, quòd non intensi eiiciantur, sed remissi. Ut velle exponi periculo mortis, adeò lentè sæpiùs fit, ut sua remissione parum distet ab actu contrario, quo mors etiam veretur. Ceu in naturalibus aqua valdè remissè calida remissè frigida à nonnullis censetur, quòd parum distet remissa caliditas a frigiditate, etiam remissa. Hos quoque modos appetendi diversos explicuit Aristot.3. de Anima, text. comm. 57. modumque quo anima pro homine sentit, & appetit, ut nos diximus, innuit Augustinus in libro de Quantitate animæ, cap. 23. cùm dicit: [Attende ergo, nam sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus.] Et eodem lib. cap. 25. cùm dixit: [Jam video sic esse diffiniendum, ut sensus sit passio corporis per seipsam non latens animam, nam omnis sensus hoc est.] Quæ de duplici appetitu dixi, notanda sunt: eisdem enim intellectis, facilè dignoscitur Platonis error, existimantis appetitum irascibilem in corde situm esse, & concupiscibilem in jecore, & mentis in capite, non percipiens Plato animam eandem numero utrumque dici, prout talitèr, aut alitèr se habet. Neque intelligens, quòd si diversa entia essent, quæ appetitum irascibilem exercent, ab his, quæ alios duos appetitus exequuntur, nihil in nobis reperiretur, quod de his tribus actibus concupiscendi, irascendi, & volendi distingueret, cùm quælibet harum facultatum de proprio actu judicaret, & nulla de altero. Et ut nullus credat nos Platoni imposuisse relatam opinionem, Galenum lib.5. de Decretis Hippocratis, & Platonis scribentem de re hac audiant omnes: [Nunc quia neque de pulchritudine, & sanitate, turpitudine, & morbo, nec de iis tantùm, quæ ad corpus attinent, absolutè nobis est sermo, sed de animæ affectibus proposita erat consideratio, cætera omittemus, ad institutumque ipsum revertemur. Quod demonstrare proposueramus, id est, neque in una tantùm animæ parte, neque in una facultate, & judicia, & affectus existere, ut Chrysippus sentit, sed plures esse, diversasque genere tum facultates, tum partes. Animæ quidem facultates tres esse numero, quibus cupiamus, irascamur, & ratiocinemur, vel Posidonius ipse, & Aristot. etiam concedit. Locis etiam inter se separatas esse. Animamque nostram non modò facultates multas in se habere, verum etiam ex partibus diversis genere, naturaque discrepantibus compositam esse, Hippocratis, Platonisque decretum confirmat. De cujus veritate multa à nobis dicta jam sunt.] In quibus verbis palàm dicit, Platonem voluisse, quòd nos prædixeramus. In quo non est mentitus, sicut in eo, de quo Aristotelem citat. ipse enim benè explicitus numquam id voluit, quod Galenus testatur. De quibus fusiùs (si Deus concesserit) nonnumquam agemus.

Quintadecima objectio quoddam falsum supponit, putà, id, quod appetit, cùm appetitus sensitivus nominatur, esse aliam rem distinctam ab eo, qui vult. Cujus contrarium in solutione antecedente explicuimus, ideò hoc solo dissolvitur. *15. Solutio.*

In rigore quoque decimasexta objectio falsum supponit. Nam nos non confitemur, animas priùs tempore conditas esse, quàm corpora eis animanda fiant, ut Plato existimavit, sed quòd cum anima creatur, infun- *16. Solutio.*

estuviesen tan juntos que pudiera parecer que se ejecutaban al mismo tiempo, ocurriría, entonces, que serían moderados, y no intensos. Acontece, con frecuencia, que el acto de exponerse a la muerte se produce tan lentamente, que dista muy poco del contrario –con el que se teme a ella. De la misma manera, algunos consideran que el agua muy moderadamente cálida es moderadamente fría, puesto que el calor moderado dista poco de la frialdad moderada.

Aristóteles, en De Anima 3, texto del comentario 57, también explicó estos modos contrarios de desear. Y San Agustín, en el libro De Quantitate Animae, capítulo 23, ya explicado por nosotros, mostró el modo con que el alma siente y desea, cuando dijo: "Así pues, fíjate bien, lo que yo opino: el sentido es no ocultar al alma lo que padece el cuerpo". Y en la misma obra, capítulo 25, añadió: "Ahora veo por qué se ha de definir de tal modo que el sentido es la pasión del cuerpo que no se oculta al alma, puesto que cualquier sentido es esto".

Lo que he comentado sobre los dos apetitos hay que tenerlo muy en cuenta, porque, comprendidos éstos, se distinguen fácilmente. El error de Platón fué el creer que el apetito irascible se encuentra en el corazón, y que el de la mente en la cabeza. No cayó en la cuenta que el alma, según se manifieste de una u otra manera, es la misma en número en ambos. Y no entendió que si los que ejecutan el deseo irascible fuesen entes diferentes de los que realizan los otros dos, no se encontraría nada en nosotros que diferenciara los tres actos –concupiscible, irascible, y volitivo– para que se juzgara con cualquiera de las facultades los actos propios, aunque ninguno de otros. Y para que nadie crea que únicamente nosotros citamos las opiniones de Platón, que todos escuchen lo que Galeno escribió en el libro quinto de De Decretis Hippocratis et Platonis: "Porque ahora no hablamos de manera general sobre la hermosura, la salud, la fealdad, la enfermedad, o de otras cosas que sólo atañen al cuerpo, sino que se ha propuesto una reflexión sobre las pasiones del alma. Omitiremos, pues, lo demás, pasando a retomar el tema. Nos hemos propuesto demostrar que los juicios, o las pasiones, no existen únicamente en una parte, o en una facultad, del alma, tal como opina Crisipo, sino que hay muchas, y diversas, facultades por un lado, y partes por otro. Ciertamente, el propio Posidonio y, además, Aristóteles, admiten que las facultades del alma son tres: la concupiscible, la irascible, y la racional, incluso en lugares separados entre sí. Y la opinión de Hipócrates y de Platón confirma que nuestra alma no sólo tiene muchas facultades, sino que, también, está compuesta por diversas partes que se diferencian en género y en naturaleza. Sobre esta verdad ya hemos hablado mucho".

Con sus palabras, Galeno explica con claridad que Platón afirmó lo que nosotros hemos dicho. Y en esto no mintió. Por lo que respecta a la cita de Aristóteles, éste nunca afirmó explícitamente lo que Galeno dice. Pero, alguna vez, y si Dios quiere, hablaremos más extensamente sobre todo ello.

Décimo quinta solución.

El décimo quinto argumento de los adversarios supone una falsedad –esto es: lo que desea, cuando se denomina apetito sensitivo, es una cosa diferente de lo que quiere. En la solución anterior ya hemos explicado lo contrario. Luego, es suficiente para la impugnación.

Décimo sexta solución.

El décimo sexto argumento también da por supuesta otra falsedad. Y es que nosotros no declaramos que las almas han sido creadas en el tiempo, antes de que los cuerpos hayan sido animados por éstas, como creyó Platón, sino que, cuando se crea el alma,

funditur in corpus. Per quod dissolvere valemus rationem adversorum: negando ex duobus actu entibus hominem constare. Quia anima numquam actu præfuit ante quàm homo esset, sed in eodem instanti ambo per primum sui esse, esse incœperunt. Verùm cùm conscii simus, quòd quamquam Deus per modum relatum naturalitèr gignat homines, post sæculi finem restituturus est eosdem, quorum animæ sive quæ gloria fruuntur, aut quæ illa non potiuntur entia actu sunt, & quòd corpora in morte destituta entia actu etiam mansere, ubi vis argumenti vigebit, ideò in præsentiarum à nobis solvitur, confitendo non inconvenire, ex duobus actu entibus unum ens fieri, non confusis talium entium substantiis, sed una per modum subjecti, seu materiæ se habente, & alia, in modum formæ, multis horum operationibus ab ambobus emanantibus, non valentibus ab uno eorum tantùm procedere. Quis enim verè dicere poterit, nutricationis actus solius animæ esse? Cùm notum sit, quòd sine corpore ipsa minimè valeret calefacere eliquareque cibum, & eliquatum ad jecur transmittere, ubi etiam sine corpore, nec sola anima in sanguinem alimentum transmutaret, nec transmutatum, in membri substantiam verteret, ut etiam solum corpus sine anima nihil relatorum assequeretur, sed anima, & corporis qualitatibus simul operantibus relatas operationes effici, ut si ab unico, & simplicissimo ente emanarent. Est enim tanta vis conjunctionis, ac tam eximia unio animæ informantis corpus cum ipso corpore informato, quòd in his naturalibus operationibus utrumque ut unum reputatur.

17. Solutio. Ignorant, qui dicunt, animam semper futuram actum corporis physici organici, quòd quæ in definitionibus assumuntur, non dicant actum, sed aptitudinem. Ut cùm homo animal rationale finitur, rationale non dicit hominis actualem semper ratiocinationem, sed potentialem. Si enim primum dixisset, mala esset definitio, cùm nec homini dormienti, neque insano conveniret. Undè patet, non inconvenire, dici animam actum corporis, quæ corpus non informat, quia nata sit corpus informare.

18. Solutio. Quem situm animæ fœtuum habeant, qui spiritalem aquam non receperunt, Ecclesia decrevit. De qua re non tenemur, Physicam docentes, rationem reddere. Fœdam nominari conjunctionem animæ fœtuum relatorum ad sua corpuscula, quòd tam cito dissolvatur, non habent ut quid dicant impii: cùm magis fœda dicenda foret, talium tam citò dissolvendorum generatio, si nulla partium post permansura esset.

19. Solutio. Vocare differentiam inter homines, & bruta specificam, inventum logicorum fuit, qui non perpendunt, quantò inter se entia distent, sed genera, & species aliis methodis dividunt. Si enim homines aliqui essent perpetui, & alii corruptibiles, hominem corruptibilem à brutis genere distare asseveraremus, quòd homo genus tunc diceretur, & tamen non plus differret homo nostræ speciei à brutis tunc, quam nunc. Parum ergo interest, differentiam inter homines, & bruta specificam, aut genericam nominari, ad animæ æternitatem, vel corruptibilitatem astruendam.

20. Solutio. Etsi falsum esse homines duas animas habere, probatum sit in hoc opere, pag. 60. tamen etiam illo im-

es infundida en el cuerpo. Así, podemos refutar el argumento de los oponentes cuando negamos que el hombre está compuesto de dos entes en acto. Y es que el alma nunca estuvo en acto antes de existir el hombre, sino que, en el primer instante de su existencia, ambos empezaron a existir. Pero como sabemos que aunque Dios creara a los hombres del modo referido. El los resucitaría al final de los siglos. Y serían entes en acto las almas de éstos –tanto las que gozan de la gloria, como las que no disfrutan de ella. Además, los cuerpos muertos dejarían de ser entes en acto. Y en ello se apoya la fuerza del argumento. Por lo tanto, lo resolvemos afirmando que es posible que de dos entes en acto se produzca uno solo, y sin que se confundan las substancias de ambos, ya que una se manifiesta por el sujeto o materia y la otra por la forma, realizándose numerosas operaciones por los dos entes –y que no las podría efectuar uno solo de ellos.

Porque, ¿quién puede afirmar que el acto de la nutrición es exclusivo del alma? Resulta sabido que ésta no podría calentar y tamizar el alimento sin el cuerpo. Y, una vez tamizado, pasarlo al hígado. Tampoco sin él, el alma transformaría el alimento en sangre. Ni, una vez transformado, convertirlo en substancia orgánica. Y sin el alma, el cuerpo no realizaría nada de lo dicho. Y es que, actuando al unísono, el alma y las cualidades del cuerpo ejecutan todas las operaciones citadas, como si emanaran de un único y simple ente. En efecto, es tan fuerte la conjunción, y tan estable la unión del alma que informa con el cuerpo informado, que ambos parecen una sola cosa en estas operaciones naturales.

Décimo séptima solución.

Quienes afirman que el alma es el acto del cuerpo físico orgánico, ignoran que lo que se admite en las definiciones no es acto, sino aptitud. Por ejemplo, cuando se define al hombre como "animal racional", "racional" no significa que éste siempre razone en acto, porque también puede hacerlo en potencia. Y es que de significar únicamente lo primero, la definición sería incorrecta, puesto que ello es imposible en el hombre que duerme o en el que está loco. Por lo tanto, es evidente la imposibilidad de definir al alma como acto del cuerpo al que no informa, ya que es apta para informarlo.

Décimo octava solución.

La Iglesia ha decretado que ocupen esta situación las almas de los fetos que no han recibido el agua del bautismo. Pero sobre este asunto no tenemos por qué dar explicaciones, ya que estamos tratando sobre física.

Además, denominan repugnante a la unión de las almas de los fetos con sus cuerpecitos. Y esto se refuta con tanta facilidad, que los paganos no tienen nada que decir. Y es que se afirmaría como más repugnante el que desapareciera la generación de los fetos, si después no permaneciese ninguna de las partes.

Décimo novena solución.

Fué un invento de los lógicos el denominar "específica" a la diferencia entre los hombres y los brutos. Y es que no examinan cuánto se diferencian entre sí los entes, sino que distribuyen los géneros y las especies por medio de otros métodos. Porque si algunos hombres fuesen inmortales y otros corruptibles, afirmaríamos que el hombre corruptible se distinguiría de los brutos por el género –que se denominaría "género hombre"–, aunque el hombre de nuestra especie no se diferenciaría de los brutos más entonces que ahora. Luego, para probar la inmortalidad o corruptibilidad del alma, poco importa que la diferencia entre hombres y brutos sea denominada genérica o específica.

Vigésima solución.

Aunque es falso que los hombres tengan dos almas, en esta obra (página 60)

impoſsibili naturali admiſſo, non ſequebatur, illum duo entia futurum, cùm plures formæ poſsint ſimul, & penetrativè eandem elementarem materiam informare, dum una alteri prædiſponat. In carne enim humana viva, eſt anima rationalis, ut præcipua forma, & carnis forma, quæ abſente anima, cùm homo moritur, durat. Et ſunt quoque carnæ diverſæ partes, quæ non omninò ſimplices in genere miſtorum nominantur, formam miſti additam elementis conſtituentibus carnem, & manentibus formalitèr in eadem habentes, & omnes iſtæ unam numero carnem conſtituentes. De quibus (Deo duce) agemus, cum exiſtere elementa formalitèr in miſto, indiſſolubilibus rationibus probaverimus.

81. Solutio. Falſum ſupponit adverſus, atteſtans hominem, id eſt, aggregatum ex corpore, & anima ſentire, & intelligere. Cùm nos in prima ratione noſtra, qua animam immortalem indubiè probaſſe credimus, oppoſitum demonſtraverimus.

82. Solutio. Veterum opinio fuit illa, quæ ab adverſo ut vera ſupponitur. Mihi tamen compertum eſt, non tantùm ex univerſalium notione animam ſeparabilem à corpore eſſe, ſed ex quavis ſenſifica cognitione id elici poſſe, ut ratio, de qua in ſolutione præterita meminimus, exprimit. Quo argumentum adverſorum caſum, & nullum manet.

83. Solutio. Fingunt ex adverſis aliqui, memoriam, & rationem, & intellectum eſſe tres res realiter diſtinctas. Quod falſum eſt. Ut quòd ſint virtutes, ſeu facultates, aut potentiæ animæ realiter ab ipſa anima diſtantes, de quibus quod convincere adverſos ſufficit, jàm propè principium univerſi hujus operis ſcripſimus: & quod reſtat, ut copioſius improbentur, uſque in ſequens opus differtur. Itaque ſi hæc ratio ultima illis falſis opinionibus innitatur, nullius valoris erit. Ac etiam quamquam veræ opinioni aſſerenti animæ facultates non diſtingui realiter, ſed tantùm ratione ab ipſa anima, vim habere non poterit, quòd ſupponat aliud prædictis abſurdius, brutis ſcilicèt, ineſſe memorandi, & ratiocinandi, & intelligendi vires: quibus ſi dotata eſſent irrationalia, futura neceſſariò homines erant, ut in antecedentibus docuimus, & etiam ex hominis definitione conſtat. Per quæ ſufficientèr eſſe ſolutam rationem ultimam reſtat. Ob quod Deo Omnipotenti, quas poſſumus, gratias agimus, jam quòd humana hæc noſtra fragilitas, quas debet, non valet, quòd optatum finem conſequi permiſerit.

Et ut nemo opinetur, quod quidam plus pius quam doctus vir ſemel mihi ſecum diſputanti de inſenſibilitate irrationalium, convictus meis rationibus, & mutus redditus, cum eſſet reſponſurus, objecit: Vereor, inquit, ne Sacræ Scripturæ hæ tuæ rationes adverſentur, cùm apud Iſaiam capit. 1. legatur: [Cognovit bos poſſeſſorem ſuum, & aſinus præſepe domini ſui.] Ubi maniſeſtè videtur Propheta beſtiis cognitionem tribuere. Ut id ergo nemo credat Prophetam intellexiſſe, ut dixi, quæ à me huic religioſo viro reſponſa ſunt, attendite: Reverende pater, inquio, ut tibi in mentem verba relata venerunt, cur præcedentium parum ante ſententiam non animadvertiſti? Ex quorum ſerie facilè intelligeres, in quem ſenſum verba, quæ mihi objicis, ſcripta ſint. Moneo enim te obſervande pater, ut numquam

ſcrip-

se ha demostrado que, incluso admitiendo el imposible, no se podría inferir que fueran dos entes, ya que varias formas pueden informar simultáneamente a la misma materia elemental, mientras una dispone previamente a la otra. En efecto, en la carne humana viva está el alma racional como la forma primordial, y, además, la forma de la carne que permanece cuando, al morir el hombre, se separa el alma. Y también existen diferentes partes de carne que no son absolutamente simples, puesto que tienen la forma del compuesto añadida a los elementos que la constituyen, aunque todas ellas forman una sola carne.

De todo ello, teniendo a Dios por nuestro guía, hablaremos cuando demostremos con argumentos irrefutables que los elementos se encuentran formalmente en el compuesto.

Vigésima primera solución.

Los oponentes suponen algo falso cuando afirman que el hombre –esto es: la unión del cuerpo y el alma– siente e intelige. Nosotros, con nuestro primer argumento –con el que creemos que, sin duda alguna, hemos demostrado que el alma es inmortal–, hemos probado lo opuesto.

Vigésima segunda solución.

Nuestros adversarios suponen verdadera la opinión de los antiguos. Sin embargo, yo he descubierto que el alma es separable del cuerpo no sólo por el conocimiento de los universales, sino que también se puede deducir por cualquier conocimiento que lo haga sentir, tal como lo explica el argumento que hemos mencionado en la solución anterior. Con ello, resulta inútil y nulo el razonamiento de los que se oponen.

Vigésima tercera solución.

Algunos adversarios dicen que la memoria, la razón, y el intelecto, son tres cosas realmente distintas. Y es falso. Hemos demostrado, casi al principio de esta obra, que, ya sean virtudes, ya facultades, ya potencias del alma realmente diferentes de ella misma, es suficiente para convencer a los oponentes. Y lo que pueda faltar queda aplazado para la siguiente obra, con el objeto de refutarlo más ampliamente. Por consiguiente, si el último argumento se apoya en falsas opiniones, éste no tiene ningún valor. Incluso, aunque para los que afirman como verdadera la opinión de que las facultades del alma no se distinguen realmente de ella misma, sino que únicamente por la razón, no podrá tener eficacia. Y ello debido a que admiten algo más absurdo que lo dicho con anterioridad –es decir, que los brutos poseen las facultades de recordar, de razonar, y de inteligir. Y es que si los irracionales hubieran sido dotados con ellas, por fuerza serían hombres. Esto último se demuestra por lo que hemos explicado en líneas precedentes y, también, por la definición del hombre.

Con esta solución queda contestado el último argumento de los oponentes. Razón por la que damos gracias a Dios Omnipotente por habernos permitido alcanzar el objetivo deseado, ya que sólo con nuestra debilidad humana no hubiéramos podido.

Y para que nadie crea que me ha refutado un hombre más piadoso que sabio, al disputar con él sobre la insensibilidad de los irracionales, y aún convencido por mis argumentos, y sin saber qué replicar, éste me ha dicho: Temo que tus razones se opongan a las Sagradas Escrituras, pues en Isaías, capítulo 1, se lee: "Conoce el buey a su amo, y el asno el pesebre de su dueño". Del texto parece que el Profeta atribuyó, con claridad, el conocimiento a las bestias.

Pero, para que ninguno pueda deducir que el Profeta lo entendió así, escuchad lo que respondí al religioso: Yo te digo, Reverendo Padre, ¿por qué, cuando se te han ocurrido las palabras citadas, no has procurado entender la sentencia anterior a las precedentes? Y es que, por el contexto, entenderías fácilmente en qué sentido fueron escritas las palabras con que me objetas. Te aconsejo, pues, obediente Padre, que nunca

ſcripturarum ſententiam ullam clicias, niſi priùs, quæ antecedunt, & quæ ſequuntur perlegeris: quod ſi feciſſes, non adeò temerè objeciſſes, quod tibi adverſatur, & meis partibus favet. Namque (ſi memoror) principium exclamationis Prophetæ verba, quæ ſequuntur, ſunt: [Audite cæli, & auribus percipe terra, quoniam dominus loquutus eſt, &c.] Ubi per metaphoram homines ſpiritales cælum nominat, & brutales terram dicit. Undè facilè elicitur, Prophetam etiam per metaphoram inclinationem illam naturalem, qua beſtiæ ab objectorum ſpeciebus ducuntur, cognitionem dicere: ubi, ut retuli, noſtram ſententiam Prophetiæ verbis confirmat. Propter quod iterum Deo gratias ago.

LAUS DEO.

OBJEC-

deduzcas ninguna sentencia que se escriba, si antes no lees con atención lo que antecede y lo que sigue. Porque si lo hubieras hecho, no habrías refutado tan temerariamente lo que se opone a tí y favorece a mis intenciones. Pues, si no recuerdo mal, la admiración del Profeta comienza con las siguientes palabras: "Escuchad cielos, y escucha tierra, porque el Señor ha hablado, etc., ...". Con ello, y metafóricamente, llama "cielos" a los hombres espirituales, y denomina "tierra" a los brutos.

Y, de ahí, que, evidentemente, hay que deducir que el Profeta denomina metafóricamente "conocimiento" a la inclinación natural con la que las bestias son conducidas por las especies de los objetores, cuando, con las palabras proféticas, se confirma nuestra opinión. Y, por ello, de nuevo doy gracias a Dios.

ALABADO SEA DIOS

OBJECTIONES LICENCIATI MICHAELIS A PALACIOS,

CATHEDRARII SACRÆ THEOLOGIÆ IN SALMANTINA Universitate adversùs nonnulla ex multiplicibus Paradoxis Antonianæ Margaritæ, & Apologia eorumdem.

AD LECTORES EPISTOLA.

UT paululùm sinceri amoris, quem erga vos Physicos, Medicos, ac Theologos habeo, quantumque onus, vobis ignaris, omni in tempore subeam, monstrem, & ut dogmata nostra (quæ quia inaudita hucusque fuere, admirationem legentibus ingerunt) palàm vera esse, quantumvis rudibus ostendam, visum est quinque adversiones, à Licenciato Michaele à Palacios Cathedrario Theologiæ in Salmanticensi Universitate, atque nostram ad illum Apologiam typis mandare: objectionibus enim illis, atque nostris responsionibus, mutuisque argumentationibus adversùs nonnulla ab eodem afferta intellectis, illustris, ut est, nostra doctriha evadet. Fortassis enim aliqui ex vobis nonnullis suasionibus adversi amplecti nostra placita verebamini. Neque pro his, ac aliis quantumvis improbis laboribus aliud consequi cupio, quàm ut nostrum Codicem legatis, ac perlegatis, qui per priorem lectionem mentem nostram capere non valuistis. Etiam quòd detrahentium & mordentium linguam vitetis, atque quòd illorum authoritatem in detractionibus nihilo pendatis, nisi cum rationibus sufficientibus fulfultas esse noveritis. Conscius enim mihi sum, nullas, quæ vigorem ullum habeant, adversus nos adduci posse, præter eas, quas nos in nostro Codice, atque in præsenti opere enodamus. Quid enim valet ab aliquibus doctis nobis objici, quòd & ab imperito vulgo etiam quandoque opponitur, credibile non esse, si vera essent, quæ nos docemus, antè, & in priori sæculo nota non esse: cùm omni in tempore, ea nobis revelentur, quæ prioribus incognita fuere? Quis enim nescit, ab orbe condito occiduos Indos ab habitatoribus hujus emispherii ignotos fuisse, à nobis jam à sexaginta annis adeò rudibus inventis, ut literarum usus ignotus illis fuerit, quo certè deprehenditur, nullos ex nostris ad eos appulisse: Etiam morbum, quem vocant Gallicum, ab eodem tempore inter nos grassari visum, in nullis medicorum priscorum libris priùs scriptum, & aliorum sexcentorum suam primam cognitionem literis esse ostensam. Et quòd in horum subtilium argumentorum solutione immorari infrugiferum est, ideò catastrophen imponere visum. Vale candide Lector. 15. die Martii, anni 1555.

OBJEC-

OBJECIONES DEL LICENCIADO MIGUEL DE PALACIOS, CATEDRÁTICO DE TEOLOGÍA SAGRADA EN LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA, CONTRA ALGUNA DE LAS MÚLTIPLES PARADOJAS DE LA *ANTONIANA MARGARITA*, Y CONTRA LA APOLOGÍA DE LAS MISMAS

Epístola a los lectores

Para mostrar algo del sincero afecto que tengo hacia vosotros, Físicos, Médicos, Teólogos, y manifestar que, aunque lo desconozcáis, cuanta carga soporto en todo momento, teniendo que demostrar que mis opiniones son verdaderas (algunas incluso desconocidas hasta el momento, y que causan la admiración de los que las leen), voy a poner en conocimiento de los hombres, por muy ignorantes que puedan ser algunos, que el Licenciado Miguel Palacios, Catedrático de Sagrada Teología en la Universidad de Salamanca, ha opinado que nuestra apología lega a la posteridad cinco paradojas. Así pues, una vez conocidas las objeciones y, también, nuestras respuestas, así como los argumentos recíprocos, hay que decir que el notable oponente –porque lo es– soslaya algunos asertos contenidos en nuestra doctrina.

Quizás, algunos de vosotros habéis recelado de que podía dejarme persuadir en mis opiniones con algunos razonamientos del que se opone. Pero lo único que deseo conseguir con mis esfuerzos, por muy ímprobos que sean, es que leáis nuestro Códice. Y si en primera lectura os cuesta entenderme, volved a leerlo con mucha atención.

Evitad, asimismo, el escuchar a los detractores y mendaces, no dando ningún valor a su autoridad y a sus difamaciones, excepto que tengáis la seguridad de que se apoyan en argumentos de peso. Y es que sé que no se pueden presentar contra mí y mis opiniones cualesquiera objeciones que tengan alguna importancia, salvo, por supuesto, las que ya hemos aclarado en nuestro Códice y en la presente obra.

Pregunto, ¿qué es lo que nos pueden objetar algunos doctos? Porque, a veces, lo que cuesta creer también es impugnado por el vulgo ignorante. ¿Dudan sobre la veracidad de lo que nosotros enseñamos, porque, dicen, no era conocido con anterioridad? ¿Acaso en siglos precedentes no se dieron a conocer cosas que hasta el momento eran desconocidas? ¿Quién de nosotros no sabe que los indios occidentales fueron descubiertos por algunos de los nuestros hace 60 años, cuando antes no se conocían, y hallados en tal estado de ignorancia que no entendían el uso de las letras –según se desprende de las declaraciones de los que han estado junto a ellos? Incluso, la enfermedad denominada Gálica, que parece irrumpió entre nosotros por la misma época, no había sido descrita anteriormente en ninguno de los antiguos libros sobre medicina. Sin embargo, cuando se conoció fué divulgada por centenares de escritos.

Seguramente, porque piensan que es perder el tiempo el detenerse en razonar sobre estos sutiles argumentos, es por lo que nuestros adversarios optan por alarmar a las gentes. Adiós, benévolo lector. A 15 de marzo del año 1555.

OBJECTIONES
DOMINO GOMETIO PEREYRA
MICHAELIS PALACIOS.

ANTIQUORUM ſtudiorum novellum tuum partum didici tuis literis, quem ut ais, jam olim parturiens, nunc recens pepcriſti, & non ad decimum, ut dixit ille, ſed ad trigeſimum uſque annum conceptum fœtum excuſiſti. Conſultum ſanè conſilium, & tua arte dignum, quod in omnium ora expectandum objicitur multi ævi ſinu præmere, & quod immortalitati dicatur, multo utero conditum conſovere, ne quod abſit, deſiderata ſobole emortua, præcocem cauſeris. Quæ enim infirmis nata ſunt principiis, perpetua fore, qui fiet? Gradu concito tui libri luſtravi quædam, univerſa negotiis ſcholaſticis diſtrictus non potui, abundè illa præferunt ingenium tuum, acrimoniam cujus, diſertaſque vires apud me tacita extuli cogitatione. Porrò audaciam (quod venia dixerim) tuam, mirari ſatis non valeo, niſi parùm putas, cum omni Philoſophorum gymnaſio manus conſerere, agminaque ipſorum ad tuam unius provocare pugnam. Acutum namque Lycæum ſpernis, graviſsimam Stoam depicis, divinamque Academiam nihili ducis: quæ experta, quæ recepta, quæ numeroſis ſæculis longa patrum ſerie prudentiſsimis calculis ſunt comprobata. Tu unus quaſi novus Ariſtarchus, quaſi novus orbis cenſor, tui libri cenſoria virgula univerſa ſapientum dogmata explodenda cenſes: & quod Sacra Antiquitas neſcit, te reperiſſe gloriaris. Ariſtotelem Principem, familiamque Peripateticam non eſſe conſulendam credis, nec tibi opponendam mones, ſed liberis argumentis vagandum, Authorum probatorum fide neglecta, quaſi vero iſti rationi in conſulta placita ſua ſcriptis mandaſſent. Duriſsimam tibi cœpiſti provinciam: glorioſam tamen (ſuperbam dicet alius) verum ſi labor tuus fortunatè tibi ceſſerit: ſin reflantibus ventis, procelloſiſque argumentorum gurgitibus paradoxorum hæc carina involuta naufragatur, operam, & oleum, quod ajunt perdidiſti. Quamquam nonnihil eſt, Antonianam Margaritam tui nominis monumentum in poſteros æternos tranſmittere: ut ante te Parmenides, & Meliſſus, & Zeno, & Heraclitus portentoſam invehentes Philoſophiam, portentorum ſuorum ſamam æternam retulerunt. Cæterùm quantum ad me attinet, morem tibi geram, ut hoc officio, & amicitiam tuam inire liceat, & initam devinctam ad multa ſæcula teneam: quamvis novæ amicitiæ inſauſta ſint initia, cogor enim animadverſionibus, & reprehenſionibus illius facere initium. Neque hoc facto eſſet opus, tuæ niſi literæ iſtud vehementèr efflagitarent. Præſtabat etenim beneficiis te delinire: quam moroſè opuſcula elaborata

Objeciones de Miguel de Palacios al señor Gomicius Pereyra

[XVII.- OBJECIONES DE MIGUEL PALACIOS].

Por tus cartas, he conocido tu reciente parto sobre estudios antiguos, que, como dices, acabas de dar a luz recientemente, y que hace tiempo incubabas. Y, como dijo aquél, no al décimo, sino al trigésimo año has alumbrado la criatura concebida.

Un proyecto tan estudiado, y digno de tu talento, hay que esperar a que madure, en el seno de una duración ilimitada, lo que se ofrece a la vista de todos, con el fin de que fortalezca lo guardado en un espacioso útero y pueda transmitirse a la posteridad, no sea que se alegue como prematuro lo que está ausente –por haberse extinguido la ansiada prole. Y es que, ¿quién puede conseguir que sea eterno lo que ha sido producido con cimientos que carecen de solidez?

Aunque apresuradamente, por encontrarme muy ocupado en asuntos escolásticos, he procurado examinar con atención algunos capítulos de tu libro. No he podido hacerlo con todos. Se revela tu gran talento, así como su eficacia. Incluso, después de una sosegada reflexión, he extraído algunas ideas bien ordenadas. Pero, no puedo admirar tu audacia (si se me permite decirlo así).

Porque, aunque sea por un momento, debes considerar que te enfrentas a todas las escuelas filosóficas, y que, además, tú solo provocas a un gran número de sus seguidores. Desdeñas al agudo Liceo, desprecias a la muy profunda Stoa, y no aprecias a la divina Academia. Y todas éstas han sido conocidas, aceptadas, y, aún, reconocidas, durante muchos siglos, gracias a las muy prudentes reflexiones de la larga serie de sus fundadores.

Tú solo, como un nuevo Aristarco[23], como un nuevo censor del mundo, consideras que se deben rechazar todos los dogmas de los sabios, usando la vara crítica de tu libro. Y te vanaglorias de haber descubierto lo que ignora la Sagrada Antigüedad. No crees que se deba consultar al Príncipe Aristóteles, ni a la familia de los Peripatéticos. No expones lo que se te opone. Según tú, se ha de divagar con argumentos libres, y sin preocuparse del crédito debido a los autores reconocidos –como si ocurriera que éstos expusieron por escrito sus opiniones sin haber reflexionado.

Has emprendido una durísima tarea, aunque puede que gloriosa (soberbia, podrá decir otro), si, en verdad, toda la labor remata favorable para tí. Pero si, por el contrario, comienzan a soplar los vientos procelosos de los argumentos adversos, haciendo naufragar tu nave –envuelta en los torbellinos de las paradojas–, habrás arruinado tu obra y tu trabajo. A pesar de todo, algo habrás conseguido con haber transmitido a la posteridad la "Antoniana Margarita" para recuerdo de tu nombre. Pero antes que tú, Parménides, Meliso, Zenón, y Heráclito, conduciendo la prodigiosa nave de la Filosofía, consignaron la fama inmortal de sus portentos.

Por lo demás, y en lo que a mí concierne, haré lo que tu deseas. Así, con este deber prestado, iniciaré una amistad contigo, procurando mantenerla durante tiempo –a pesar de que los inicios no sean muy prometedores, puesto que estoy obligado a comenzar con las observaciones y las acusaciones. Todo esto no era necesario, pero en tus cartas me lo pides insistentemente. Y es que hubiera sido más provechoso el ganarte con halagos, en vez de tener que marcar con "hierro candente" la obra que has elaborado tan minuciosamente.

23. Se trata de Aristarco de Samos (astrónomo griego, 310–230 a.C.) y no de Aristarco de Samotracia (gramático y crítico alejandrino, c.215–143 a C.). Considerado precursor de Copérnico, siendo el primero que tuvo idea de la rotación de la Tierra sobre sí misma y alrededor del Sol (heliocentrismo), por lo que se le acusó de impío.

tua cauterio inurere. Tu tamen illum amicum exigis, cujus vulnera inimici osculis commodiora credas, candidioreque, & æquiore animo feras. Sub hæc unum est, quod me à gerendo tibi more, vel in primis retrahit, immò absolvendo operi exanimat, illud est, hæc tua scripta diù jam est quòd medulis tuis glutino hæserunt intimè: illa lustrasti, tua sententia oculatissimè, numerisque omnibus absolvisti, quantumque veri, quantumque falsi contineant, librata lance pendens, ultrò, citròque dispexisti: & priusquàm prælo committeres, doctorum virorum collatione explorasti, & quasi ad coticulam, vel legitimi ponderis libram tui libri valorem, & dignitatem, expertus es: tandemque digna judicata sunt tuo arbitratu, quæ in omnium manus evulgarentur. Jam verò admiratio, & non vulgaris mihi subiit quid sit, quòd judicium meum, censuramque meam poscas, si quæ falsa scripta sunt, correctionem subire non possunt. Quod si alii ad sententiam tuam retractandam non compulerunt, & quid ego potero? Porrò si tua digna sunt laude, tenue est testimonium meum: nec est cur illud affectes. Ego tamen, ut cesserit, postulata præstiti, dictis tuis audiens. Animadversiones aliquot in scripta tua tibi lego, plures legaturus, si tui instituti ratio mihi fuisset in absoluto. Has igitur si receperis, operæ meæ erit pretium, si non receperis, quod meum erat præstiti, mea intererit nihil, quando petentibus amicis opellam meam non subduxi.

ADVERSUS PARADOXUM PRIMUM.

ADVERSIO PRIMA DE BRUTORUM SENSU.

QUOD igitur petis per epistolam tuam, hoc aggredior, & inter tractanda primò quod maximè omnium portentosum videtur illud est, Bruta carere sensu. Aut enim sermo est de sensu exteriore, aut interiore, quamquàm Philosophorum sententia sensus germaniorem habet significantium, si sensum exteriorem indicet, quem primò significavit. Hic enim sensus fuit primo notus, quam cæteri sensus, qui dicuntur interiores: quare qui negat bruta sensum habere, proprietate vocis observata, negat externos sensus brutis: id quod ipsa experientia abundè demonstrat. Neque qui hoc affirmaret, curandus esset admodum, sed relinquendus cùm suo cerebro, verùm quia jam Philosophi vocabulum sensus significando vim animalium quandam intimam usurpant, hanc oportebit probare, animalibus brutis natura concessam. Statuamus igitur in entibus non esse omnia æqualia, sed nobilitatis habent gradus distributos. Inferior igitur gradus rerum omnium inanimatarum erit, superior, animatarum. Hæc autem animata gradibus item suis distinguuntur, ut nos ipsi cernimus, latam, longamque differentiam in animatis ipsis. Sunt enim plantæ animatorum gradus infimus. Quippè radicibus terris infixæ neque progrediuntur, neque vim cognoscitivam habent: quare cùm bruta diversam habeant, & nobiliorem naturam plantis, necessario conficitur, animas nobiliores, præstantioresque operationes potitura, hæc autem nobilitas, quæ est nisi in vi sentiendi, & in vi progrediendi? Plantæ enim vi sensifica orbantur, quod terris infixæ in alium locum non se transferunt, vi tamen altrice illis indita cibum nativum exugunt. Verùm animalia, quæ se de loco in locum transferunt, donanda erant sensu, quo cibum sibi natura non præstitum procul præsentirent: id quod primum sensu exteriori perficitur.

Pos-

Pero, tu dices que del amigo reclamas heridas –porque las consideras más beneficiosas que los abrazos del enemigo–, en la seguridad de soportarlas con ánimo benévolo y favorable.

Dicho lo anterior, hay algo más que me retrae y me conturba. Y es que, desde hace tiempo, tus escritos van ligados a los dictados de tu corazón. Además, los has examinado con atención, absolviéndolos, con tu criterio, de cuanto tienen de verdad, y de falsedad, en todos los aspectos. Has hecho una valoración justa, examinándolos aquí y allá, y, antes de encomendarlos a la imprenta, los has puesto a prueba con la colaboración y la opinión de doctos varones, comprobando, como si se tratase de un trabajo en almirez, los méritos y el justo valor de tu obra. Por último, y según tu opinión, la has considerado digna de que sea publicada.

Ahora, admirado, pregunto: ¿por qué me pides opinión y censura, si prácticamente no hay opción para enmendar las falsedades escritas? Si otros no se atrevieron a corregir tus ideas, ¿por qué lo voy a hacer yo? Porque si tus escritos son dignos de tus propias alabanzas, mi testimonio será de poco valor –no habiendo motivo para que te sientas afectado por mis opiniones.

Sin embargo, y cualquiera que sea el resultado, yo cumpliré obedientemente lo que me demandas. En consecuencia, paso a escoger algunas de mis observaciones sobre tus escritos. Y si tuviera el plan completo de tu proyecto, eligiría más. Me sentiré recompensado con que admitas las que expongo. Pero si no es el caso, tampoco se pierde nada. Y es que habré cumplido con mi obligación al no haber regateado mi pequeño esfuerzo para el amigo que lo solicita.

Contra la primera paradoja

Objeción primera sobre el sentido de los brutos

Comienzo con lo que me pides en tu carta. Y de entre todo lo que se va a discutir, parece que lo más portentoso es lo de que los brutos carecen de sentido.

La discusión versa sobre el sentido externo o interno, aunque el criterio de "sentido" de los filósofos tiene bastantes significaciones parecidas si, con ello, se designa el sentido externo –que fué el primitivo significado. Y es que fué conocido antes que los demás sentidos –los llamados interiores. Así, si se conserva la significación propia y exacta de la palabra, resulta que a los brutos se les niegan los sentidos externos. Y, ello, en contra de lo que la experiencia demuestra muy bien. El que no esté de acuerdo con esto debe tener cuidado, no vaya a ser que pierda el juicio, porque, entonces, habrá que decir que los filósofos usurpan el vocablo "sentido" para significar una facultad interior de los animales. Y será conveniente demostrar que ha sido la naturaleza la que otorgó aquella a los brutos.

Por lo tanto, determinemos que todos los entes no son iguales, sino que tienen distribuídos y asignados diferentes grados de nobleza (superioridad). Por ello, el grado inferior será el de los entes inanimados, mientras que el superior corresponderá a los animados. Estos últimos difieren, también, por sus grados, tal como nosotros discernimos la diferencia de lo ancho y lo largo en los mismos. Así pues, las plantas son el grado más bajo de los entes animados. Y es que, fijadas en la tierra por sus raíces, no avanzan y no poseen facultad cognoscitiva. ¿Cómo, entonces, si los brutos tienen una naturaleza diferente y superior a la de las plantas, se concluye necesariamente que tendrán almas más nobles, operaciones más relevantes, y que existe esta superioridad, excepto por la facultad sensitiva y por la progresiva? Las plantas, pues, carecen de facultad sensitiva –porque, clavadas en la tierra, no se trasladan a otro lugar–, pero sí están dotadas de facultad nutritiva –porque absorben el alimento de la naturaleza. Sin embargo, los animales –que pueden trasladarse de un lugar a otro– tendrán que estar dotados de un sentido con el que puedan presentir de lejos el alimento que la naturaleza no les dispone cerca. Y es lo primero que se lleva a cabo por completo con el sentido externo.

Postremò verò sensu interno ad præsentem cibum, atque potum sensu exteriori diriguntur, quo sibi quærant, & sibi curent, aut conquirant quæ sibi sunt necessaria. Verum cùm hujusmodi aliquando absint, non poterant se movere in illa, nisi vi cognitiva interiori ducerentur, ut vultures ad cadavera longè sita odoratu convolant: & bobes ad prata ad pascua nuper degustata, ducente nemine se agunt, & equi, & jumenta, & cætera domos pristinas nullo agitante revisant. Verùm argumentorum tuorum pondus, quo nostram Philosophiam premere contendis plus revellit sensum interiorem, quàm exteriorem. Vereris enim si sensu sint prædita bruta, ratione item esse prædita, quod argumentum quàm placidum sit, tu ipse adverte. Primum enim facilè tibi dicerem, vim sensitivam interiorem esse solùm apprehensivam, & non judicativam, in brutis: & si tu tamquam axioma philosophicum diversum credis, quod enim neque axioma est, nec propinquum axiomati. Sunt enim plerique nobiles Philosophi, qui probabile dicunt, apprehensionem interiorem satis esse ad concitandum appetitum, qui concitavit motum exterum: id quod nos ipsi experimur in repentinis motibus sugam captare ex apprehensione mali terribilis de repentè oblati, qui bombardam numquam audivit, aut si securus audierit, quando tonaverit, tremunt membra, certè ex apprehensione sola citra judicium: natura enim animalis apprehenso malo, refugit ipsum, quia apprehendit malum, & quamquam vi ordinatis motibus judicium sit prævium: in repentinis malis prævenitur judicium, & apprehensio sola mali fugam rapit, & apprehensio boni persecutionem. Sed nihil horum necessarium est mihi. Donemus tibi, ex abundanti, judicium necessarium esse ad motus prædictos peragendos: judicat igitur brutum hic cibus est mihi conveniens, ille noxius, fateor, distinguit qua propter inter cibum, & cibum: Item donamus: colligis habent rationem, quia ratio est vis distinguens, collectio est infirma. Bruta distinguunt verum inter sensibilia, & adhùc non perfectè inter hæc. Bruta enim non percipiunt omnes differentias sonorum æquè, ut homo, eoque melodiis non delectantur vocum, neque cordarum, neque fidium, frustraque canitur illis lyra: quamquam equi concitentur ad bella committenda tubarum clangore, propter soni vehementiam in aures ipsorum præstepentis. At verò minutulas sonorum differentias tonorum, & semitonorum proportiones animalium omnium solus homo sentit. Et quod de sonis, idem de odoribus, quorum differentias non admodum sentiunt. Neque fœtoribus offenduntur, neque fragrantiis delectantur rosarum, aut violarum, aut gariosilorum, undè in proverbium abiit, amaracus non spirat sui. Missum faciamus tactum, cujus differentiam in homine facilè sentit, qui levi ictu concusus perit, id quod in brutis minimè experimur: & per tactum multa judicamus, quæ subtilia, quæ grossiora, quæ mollia, quæ aspera, quæ brutis non conceduntur ita exactè: cujus judicium est cutem humanam tenuissimam esse. Quod si gustus perfectionem in hodie quærimus invenire, ipsa culinaria ars, quam coqui exercent, docebit quantis differentiis saporum humanus gustus afficitur. Hæc quæ diximus, apud Arist. 5. de Generatione animalium, cap. 2. breviculo sermone sunt scripta. Perfectum igitur judicium sensibilium in homine est. Quamquàm bruta suas sensiones ad majorem producant distantiam, quia spiritus grossiores habent: verùm in propinqua distantia subtilior est discretio sensus humani, quam brutalis. Jam ergo quale erit argumentum tuum, distinguunt sensibilia,

En fin, habrá que decir que con el sentido externo se dirigen hacia la bebida y el alimento cercano, mientras que con el interno se cuidan, buscan, y alcanzan, otras cosas que, además, les son necesarias. En ocasiones están tan alejados, que no pueden desplazarse hacia lo que desean, salvo que sean impelidos por una facultad cognoscitiva interior –como los buitres, cuando acuden volando hacia los cadáveres que se encuentran lejos del alcance de su olfato; como los bueyes, que, sin que nadie les guíe, se encaminan hacia los pastos degustados hace tiempo; como los caballos, jumentos, y otros animales, que, sin conductor o jinete, vuelven de nuevo a sus cuadras.

Con el peso de tus argumentos, con el que te esfuerzas en oprimir a nuestra filosofía, menosprecias más el sentido interno que el externo. Ya que si temes que los brutos han sido dotados de sentido, porque, en este caso, tendrían la facultad de la razón, te voy a tranquilizar con el siguiente argumento. En primer lugar, te digo que los brutos tienen una facultad sensitiva interior que es únicamente aprehensiva –y no apta para juzgar. Pero resulta que tú consideras como un axioma filosófico diferente lo que no es axioma, ni se aproxima a él. Existen muchos notables filósofos que afirman que la aprehensión interior es con toda probabilidad suficiente para excitar el apetito (deseo), y que este último ha sido excitado por un movimiento externo –cosa que nosotros mismos experimentamos cuando tratamos de huir con movimientos repentinos por causa de la aprehensión de un mal terrible que se nos presenta de repente. El que jamás oyó el tronar de la bombarda, o el que, estando en un lugar seguro, oye el trueno que produce, comprueba como, solo por la aprehensión, y sin juicio alguno, todos sus miembros tiemblan al sonar el estrépito del cañonazo. Y es que cuando la naturaleza animal ha conocido lo malo, lo evita. Y lo hace porque, precisamente, lo conoce. Y aunque el juicio sea previo a los movimientos estimulados por la acción violenta, éste se anticipa en los males repentinos, ocurriendo que sólo la aprehensión al mal induce a la huída, mientras que la tendencia al bien impulsa a la búsqueda del mismo. Y aunque yo no tengo por qué entrometerme en estas cosas, para ser magnánimo voy a concederte que el juicio es necesario para que se ejecuten los mencionados movimientos. En consecuencia, hay que afirmar que el bruto juzga que tal alimento es adecuado para mí, y tal otro es perjudicial, con lo que resulta que distingue entre uno y otro. Y si, además, te admito que tú coliges que poseen razón, ya que ésta es una facultad que diferencia, la argumentación es débil.

Los brutos, aunque no perfectamente, distinguen realmente entre los objetos perceptibles por los sentidos. Y es que no perciben, por ejemplo, todas las diferencias de los sonidos –como sí ocurre con el hombre. Por ello, no se deleitan con las voces melódicas, ni con los compases de los instrumentos musicales, ni tocan la lira, por más que, verbigracia, los caballos sean concitados por el sonido estrepitoso de las trompetas, que resuena vehemente en sus oídos, a entrar sin reservas en el campo de combate. Sólo el hombre es capaz de percibir las pequeñas diferencias de los tonos sonoros y las proporciones de los semitonos. Y lo mismo que ocurre con los sonidos, también acontece con los olores –cuyas diferencias no son percibidas completamente por los brutos. Así, no se molestan por los malos olores, ni se deleitan con la fragancia de las rosas, ni de las violetas, ni de los gladiolos. De ahí el dicho "el amaraco[24] no aspira su olor".

Dejemos casi de lado el tacto, cuyas diferencias son percibidas muy fácilmente por el hombre –quien, al ser sacudido por un golpe, puede perecer. Y esto no lo hemos comprobado en los brutos. Por medio del tacto podemos juzgar las cosas finas, gruesas, suaves, ásperas. Y ello, de la misma manera, no se le ha permitido a los brutos, porque para juicios de tal tipo es más tenue y adecuada la piel humana.

¿Queremos, hoy en día, encontrar la perfección del gusto? El arte culinario realizado por los cocineros nos enseñará cuantas diferencias de sabores afectan al gusto humano.

Lo que vengo diciendo ha sido escrito, en un breve discurso, por Aristóteles en De Generatione Animalium, libro quinto, capítulo 2.

El juicio de las cualidades sensibles es perfecto en el hombre. Los brutos, porque tienen una respiración más amplia, pueden prolongar a mayor distancia su facultad para percibir las sensaciones. Sin embargo, en espacios cortos es más sutil la distinción de la facultad sensitiva del hombre –muy superior a la de los brutos.

Ahora, tu argumento será que distinguen los objetos sensibles

24. En Mitología, Amaracus (de amaracum) era un joven encargado de los perfumes de Cynito, rey de Chipre, que se secó de dolor por haber roto un vaso de delicadísima esencia, siendo transformado en mojorama (amáraco).

ergo prædita sunt ratione. Distingue antecedens, & nihil tibi dubii restabit in argumento. Bruta distinguunt sanè, sed imperfectè, eò quod non habent rationem, quæ perfectè est discretiva, & distinctiva. Sed age, fac bruta discernere perfectè sensibilia, nonne propterea rationalia sunt proclamanda? Non arbitror, ratio namque est universalium, & singularium: universalia autem brutis non sunt concessa, quamquàm tibi videatur virile esse argumentum tuum: bruta habent sensum, igitur cognoscunt universalia. Ad cognitionem universalem non satis cognitio hujus, vel illius particularis, est, ut tu reris; sed necessaria est discursio perfecta, qua ex singularibus universalem notitiam comparemus id, quod brutis negatur. Quamquam non defuerunt Authores, qui imperfectum ratiocinium brutis dederunt. Verùm universalis cognitio cùm contemplativa sit potiùs quàm practica, bruta, quibus contemplatio non congruit, nec universalitas ipsa competere potest: actiones autem cùm sint de singularibus, bruta, quæ activa sunt, suaptè natura practicam notitiam de singularibus habent, qua instructa se moveant ad sequelam, vel se parent ad fugam: inanimata verò cùm se non moveant, sed ab alio dirigantur: ut lapis suum motum non initiat, & quieto loco residet, donec initiantem habeat: quapropter inanimata non sunt donata cognitione, satis namque illis provisum est à dirigentibus esse movenda, quæ notitiam motus perficiendi abundè habent. Neque aliud est in causa: quòd quædam se moveant, alia verò quieta jaceant, nisi quòd illa per internam notitiam motum suum initient, nullo extrinsecus vocato initiante, hæc verò forinseco egent motore. Quod si sensum à brutis subtrahis, convinceris negare, quod oculata experientia confitetur, bruta se movere. Scio hoc argumentum ad calumnias posse verti, si confundas se agere, & se monere, quæ lata distantia discrepant. Bruta enim scholæ Philosophorum, & Theologorum concedit non se agere: agunt se enim illa, quæ suum motum habent in propria potestate, qualia sunt rationalia omnia: verum se movere hoc non profert, sed initium dumtaxat motus habere in semetipso. Et ut apertiùs proferam, quod habeo, se movere, est excitare proprium motum: bruta autem se excitant: quando enim expergiscuntur à somno, illa nullo impellente, aut prorritante erigunt se, & transferunt se cibi digestione completa. Quapropter hæc tria distincta credo, facere motum, & se movere, & se agere: inanimata enim suum motum faciunt, terra suum, & reliqua elementa proprios. Arridet enim mihi quorundam Philosophorum placitum formas elementorum factivas esse propriorum motuum localium. Movere autem se, est facere proprium motum, verùm initiando, & excitando illum. Postremò agere se non solùm est excitare, & initiare motum, sed ipsum habere in propria potestate. Quare cum cognitio expectet motum; secundùm mensuram motus Philosophi rimati sunt cognitionis principium, & mensuram: quæ ergo imperfectos gerebant motus, ut in anima, cognitivo principio orbaverunt: quæ verò perfectos, illa altiori principio motus sunt donata, quæ sunt bruta animalia: & hoc principium altiùs vocaverunt sensum. Quæ verò perfectissimè motus administrant, altissimo sunt decorata principio motus exercendi, quæ sunt rationalia rationali mente potita. Neque tu, aut quivis alter Philosophorum, hanc ordinatissimam Philosophiam jure infringere poteris, secundùm qualitatem operationum principia operatoria esse disjudicanda. Quòd si objiciis plantas etiam se movere citra sensum, & ani-

y que, por consiguiente, están dotados de razón. Sin embargo, matiza el antecedente y no te quedará ninguna duda en el argumento. Los brutos diferencian, aunque imperfectamente. Y es así porque no poseen la razón para distinguir y diferenciar perfectamente. Sin embargo, sea así, y supón que los brutos disciernen perfectamente las cualidades sensibles, ¿acaso no hay que afirmar que por esta razón son racionales? No lo creo, ya que ésta es propia tanto de los universales como de los singulares. Pero a los brutos no se les ha otorgado el conocer a los universales, aunque a tí te parezca que tienes un argumento de peso –los brutos tienen sentido, luego conocen los universales. Al revés de como tú crees, para el conocimiento del universal no es suficiente con su distinción, o la del particular. Es preciso un discurrir perfecto, con el que se consiga el conocimiento de lo universal a partir de lo particular. Y esto se le niega a los brutos, aunque no han faltado autores que les han atribuído un raciocinio imperfecto.

El conocimiento del universal, puesto que es más especulativo que práctico, es imposible que le corresponda a los brutos. Y es que éstos carecen de especulación. Sin embargo, en cuanto a las acciones –que están relacionadas con lo singular–, los brutos, que son activos, y por su propia naturaleza, tienen conocimiento práctico de los singulares. Instruídos por este último, se mueven por obediencia o se fugan por temor.

Los entes inanimados no se desplazan, sino que son dirigidos por otros, como, por ejemplo, la piedra –que permanece quieta en un lugar, no teniendo movimiento hasta que alguien lo inicia en ellos. Por ello, a los entes inanimados no se les ha concedido el conocer, ya que se ha previsto quienes, con perfecto conocimiento, los dirijan para que se lleve a término el movimiento.

Y no hay otra causa para que unos se muevan y otros permanezcan quietos, excepto que aquellos inicien sus movimientos por un conocimiento interno, y sin que haya sido convocado algo extrínseco que lo inicie, aunque carezcan de un motor externo.

Y aunque elimines en los brutos la facultad sensitiva, no podrás negar, ya que lo confirma la experiencia, que éstos se mueven.

Sé que este argumento podrá ser interpretado falsamente si se confunde "moverse" con "darse cuenta de que las cosas muy distantes se diferencian". Las escuelas de filósofos y teólogos pueden admitir que los brutos no se muevan, puesto que sólo se mueven los que tienen su movimiento en una facultad propia –como ocurre con todos los racionales. Pero a esto no se le denomina "moverse", sino "el tener en sí mismo el inicio del movimiento". Para expresarlo con mayor claridad: lo que yo considero moverse es el provocar el propio movimiento. Y los brutos lo hacen cuando se despiertan sin que nadie les provoque, o cuando se levantan sin necesidad de ser estimulados, o cuando se trasladan a otro lugar una vez que terminó la digestión. Y por lo que yo considero que son tres cosas diferentes, ejecutan un movimiento –moverse o marcharse.

Los entes inanimados también tienen sus peculiares movimientos. La tierra, el suyo. Los restantes elementos, los que son propios de cada uno de ellos. Y es que, junto a otros filósofos, soy de la opinión de que las formas de los elementos son las productoras de sus propios movimientos locales. Por otro lado, el moverse es hacer un movimiento propio, pero provocándolo e iniciándolo. Por último, el marcharse no sólo precisa provocar e iniciar el movimiento, sino que, además, el poseer éste por una facultad propia. Y esta es la razón por la que, puesto que el conocimiento prevé el movimiento, los filósofos buscaron el principio del primero (conocimiento) en relación a la dimensión del segundo (movimiento). Por consiguiente, a los entes que realizaban movimientos imperfectos, ¿como en el alma?, se les privó del principio cognoscitivo, mientras que a los que los ejecutaban más perfectos se les otorgó un principio de movimiento más superior –como es el caso de los brutos. Y a este principio se le llamó facultad sensitiva. Y los que administran perfectísimamente sus movimientos han sido dotados con un elevadísimo principio de ejecución del movimiento –lo que ocurre en los entes racionales que han sido adornados con mente racional.

Ni tú, ni cualquier otro filósofo, tenéis razón para quebrantar esta filosofía ordenadísima, por la que, según la cualidad de las acciones, se han de discernir los principios operantes.

Y si objetas que las plantas se mueven sin sentido,

animalcula quædam non se movere cùm sensu, qualia sunt conchæ, & pisces alii rupibus marinis infixi: jam tibi paratam offero responsionem, plantas siquidem movere dùm cibum sugunt, & à radice in truncum, à trunco in ramos, à ramis in culmen distribunt, natura intrinseca, quæ est anima plantalis, hoc operante. Atque cùm hæc non se transferant de loco in locum, sed fixa conquiescant, sensu prædita non fuerunt, quem otiosum habuissent. In genere igitur animatorum illæ infimum tenent gradum in movendo se, conchæ autem animalium cum teneant postremas partes, ad plantarum naturam degenerant: quæ cum pressa constringantur, & libera nonnihil dilatentur dilatatione, & constrictione in numero sunt animalium, ipsa tamen defixione, & immobilitate, sensuumque raritate plantarum vicinitate gaudent. Ipsa disputatio sensim labens digressa est à prima institutione, ad quam regrediamur, si libet, de universalibus notitiis disputatio agebatur. Illud contendebam, argumentum esse infirmam, bruta sensu sunt prædita, universalia igitur consequuntur. Persistis tamen hoc pacto, brutum novit hunc ignem calefacere, & illum, ergo omnem. Primum concessimus nos, alterum necessario argumento putas concedendum. Ego tamen negandum credo. Nam sæpè rusticani homines nesciunt has inductiones colligere quicquid bruta nesciant? sensus namque brutorum non est collativus inter singularia infinita: quapropter universalem notitiam colligere non potest, quæ infinita confusè repræsentat: potentia autem brutorum cùm materialis sit, idest, non habens illum gradum spiritualitatis, quem habet intellectus, non potest ad illa infinita cognoscenda se extendere. Judicat igitur hunc ignem calefacere, & illum calefacere, nec tamen confert hunc ignem cum illo igne, neque potest conferre: illud enim spectabat ad vim contemplatricem, qua bruta non egent.

Accedat omnibus istis, si à te sciscitemur, an pueri inter crepundia recentemque partum sint donati sensu, an orbati? Si donati à te creduntur, propèmodum, & bestiæ cùm habeant conditionem infantium, Authore Aristotele, imò experientia commostrante, bruta quoque habebunt sensum, quemadmodum & pueri, qui cùm habeant intellectum consopitum, sensu reguntur solummodo bruta, igitur citra intellectum, quid oppediet, quo minùs sensu, regantur? Quod si propter dogmatis tui contumaciam pueros insensibiles facias, injuriam generi humano infers, dùm hominem concedis aliquando, & sine ratione; & citra sensum esse. Quale igitur est illud, quo ad ubera matris se conferunt? quale illud, quo ad risum concitantur? rident enim aliquando, flent sæpissimè, quid ergo sine sensu risum laxant, & lacrymas demittunt? Sed age injurius non sis, contumeliam istam donent tibi pueri. Si infantuli sensu carent, cùm procedente ætate sensu fruantur, undè nam illis convehitur novus sensus? quæ vehicula finges, aut secretos naturæ cuniculos, per quos subrepens insinuetur sensus, aut per quos canaliculos descendens instillabitur hominibus sensus iste? Obsecro partus esto in dogmatibus istis; sensibilitas enim differentia essentialis est, nisi novam cùm Philosophia dialecticam imagineris. Quare si in ætatis profectu sensus est accessio, & sensibilitatis erit conquisitio, & differentiam essentialem novam ætatis incremento sibi conciliabit homo, advertis quo se præcipitem det tua hæc Philosophia? Propter hæc statue, quid animal sit. Credo vulgatam omnium Philosophorum diffinitionem recipies substantiam sensibilem, & syllogismum, quem Græci aphycton vocant concinuabis, quòd animal subs-

como también así lo hacen ciertos animalitos –como las conchas y otros peces que se encuentran fijados en las rocas marinas–, te ofrezco una respuesta que tengo preparada. Y es que las plantas se mueven mientras absorben el alimento, distribuyéndolo de la raíz al tallo, de éste a las ramas, y de éstas a las hojas. Y todo esto lo ejecuta la naturaleza intrínseca, que es el alma de la planta. Y como los vegetales no se trasladan por sí mismos de un lugar a otro, sino que permanecen en el mismo sitio, por ello no han sido dotados de un sentido, ya que lo tendrían inactivo. Por lo tanto, éstos, entre el género de los entes inanimados, tienen un grado ínfimo de movimiento. En cambio, las conchas marinas, que tienen partes extremas, degeneran hacia una naturaleza parecida a la de las plantas, y, aunque están sujetas a sus presas y se desarrollan con algún retraso, se encuentran entre los animales constructores. Sin embargo, por su necromancia e inmovilidad, se aprovechan de la vecindad de las plantas por la escasez de sus facultades sensibles.

Esta discusión se ha desviado sensiblemente del planteamiento inicial. Si te parece, lo vamos a retomar. El debate versaba sobre el conocimiento de los universales. Yo decía que el argumento que apoya el que los brutos están dotados de sentido y que, en consecuencia, alcanzan los universales, es débil. Tú, sin embargo, insistes. Y afirmas que si el bruto conoce un fuego que calienta, y otro,... Y que, así, lo conoce todo. Admito lo primero. Pero sigues considerando que necesariamente hay que aceptar lo segundo. Por el contrario, yo creo que es preciso negarlo. Y es que si los hombres ignorantes no saben colegir frecuentemente estas suposiciones, ¿van a saber los brutos deducir algo? Ocurre que el sentido de los brutos no es capaz de agrupar los infinitos singulares, puesto que no puede entender el conocimiento universal que representa confusamente los infinitos. Por otro lado, la facultad de los brutos, que es material –esto es: no posee el grado de espiritualidad que tiene el intelecto–, no puede abarcar los conocimientos infinitos. De este modo, el bruto juzga que un fuego calienta, así como, también, el de más allá, y, sin embargo, no compara uno y otro. No lo puede hacer porque esto último concierne a la facultad especulativa, de la que carecen los brutos.

Te añado esta pregunta: ¿los niños, desde su inmediata llegada al mundo hasta su estancia en la cuna, están dotados de sentido o carecen de él? Si crees que, poco más o menos, lo poseen, también los brutos tendrán sentido como los recién nacidos –pues poseen el intelecto dormido, rigiéndose sin éste y únicamente por el sentido. Que los brutos tienen una similar condición a la de los niños recién paridos ya lo demostró Aristóteles. Entonces, ¿qué impedirá que los brutos se rijan por el sentido?

Si con tu persistente opinión conviertes a los niños en insensibles, ofendes al género humano. Pero si admites que, a veces, el hombre se encuentra sin razón y sin sentido, ¿qué es lo que provoca que se apliquen al pecho materno?, ¿qué es lo que hace que se vean movidos a la risa? Unas veces ríen y otras lloran. ¿Por qué dejan de reir o de llorar? Por favor, no ofendas. Y menos a los niños. Si los recién nacidos carecen de sentido, pero disfrutan de él cuando han crecido, ¿de dónde les llega este sentido reciente? ¿Por qué medios, por qué conductos secretos de la naturaleza, se insinúa el sentido, deslizándose insensiblemente, y se instala en los hombres? Te ruego que tengas en cuenta todo lo anterior, puesto que la sensibilidad va a ser una diferencia esencial, a no ser que imagines una nueva dialéctica con la Filosofía. Porque si el aumento del sentido se produce con el avance de la edad, adquiriéndose la percepción de la sensibilidad, y el hombre va a alcanzar una nueva diferencia esencial con el paso del tiempo, ¿te das cuenta hacia dónde se precipita tu filosofía? Por ello, determina qué es el animal. Estoy seguro que admitirás la común definición de todos los filósofos –una substancia sensible– y enunciarás el silogismo que los griegos denominan "aphycton" (inevitable): "El animal es una substancia

substantia est animata sensibilis. Brutum animal est, igitur substantia animata sensibilis.

Credis ad hoc motum brutorum in principium alterum esse referendum citra sensum, succinum trahit paleam, magnes ad se cogit ferrum: ita & bruta trahi à sensibilibus. Sed collatio hæc toto cælo errat. Sensibilia enim non sunt prædita vi tractiva, experiretur enim humanus sensus hunc tractum, quem non experitur, & initium motus extra bruta esset locandum, id quod dudùm rejecimus. Et rursùm omnis tractus tractum qualitate nova afficit, quod experti sunt Physici, magnetem lapidem aliis oblinientes tractionem suspendisse. Quas ergo fluxiones concedens in sensibilibus omnibus, quibus ministrantibus bruta trahantur in ipsa? atque cum effluxiones istas tractorias corpulentas cogaris concedere, qui brutam animam divisibilem affirmas, consentaneum erit perpetuas effluxiones sensibilia extenuare: perpetuus namque ille propriæ substantiæ fluxus istud conficiet. Et tibi in hujusmodi paradoxo contingit planè, ut Democritam doctrinam ab orco (quod ajunt) revocare videaris. Quippè Democritus effluxiones istas in orbem intrusit, quibus & sensiones sensuum exercebat. Et lupum fugiens, habens obvium Leonem. Quod si adeò tibi tuum arrisit placitum, opportuisset has vires tractivas, ad quas refugis, legitimis probationibus introducere. Quis enim gratis tibi credet in colore, & in odore vim esse sensuum compulsoriam, si tracti à colore videmus, cum tractio sit localis motus, visio igitur citrà motum localem non continget? Verùm potentia quieta sensibili immoto visum experimur: quis ergo, aut qualis est iste tractus tuus novus? Et demùm quantum ego conjicio, doctrina hæc tua potiùs vulgaris est, quàm philosophica. Vulgus enim bruta sine sensu credit: & scommate isto insipientes homines ferit, estis bruta sine sensu, nescientes distinguere inter sensum, & intellectum, quemadmodum, & quidam prisci Philosophi nihil distinxerunt: sed confundentes utrumque, sensum crediderunt intellectum: quos acritèr Aristoteles reprehendit in primo de Anima, & 4. Metaph. text. 21. & 22. Empedocles, Democritus, Parmenides, hujus placiti referuntur, horum cineres jam diù combustos, & oblitos, in orbem nostrum excitas, ut verum sit peripateticum verbum, opiniones recurrunt in infinitum. Atque hæc duo sunt maximo intervallo disjuncta, sensum habere, & sentire, se sensu gaudere, quæ enim credis se mutuò consequi. Nos verò nullam consequtionem mutuam hic arbitramur, sunt enim duæ mutationes diversæ, & sentire, & sentire se sentire. Altera quidem directa est, ut nosti, altera verò reflexa, quare dissociantur sæpissimè in hominibus, nedùm in brutis. Fieri igitur poterit brutum sensionem habere, & sensum potiri, citra reflexionem. Et ne molestiorem faciam disputationem: postremò addam nonnihil de seminibus: siquidem capis tuo judicio non leve exemplum, ut motuum brutorum causam sine sensu invenias. Advertis enim semina vi divina esse prædita, innumerabili operatione formare fœtum. Ut igitur non adjuvante sensu à seminibus formatio, & organizatio materiæ, partium distributio, nervorum consolidatio, carnis mollificatio, cartilaginis diductio, nervorum, atque venarum, & arteriarum extensio, calori, aut frigori tribui non possunt, sed altior causa est repetenda: ita in motibus brutorum, si exemplum benè colligit, colligendum videtur. Ego autem scio Aristotelem virtutem seminariam contemplantem in admirationem fuisse ductum, illamque intellectui practico contulisse. Scio Avicenam suam colchodeam

in-

animada sensible. El bruto es un animal. Luego, el bruto es una substancia animada sensible".

Opinas que hay que consignar el movimiento de los brutos a otro principio sin la facultad sensitiva –como, por ejemplo, el ámbar atrae a la paja, el imán al hierro. Y, de la misma manera, los objetos sensibles atraen a los brutos. Pero esta analogía es completamente errónea, ya que los objetos sensibles no están dotados de la facultad de atracción. Y es que, de no ser así, el sentido humano experimentaría una atracción que, en realidad, no experimenta, y el inicio del movimiento se localizaría fuera de los brutos –cuestión que, desde hace tiempo, hemos rechazado. Por su parte, además, toda atracción actúa con una nueva cualidad sobre lo atraído. Y es que los físicos han comprobado que, cuando se impregna el imán con otras cosas, cesa la atracción. Por consiguiente, si se admiten estas fluctuaciones en todos los objetos sensibles, ¿de cuáles se sirven los brutos para ser atraídos hacia ellos?

Ya que te ves obligado a admitir estos movimientos de atracción, tú, que afirmas que el alma carente de razón es divisible, tendrás que aceptar que es lógico que los constantes flujos debiliten a los objetos sensibles, ya que esto se produce por la contínua fluctuación de la propia substancia.

Con esta paradoja, parece que tú revocas la doctrina de Demócrito "desde los infiernos" (como solemos decir), porque éste trató de las fluctuaciones, incluyéndolas en el apartado de lo que producía las percepciones de los sentidos, resultando que "intentando huir del lobo, te introduces en la boca del león".

En cualquier caso, si te satisface tu proceder, será conveniente que trates sobre las fuerzas de atracción, en las que te refugias para tus argumentos, con demostraciones legítimas. Porque, ¿quién, y gratuitamente, va a creer que una fuerza impulsora de los sentidos se encuentra en el color, o en el olor, cuando nos vemos atraídos por estos, puesto que la atracción es un movimiento local y, consecuentemente, la visión no acaecerá sin este último? Sin embargo, experimentamos la visión de un objeto sensible, inmóvil, con una facultad que se encuentra en reposo. ¿Qué, o cuál, es, pues, esa nueva atracción que tú expones?

En fin, por lo que yo interpreto, tu doctrina es más vulgar que filosófica. Y es que el vulgo considera a los brutos sin sentido, insultando a los hombres ignorantes con esta hiriente frase: "¡sois unos brutos sin sentido!", y demostrando que no saben distinguir entre "sentido" e "intelecto". Lo mismo les ocurrió a algunos filósofos de la antigüedad, que se confundieron y consideraron "intelecto" al "sentido". Aristóteles ya los reprendió duramente en el primer libro de De Anima y en el cuarto de De Metaphysica, textos 21 y 22.

Para que parezcan verdaderas las palabras de los peripatéticos, haces regresar a nuestros días a Empédocles, Demócrito, y Parménides –cuyas cenizas ya hace tiempo que fueron enterradas y olvidadas– y que fueron partícipes de esa opinión. Pero son dos cosas muy diferentes "el tener sentido" y "el sentir" o "el alegrarse con el sentido", aunque tú crees que se alcanzan mutuamente. Sin embargo, nosotros no encontramos ninguna consecución mútua, ya que son dos cambios diferentes –no sólo "sentir", sino también "sentir que se siente". Como sabes, una es, sin duda, directa, y la otra es reflexiva (refleja). Por ello, se disocian muy a menudo en los hombres. Y si ocurre en éstos, con mayor razón acontece en los brutos.

Puede ocurrir, por lo tanto, que el bruto tenga sentido, estando en posesión de éste sin reflexión.

Pero no quiero que esta discusión resulte demasiado enojosa. Así que, por último, añadiré algo sobre las semillas. A lo mejor, y por ventura, podrás tomar un no insignificante ejemplo que, a tu juicio, descubra la causa de los movimientos de los brutos sin sentido.

Tú adviertes que las semillas están dotadas de facultad divina cuando, con incontables operaciones forman el feto. Por lo tanto, así como sin que el sentido ayude a las semillas, no se puede atribuir únicamente al calor o al frío la formación y organización de la materia, la distribución de las partes, la consolidación de las nerviaciones, el reblandecimiento de la pulpa (carne), la separación de los cartílagos, de los nervios, de las venas, o la difusión de estas últimas. También parece, si se reflexiona bien sobre el ejemplo, que lo mismo se ha de colegir en relación al movimiento de los brutos.

Además, yo sé que Aristóteles quedó admirado al observar la facultad de los sentidos, y que la comparó con el intelecto práctico. Conozco que Avicena la introdujo en su Canon,

introduxiſſe, Galenus his non contentus, etiam voluit illam eſſe vim divinam. Sed quid hæc ad motum animalium brutorum? propèmodum nihil. Bruta enim cùm animalia ſint, à ſe ipſis habent undè moveantur, & initient motum, ſemina verò inanimata cùm ſint, non habent undè initient motum, & niſi aliundè actuentur à calore receptaculi proprii operatione, deſtituuntur. Quodque hoc verum ſit, ipſa plantarum germina haud dubiò demonſtrant: quæ ſi peregrina in noſtram terram infundantur, ut Aſiatica, aut Africana, aut Indica, à propria natura degenerent, & in noſtrorum germinum quantitatem, ſaporem, colorem, declinationem. Hoc qui hortos colit, in rapis, raphanis, braſſicis, & id genus facilè judicabit. Id quod indicium eſt, à terra noſtra illa moveri, atque actuari. Et reverà motus brutorum angelicæ tribuere virtuti, quæ tamquàm præſens ſit in motibus his adminiſtrandis, incommodum majus eſt in vera Philoſophia, quam ſenſum internum concedere. Propterea ſcitè admodum dixit commentator, inter varias Philoſophorum vias, quæ minori periculo laborat, eſt via peripatetica: hæc ſi diſplicuerit, in alias divertens, magnis periculis ſe dabit.

ADVERSUS SECUNDUM.

Alterum, quod item magna cenſura eget, illud eſt, actum ſentiendi non eſſe accidens diverſum re à potentia, ſed potentiam eſſe ſuam ſenſionem. Idem arbitratis de intellectu, & intellectione. Et omnium conſenſione doctrinam firmatam contendis evertere argumentis tuis. Præſtuere tamen volo, ut tecum agam paucis, quandoquidem multis non licet, nobiliora paucioribus motibus egere, quàm ea, quæ ſunt viliora. Hoc quidem fundamentum peripateticum eſt. Quod ſi negligendum judicas, ratione oſtenditur. Primum mobile unico tantum rotatur motu, & eo ſimpliciſſimo: quod tamen eſt corporum cæleſtium nobiliſsimum. Inter elementa ignis paucioribus convolvitur motibus cæteris elementis, eoque magis liber eſt à corruptione, & putrefactione. Elementa reliqua pluribus agitantur motibus, ac variis, propter mutuam miſtorum corruptionem, & generationem, eaque cernimus jam frigere, jam calere, jam denſari, jam rareſcere innumerabilibuſque concretionibus, & diſſolutionibus ea affici. Is ſolus ignorat, qui non advertit. Jam ſi miſſa machina mundiali ad ea, quæ manibus contractamus, oculos referamus, clariſsima ſunt hujus fundamenti teſtimonia. Homo ille ingenioſior judicatur, qui paucioribus eget exemplis, quibus erudiatur. Stomachus ille ſanior, qui aut medicamento nullo, aut pauciſsimis ſuam tenet ſanitatem incolumen. Et hinc rurſus ad ſuprema non referentes, divina, & beatiſsima omnium entium unica intellectione comprehendit infinita, & inter Angelicas ſubſtantias, quæ paucioribus ſpeciebus, & intellectionibus intelligendi munus obit, illa quidem nobilior eſt, ut ſacer Dionyſius dicit in libro ſuo de Cæleſti hierarchia. Accedat iſtis, quæ nobiliora ſunt, neceſſarium eſt majorem tenere unitatem: quod ſi unitatem, & ſimplicitatem: & ubi major ſimplicitas operationum, eſt paucitas in numero, in unitate multitudo, ut quæ ſparſa ſunt in inferioribus, collecta ſint in ſuperioribus. Unum dumtaxat eſt, quod fortaſsis huic obſtabit fundamento, & illud eſt, hominem nobiliorem eſſe brutis, qui tamen compoſitior, & multiplicior eſt ipſis: verum comparatio neceſſariò eſt tractanda inter proportionabilia. Quam ob rem ſi conſideremus, qua hoc eſt,

ope-

y que Galeno, no contento con ello, pretendió que la mencionada facultad tuviera carácter divino. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con el movimiento de los brutos? Casi nada. Y es que éstos, por ser animales, tienen condiciones para moverse por sí mismos, iniciando el movimiento. Sin embargo, las semillas, que son inanimadas, no poseen los condicionamientos necesarios para iniciar el movimiento, y, a no ser que lo reciban en su habitáculo por la acción del calor, se frustran.

Todo lo que hay de verdad en lo que antecede, lo demuestran los propios brotes de las plantas. Los horticultores de nuestra patria, cuando plantan especies foráneas (extranjeras) –indias, asiáticas, africanas–, que son inferiores en desarrollo, color, cantidad, y sabor, a las nuestras, observan fácilmente lo que digo en los rábanos, nabos, berzas, y otras del mismo género. Esto indica que esas especies son movidas y progresan por la acción de nuestra tierra.

En verdadera filosofía es realmente más inoportuno el atribuir los movimientos de los brutos a una facultad angelical, como si ésta estuviera presente en la regulación del movimiento, que otorgarles sentido interno.

Y es que, como dijo muy sabiamente un autor, entre las diversas vías filosóficas, la que opera con menor riesgo es la peripatética.

Si ésta no ha gustado, se correrán mayores riesgos desviándose a otras.

Contra la segunda paradoja

Otra que precisa una buena censura es la que afirma que el acto de sentir no es un accidente diferente de la facultad, sino que esta última es su pensamiento. Lo mismo se ha considerado sobre el intelecto y la intelección.

Con tus argumentos, te esfuerzas en desviar una doctrina que ha sido consolidada con el asentimiento de todos. Sin embargo, para terminar contigo en pocas palabras –puesto que no preciso de muchas–, deseo establecer de antemano el que los entes superiores precisan de menos movimientos de los que son necesarios para los más inferiores. Este es el principio de los peripatéticos. Y, si consideras que esto no es importante, te lo voy a probar con un razonamiento.

En primer lugar, se gira con un único, y muy simple, movimiento. Pero esto es propio de los muy nobles cuerpos celestes. El Sol (fuego) realiza su curso con menos movimientos que los otros elementos, y, por ello, está más exento de la destrucción y de la putrefacción. Los elementos restantes se mueven con muchos, y diversos, movimientos. Y, ello, por causa de la mútua corrupción y generación de los compuestos. Así vemos que, éstos, ya enfrían, ya calientan, ya se hacen más o menos densos, siendo afectados por innumerables concreciones y disoluciones. Y sólo ignora todo esto el que no lo observa.

Por consiguiente, si dejamos a un lado la máquina del universo, fijándonos solamente en las cosas que tocamos con las manos, resulta que éstas son el más claro testimonio del anterior principio. Y es que consideramos bastante inteligente al hombre que precisa de pocos ejemplos para instruirse, y bastante sano al estómago que no necesita ningún medicamento, o que con pocos tiene suficiente para mantener la salud. Y, a partir de aquí, sin hacer referencia nuevamente a los entes supremos que de todos ellos se encuentran infinitos, divinos, y santos, con una única intelección, y entre las esencias angélicas a las que se les asignó la función de inteligir con muy pocas especies e intelecciones, aquella es, sin duda alguna, la más noble, según afirma San Dionisio en el libro De Caelestis Hierarchia.

Añádase a lo anterior el que, necesariamente, los entes más superiores son los que poseen una mayor unidad. Y si hay unidad y simplicidad, acontece que, también, donde las operaciones son más simples, es más reducido el número. Así, lo que es un gran número esparcido en los inferiores, se congrega en sólo uno en los más superiores. Quizás, hay una sola cosa que obstaculiza este principio. Y es que el hombre, que es más superior que los brutos, tiene más partes y es más compuesto que éstos. Pero ocurre que la comparación se debe realizar entre entes proporcionales. En cualquier caso, si lo consideramos,

operationem habet simpliciorem, & magis unam, quàm operationes omnium brutorum, quæ est operatio intelligendi homini propria: qua verò animal est, & consortium habens cum brutis, habet sanè operationem plures brutis. Istud namque non habet, quo simpliciter animal est, sed quo operatio sensitiva servit menti, eo multiplex est. Adde leonem, qua leo est, operationem habere simpliciorem, quàm mulus, vel equus, verum etiam si hujusmodi operatio nobis oculitur, quibus postremæ differentiæ rerum maxima ex parte occultantur. Jam ergo ex hoc fundamento advertere possumus, quid movit Aristotelem 12. Metaph. lib. actum intelligendi divinam substantiam credidisse, & non accidens: id quod solum legimus Deo tributum in peripateticis libris. Advertebat enim ille Philosophiæ Princeps, Deum solum inter omnia entia liberum esse ab omni compositione, liberum ab omnipotentia, eoque simplicissimum, & universum, quare coactus fuit concedere Deum esse suum intelligere, & suum velle, & suum scire. Ab hac simplicitate ruunt creata omnia, etiam supernæ mentes. Undè acutè Philosophi vestigiis primarii magistri inhærentes, potentiam, & actum in ipsis distinxerunt: & probè commentator in 3. de Anim. in Angelis potentiam fatetur, & actum diversa. Qui fiet igitur brutalem potentiam tanto honore gaudere, ut per semetipsa sine aliquo actu adventitio posset agnoscere, cùm hoc solùm dandum sit supernæ, & divinæ simplicitati? Verum in tanta materialitate, & compositione visum esse suam visionem, auditum auditionem quis credet? Quòd si speciem concedis diversam à potentia, quid moraris, & actum concedere? Nisi velis, actum esse speciem, quod alterius loci, & temporis est disputare. Præter hæc velim sciscitari, an in intellectu, habitus concedas, itèm in voluntate, rursùm in parte sensitiva concupiscibili, aut irascibili. Nos si fatearis, cum isti sint diversi à potentiis, sunt habitus adquisiti ex actorum frequentia, ut sunt qualitates, sive promptitudines, quibus potentiæ habiles redduntur ad suorum operum exercitium: quod si hujusmodi habitus diversi sunt à potentia, actus quid nisi erunt? Postquàm enim deglutieris distinctionem habitus, & potentiæ, cætera levia sunt, quæ deglutiantur. Verùm habitus distinctio realis à potentia, nisi protervia summa negari non potest. Siquidem facilitas illa labore nostro parta nobis ita socia, ut sive advertentibus, sive non advertentibus nobis inhæreat, protervè dicetur eandem esse cùm potentia. Est igitur intellectus intelligens per intellectionem diversam, & voluntas per volitionem, & est falsigraphum argumentum, voluntas seipsa est voluntas; ergo seipsa vult; plus enim requiritur, ut velit, quàm ut sit voluntas. Ut enim sit voluntas, ipsa sibi sufficit, & semper est voluntas: non tamen est semper volens, etsi objectum habeat cognitum, sivè præsens, plura ergo necessaria sunt, ut velit, quàm ut sit voluntas. Quod autem velit modò, non est ratione prioris volitionis, ne procedamus in volitionibus in infinitum. Aliquandò vult unum, quia aliud voluit, priusquàm hoc voluisset. Objecti igitur natura, quæ est propter se bona, hæc est, quæ voluntatem provocat, ut velit, quod non volebat. In singulis motibus Aristoteles docuit unum esse primum, in quem cæteri referuntur. Ita in motibus voluntatis (si tamen motus sunt dicendi) unus est primarius motus, in quem reliqui reducuntur: & hic motus est velle finem. Hæc igitur ratio advertenda est in motibus voluntariis, & non regula Scoti à te inducta, ubi est quod, & quo, &c. Quod ergo voluntas voluntas sit, non habet ab objecto, sed à creatore, quod autem velit, ab objec-

el hombre tiene una operación más simple, y más única, que cualesquiera operaciones de todos los brutos. Y es la de inteligir, que es propia del hombre. Y en las de ser animal, de las que participan los brutos, también tiene un mayor número que éstos, ya que, además de las que tiene por ser animal, posee la sensitiva con la que sirve a la mente.

A lo dicho en las últimas líneas, puedes añadirle, por ejemplo, que en el león, con la que es así, la operación es más simple que en el mulo, o en el caballo. Y si, incluso, se nos oculta una operación de tal género, ocurre que se nos esconden, en gran parte, las últimas diferencias de las cosas. Por consiguiente, desde este fundamento ya podemos advertir qué impulsó a Aristóteles a considerar el acto de inteligir como una esencia divina y no como un accidente, según expone en el libro duodécimo de De Metaphysica. Acontece que leemos en los libros de los peripatéticos que lo anterior sólo se atribuye a Dios. Y, en efecto, el Príncipe de la Filosofía advertía que, entre todos los entes, únicamente Dios, por su omnipotencia, estaba exento de toda composición, y que, por ello, es el más simple y el todo entero, viéndose obligado a admitir que El es su propio inteligir, querer, y saber. Por esta simplicidad acaban todas las cosas creadas, incluso las mentes superiores. De ahí que los filósofos seguidores de la huellas del principal maestro distinguieron con claridad la potencia y el acto en las mismas. Y el autor (Aristóteles) afirma muy bien, en el libro tercero de De Anima, que en los ángeles son diferentes la potencia y el acto.

¿Cómo podrá ocurrir que la potencia (facultad) del bruto goce de tal recompensa para que pueda conocer por sí misma, y sin ningún acto venido de fuera, ya que esto sólo es propio de la substancia simple, superior, y divina? ¿Y quién va a creer que en tanta materia y composición, lo visto es su visión y lo oído su audición? Porque si admites la especie (imagen) diferente de la potencia (facultad), ¿a qué esperas para admitir también el acto? Aunque puede que tú sostengas que el acto es la especie (imagen). De ser así, te digo que ello es para una discusión en otro momento y lugar.

Además de lo anterior, me gustaría saber si admites hábitos en el intelecto y, también, en la voluntad, así como en la parte sensitiva concupiscible e irascible. Si dijeras que, ya que éstos son diferentes de las potencias (facultades), los hábitos son adquiridos por la frecuencia de actos, y que, cuando son cualidades o manifestaciones con las que las facultades se tornan hábiles para el ejercicio de las obras, los hábitos de este tipo son diferentes de la facultad, ¿qué si no van a ser los hábitos?

Y es que después que hayas entendido la diferencia entre hábito y potencia, las demás cosas te resultarán más fáciles de entender. Y no se puede negar la distinción real entre ambos, excepto que medie una gran insolencia. Si, por ventura, bien dándonos cuenta, o bien sin que nos demos cuenta, la habilidad adquirida con nuestro esfuerzo está unida a nosotros, se podrá afirmar con audacia que es la misma que la potencia (facultad). Así pues, el intelecto es el que intelige por medio de una intelección diferente, mientras que la voluntad quiere por la volición. Y es un argumento falso el que la voluntad es por sí misma voluntad, porque se requiere más para querer que para que exista voluntad, puesto que la voluntad se basta a sí misma para ser voluntad, siendo siempre voluntad. Sin embargo, no siempre está queriendo, aunque esté presente o tenga un objeto conocido. Por consiguiente, son necesarias más cosas para querer que para que exista voluntad.

Por otro lado, y a propósito de todo esto, el querer no es por causa de una volición anterior, ya que no se puede proceder con voliciones hasta el infinito. Alguna vez se quiere una cosa, porque con anterioridad se ha querido otra. Así pues, la naturaleza del objeto, que es buena por sí misma, es la que provoca a la voluntad para querer lo que antes no quería. Aristóteles enseñó que en cada uno de los movimientos, uno sólo es el primero –y hacia el que se encaminan los restantes. Así, en los movimientos de la voluntad (si es que han de ser denominados de esta manera) uno es el primero –al que le siguen los demás–, y es el de desear un fin. Por consiguiente, esta razón es la que se debe observar en los movimientos voluntarios, y no la regla de Scoto, introducida por ti, donde figura el "por qué", el "a dónde", etc. Luego, ya que la voluntad es voluntad, no tiene lo que desea por parte del objeto, sino por el creador.

jecto: at vero quia ejus natura libera est, objectum præsens provocare potest, compellere non potest. Argumentum quare tuum per fallaciam consequentis peccat, malusque est elenchus. Colligamus igitur omnia, quæ adversus opinionem tuam inveximus. Intellectus noster, item, & voluntas, habent actus à se diversos, quia non sunt puræ naturæ, ut divina natura est, ideòque vocat sibi compositionem accidentium, quibus abeuntibus, & advenientibus, passione quadam immutantur, & variantur. Quare rectè dixit Peripateticus: Intelligere est quoddam pati, quia non fit sine actus variatione, & vicissitudine. Id quod intellexit de intelligere nostro, excepto divino, quod cum immutabile sit, non est accidens, sed substantia divina. Rursùm quandoquidem scientia est in intellectu, ars, sapientia, & cæteri habitus recensiti 6. Ethic. Justitia sit in voluntate relata, quinto fortitudo in irascibili. Temperantia in concupiscibili, reliquum est, ut operationes fateantur diversæ à potentiis ipsis: ne cogamur credere voluntatem amare, & odisse, sperare, & desperare, gaudere, & tristari, amplecti, & abominari sine ulla immutatione sui, & in tanta mutatione ipsa immobilis perseveret. Idem in reliquis. Quod vero te movit ad actus diversitatem revellendum: quia vel actus sensitivus, ut visio, esset divisibilis, an indivisibilis; id quod probare magnoperè persequeris sermonis sumptu, memini me illius argumenti legendo perspectivam olim. Docui enim sensionem, aut quamlibet visionem indivisibilem esse suapte natura: quippè quæ qualitas est, quæ omnis per se indivisibilis est, cùm divisibilitas quantitati sit germana, ex qua velut fonte cætera divisibilitatem hauriunt. Quapropter visio divisibilitatem habet ab organo, per quod transfertur, & à potentia, in qua conditur: verum ut potentia ipsa indivisibilis est actu, divisibilis verò potentia. Partes autem ex quibus conflatur ipsa visio, partes singulæ præstant, repræsentare totum, & partes objecti. Quòd verò pars una dextrum solum repræsentet, alia verò sinistrum solum, falsè concipit, qui ita opinatur. Neque hoc à te exigam mea authoritate, sed ratio exigit sua vi. In fractis speculis imago tota repræsentatur in particulis divisis, quæ in toto speculo resplendebat. Componentes jam singula, visio una est, unum repræsentat, tota totum, indivisa indivisum, habet partes, sed non divisas, habet partes, sed similares cum toto, eoque totum unum per totam repræsentatur, & per partes singulas. Quare tuo argumento motus, actus diversitatem non debuisses tollere.

ADVERSUS TERTIUM.

VExat te prætereà generationem actus ab objecto, & potentia, & propter tui placitum commentis nescio, quibus Augustinum interpretaris: nos verò potentiam, & objectum, duas causas confitemur sensionis particulares: non quod altera medium, & altera medium operis compleat, sed quòd una sine altera poterit nihil. Nisi velis patrem, & matrem coeuntes in generanda prole, mediam prolis partem alteri tribuere, mediam alteri. Cum enim tota proles ab utroque indivisum est: & sentio, quæ tamquam proles est, indivisim ab utroque est. Ordo autem inter potentiam, actum, & objectum, iste est. Potentia est inferior actu, quippè potentia est gratia actus, ut ensis est gratia incisionis: & quod est alteri gratia, est illo inferior. Rursùm actus est gratia objecti: eo enim actum parit potentia, ut illo adjuta, objecti naturam consequatur: quare cùm finis sit objectum,

Pero, puesto que su naturaleza es libre, puede excitar (provocar) al objeto presente, aunque no lo puede obligar. Y los motivos por los que tu argumento es erróneo son: la mala exposición y la falacia de la consecuencia.

Resumo, pues, todo lo que he objetado en contra de tu opinión. Nuestro intelecto, al igual que la voluntad, posee actos diferentes de sí mismo, ya que voluntad e intelecto, a diferencia de la divina, no son naturalezas puras, exigiendo, por ello, una composición de accidentes que, alejándose y apareciendo, se alteran y cambian por cierta perturbación. Razón por la cual, muy bien, afirmó el peripatético que "inteligir" es "padecer algo", puesto que no se produce sin variación y sin el paso sucesivo de un estado a otro. Esto es lo que se ha entendido sobre nuestro inteligir, excluído el divino –que, como es inmutable, no es un accidente, sino una substancia divina. Por lo tanto, puesto que la ciencia se encuentra en el intelecto, también se hallan en éste el arte, la sabiduría, así como los restantes hábitos reseñados en el libro sexto de la Ethica. La justicia se encuentra en la voluntad, la fortaleza en el alma irascible, la templanza en la concupiscible. Me queda por afirmar que las operaciones (acciones) se diferencian de sus propias facultades. Y lo digo para que no estemos obligados a creer que la voluntad ama u odia, espera o se desespera, se alegra o entristece, aprueba o rechaza, sin ningún cambio propio, perseverando inmóvil en medio de tan grandes cambios. Lo mismo en las restantes. Pero se debe aclarar lo que mueve en la diversidad de actos. Y es que, probablemente, un acto sensitivo, como, por ejemplo, la visión, podría ser divisible o indivisible. Me viene al recuerdo el argumento cuando leo lo relativo a la perspectiva que tú, en otro tiempo, tratabas de demostrar con tu plática, pues he mostrado que la percepción sensible, o cualquier otra visión, es indivisible por su propia naturaleza, ya que ésta es una cualidad que es completamente indivisible por sí, puesto que la divisibilidad es hermana de la cantidad –de la que, como de una fuente, emana la divisibilidad. Por esto, la visión posee la divisibilidad por el órgano a través del que se transfiere y por la facultad en la que se fundamenta (establece). Pero cuando la propia facultad es indivisible en acto, resulta que es divisible en potencia. Por otro lado, cada una de las partes de las que consta la visión manifiesta el todo y el conjunto del objeto. Y admite algo falso el que acepta que una parte sólo representa el lado derecho, mientras que la otra únicamente el izquierdo. Y no soy yo, con mi autoridad, el que te reclama, sino que es la razón, con su propia fuerza, la que te lo exige. Una figura completa, que resplandecía en un espejo entero, también se reproduce en uno roto en partículas divididas. Reuniendo cada una de ellas se obtiene una sola visión, se representa una sola cosa, toda enteramente, indivisa; lo inseparable tiene partes, `pero no divididas; tiene partes similares con el todo. Y, por ello, un único todo se representa por la totalidad y por cada una de las partes. Y esta es la razón por la que, con tu argumento del movimiento, no tendrías que haber sacado la diversidad del acto.

Contra la tercera paradoja

Además, te molesta la generación del acto por el objeto y la potencia. Y, por causa de lo que tú satisfacción, desconozco con qué ficciones interpretas a Agustín. Cierto es que nosotros reconocemos la potencia y el objeto como dos causas particulares de la percepción sensible. Y no porque una complete una mitad, y otra la otra mitad, sino porque una sola cosa no podrá nada sin la otra. Eso sí, salvo que desees que el padre y la madre, cuando se unen para generar un hijo, atribuyan media parte de éste al primero (padre) y la otra mitad a la segunda (madre). Y es que cuando el hijo es inseparable de ambos, y reconozco que es así, lo es indivisiblemente de uno y de otro.

Por otro lado, la sucesión de la potencia, acto, y objeto, es la que sigue. La potencia es de categoría inferior que el acto, ya que es en virtud de éste, al igual, por ejemplo, a como la espada es en virtud de la herida (incisión). Y lo que es en virtud de una cosa es de más baja categoría que esta última. A su vez, el acto es en virtud del objeto, y, por ello, la potencia genera el acto, para que, ayudada por éste, alcance la naturaleza del objeto. Y este es el motivo por el que, ya que el fin es el objeto,

præstabit actui. Neque detrahitur perfectioni objecti, quod actus sit vitalis, objectum non sit vitale, quando vitalitas hæc tota actus, spectat objecti comprehensionem. Porrò vitale excedit non vitale, quando alterum non est gratia alterius.

Quod si contra acciderit, cessabit illud, vel axioma philosophicum peribit, quæ ad alterum ordinantur, illo sunt viliora. Potentia ergo movetur ab actu, actus ab objecto, objectum immobile, & se ipso movens: ideò in hujusmodi ordine movendi primum cum sit subjectum, hoc est maximè perfectum. Verùm tamen advertere oportebit, objectum habere considerationes duas, & secundum essentiam suam, quæ est essentia coloris, si de visibili agatur, aut quatenus visibile est, essentia objecti relata ad visum inferior est: at verò, ut visibilis est, nobilior est potentia actu: quia utriusque finis est. Quod si te urget argumentum tuum, actus vitalis est, & objectum non vitale, urgeberis item hoc argumento, pulex vitalis est, & cælum non vitale, ut plerique probabiles doctores dicunt. Et vitam cæli Hieronymus adversùs Originem damnat. Cessant igitur argumenta tua de potentiis, & actibus, & objectis. Neque ut semel finiam mirereris jam si aliquid perfectius se gignat, quando objectum, ut jam collegi ratione mihi insolubili, nobilius sit actu. Quare vanida est admiratio, qui fiet objectum causare actum vitalem se nobiliorem, cùm contrà hic sit vilior. Erant hic multa repetenda altiùs, si ex professo hic cœpissem: verum cùm hæc non ut instruam te dicto, sed ut exequar, quod præcipis, non amplius deducendus est sermo de re hac.

ADVERSUS QUARTUM.

QUartum, quod non solidis radicibus tanto culmine extruendo necessariis, fundasti, est sensum communem non esse potentiam organicam, neque potentiam particularem, sed ipsam animam esse sensum communem. Primum quartum abhorreat à vestigiis peripateticis, peripateticus ipse, me tacente, clamat in libro de Somno, & vigilia, cap. 2. cujus verba sunt. Est autem quædam, & communis potentia sequens omnes, quæ & quod videt, & audit, sentit, non enim visu videt, quod videt, & judicat utique; & potest discernere, quod alia quidem dulcia sunt ab albis, neque gustu, neque visu, neque ambobus, sed quadam communi particula omnium sensoriorum. Nam quidem sensus est unus, & principale sensorium unum. Jam ergo si sensus communis habet sensorium unum principale, cùm sensorium sit id ipsum, quod organum, erit potentia organica. Advertendum tamen sensorium principale dixisse Aristotelem esse unum, subintelligens sensum hunc communem. Alia item sensoria habere non æquè principalia, quæ sunt sensoria aliorum sensuum. Neque inconsideratè dixit Aristoteles particulam esse unam, credens particularem esse potentiam sensuum communem à cæteris sensibus diversam. Verùm si anima ipsa est communis sensus, absurdissimè dixisset Aristoteles, sensum esse particulam animæ. Clariùs vertamus sermone, & videbis quanta sit absurditas. Anima est particula sui ipsius: totum est pars sui ipsius. Adde quæ scripsit Aristoteles 2. de Anima, textu 146. quòd si Aristoteles non est audiendus, sed ratio sola est persequenda, tibi neganti sensum, non erit facilè sensum communem probare particulam diversam à cæteris sensibus. Verum argumento antiquo mo-

éste aventaja al acto. Y no se disminuye la perfección del objeto porque el acto es vital, mientras que el objeto no lo es, puesto que la vitalidad es enteramente acto y aspira al conocimiento del objeto. Ahora bien, lo vital supera a lo no vital, cuando lo uno no es en virtud de lo otro. Y si acaeciera lo contrario, o faltará aquello, o desaparecerá este axioma filosófico "las cosas que están ordenadas en virtud de otra, son de categoría inferior a aquella". Luego, la potencia se mueve en virtud del acto, éste se mueve en virtud del objeto, y este último permanece inmóvil o se mueve por sí mismo. Así pues, en esta disposición del movimiento, y ya que lo primero es el objeto, éste es muy perfecto. Sin embargo, será conveniente advertir que el objeto presenta, conforme a su esencia, dos consideraciones. Una, que, si se trata sobre lo visible, es la esencia del color, o hasta que punto lo es. Otra, que en cuanto visible, la mencionada la esencia del objeto es inferior al objeto visto. Pero, dado que es visible, resulta que, en este caso, la potencia es superior al acto, en cuanto es el fin de ambos.

Y aunque te enoje (moleste) tu argumentación, el acto es vital y el objeto no lo es. También te sentirás incomodado por este otro argumento: "la pulga es vital, pero el cielo no lo es", según afirman la mayoría de los estimables doctores. Jerónimo ya enjuició la vida del cielo en Adversus Originem. Por consiguiente, son erróneos tus argumentos sobre las potencias, los actos, y los objetos.

Y, para rematar de una vez, no te asombres de que se produzca algo más perfecto, ya que el objeto es superior al acto –tal como he deducido con mi indestructible argumento. Y este es el motivo por el que resulta vana la admiración de que acontezca que el objeto cause un acto vital superior a sí mismo, dado que, por el contrario, éste es de menor valor.

Es cierto que, de haber comenzado a propósito por lo que he tratado en último lugar, ahora tendría que dar un repaso, con mayor profundidad, a otras muchas cosas. Pero resulta que no estoy dictando todo esto para instruirte, sino para terminar con lo que me solicitas. Así, no hay por qué prolongar más la discusión.

Contra la cuarta paradoja

La cuarta –que no has cimentado sobre sólidas raíces, necesarias para edificarla en una cima tan elevada–, es que el sentido común no es una potencia orgánica, ni una potencia particular, sino que la propia alma es el sentido común.

El primer cuarto de la exposición se desvía de los pasos de los peripatéticos. Y es que el propio peripatético, y no lo digo yo, lo proclama en el libro De Somno et de Vigilia, capítulo segundo. Dice: "Existe una potencia única y común que acompaña a todas, la cual percibe no sólo lo que ve y lo que oye, ya que no ve con la vista lo que ve, sino que también, y principalmente, juzga, pudiendo discernir por qué unas cosas son agradables por ser blancas, no por el gusto, ni por la vista, ni por ambos sentidos, sino por cierta partícula común a todos los sensoriales. Y es que el sentido es sólo uno, y también uno el principal sensorial. Luego, si el sentido común tiene un sensorial principal, y dado que es lo mismo que un órgano, será una potencia orgánica".

Hay que advertir, sin embargo, que cuando Aristóteles afirmó que el sensorial principal es uno, estaba sobreentendiendo que es el sentido común. Además, hay otros sensoriales principales no iguales, y que son los sensoriales de otros sentidos. Y, no sin premeditación, Aristóteles dijo que era una partícula, creyendo que la potencia común de los sentidos era diferente de las demás.

Explicaré todo lo anterior con mayor claridad, y te darás cuenta del gran absurdo que es. El alma es una partícula de sí misma –el todo es parte de si mismo. Añade, además, lo que escribió Aristóteles en el libro segundo de De Anima, texto 146. Pero si no tenemos en cuenta lo dicho por éste, sino que únicamente seguimos a la razón, no será fácil demostrarte, a ti que niegas el sentido, que el sentido común es una partícula diferente de los demás sentidos. Sin embargo, es con el argumento antiguo

molienda est probatio adversus tuam sententiam. Brutum videns lucem sentit se videre lucem, & non per visum, ergo per aliam potentiam. Primam partem antecedentis probo, quam tu inficiaberis. Credis enim bruta non sentire suas sensiones, quod hoc est officium mentis, id quod contradicit, & Græcis, ac Latinis authoribus contrà sentientibus, Themestium dico in Paraphrasi, ad 2. de Anima, textu 148. Alexandrum item in Paraphrasi de Anima, Philoponum in Commentario, item, & Simplicium, & Divum Thomam in prima parte, quæstione 78. articulo 4. Sed ut video Doctores negligis, nisi tibi suffragentur. Hoc igitur jubeo valere, argumentum tuum exvisceremus, & vires illius excutiamus. Primam igitur partem antecedentis probo. Fac brutum esse in tenebris, tunc sentiet, se nihil videre: quòd si inficiaris, ostendam tibi. Tenebræ sunt sensibiles per accidens, ut silentium, quemadmodum Augustinus in quodam sermone dixit cum Aristotele, si sunt sensibiles per accidens, sentiri potest à bruto tenebra, dum sentit se non immutari à luce. Jam verò cùm privatio, & habitus in eandem spectent potentiam, si brutum sentit se non immutari à luce, ergo sentiet se immutari à luce. Alteram partem antecedentis probemus. Visus enim non potest videre se videre, cùm visio non sit visibilis, cùm color non sit, nec lux, restat ergo per aliam potentiam. Scio te jam subridere argumentum. Ex vestigio respondebis non per alteram potentiam, sed per animam communem. Porrò autem cùm anima sit diffusa in totum corpus, & officium sensus communis maximè exerceatur in certa parte corporis, & non in toto corpore, oportebit proferre rationem, cur in certa parte corporis, sivè cor sit sive cerebrum curamus nihil, sit communis sensus, & non in reliquis partibus corporis, maximè si persistis in fide tua, animam sensitivam esse divisibilem. Si ergò certa pars corporis illi tribuitur ad officinam suam, restat sensum communem potentiam esse organicam. Aut dicendum est quare visus potentia organica est: certè non ob aliud, præterquàm quod certam partem corporis, id est oculos, his muneribus obeundis concreatam habet. Ex quibus omnibus planum erit colligere veram esse Philosophiam, quam tu magna contentione diffiteris, & sensum habere judicium, quod Aristoteles expresè docuit in libro de Somno, & vigilia, cap. 2. Etenim sensus communis judicat de sensionibus aliorum sensuum, item sentit easdem sensiones.

ADVERSUS QUINTUM.

Quintum est illud, quod tritam, & regiam Philosophorum viam obstruit, & quod Philosophorum in doctrinis erat proloquium, materiam esse primam: tu antiquam dùm doces, universamque Philosophiam invertendam, & innovandam. Mitto quod tecum pugnant Theologi omnes, credentes hanc materiam esse, ut in omni schola receptam, Platonica inquam, & Peripatetica, quæ reliquarum scholarum sunt antesignanæ. Mitto prætereà oraculum sacrum in libros sapientiæ, Deum omnia fecisse ex invisibili materia; tecum non est agendum testimoniis, sed argumentis: non enim de fide est modo disputatio, sed quantum argumenta physica poscunt. Etenim si theologica censura esset adhibenda, tua hæc propositio de hæresi esset taxanda, aut saltim temeritatis notam non evaderet. Verùm physica sit militia. Materiam primam negas, continuò concedis elementa simplicia esse, citrà illam compositionem materiæ, & formæ.

con el que se debe realizar la demostración contra tu sentencia. Cuando el bruto ve la luz, siente que la ve. Pero no por la facultad de la vista, sino por otra potencia. Demuestro la primera parte del antecedente, que tú negarás. Y es que crees que los brutos no sienten sus pensamientos, puesto que ello es función de la mente. Y esto contradice a los autores griegos y latinos. Menciono a Themistio –Paráfrasis al libro segundo de De Anima, texto 148. También a Alejandro –Paráfrasis a De Anima–, a Philopón –Comentario–, a Simplicio, y a Santo Tomás –en su parte primera, cuestión 78, artículo 4.

Pero me doy cuenta de que eludes a los doctores cuando sus opiniones no te favorecen. Por ello, prevalecerá la disección de tu argumento, el examen de su eficacia. Así, voy a demostrar la primera parte del antecedente.

Cuando un bruto está en la oscuridad, siente que no ve nada. Si lo niegas, te lo voy a probar. Las tinieblas son perceptibles por accidente, como también el silencio. Agustín, en un discurso sobre Aristóteles, ya dijo que si son visibles por accidente, el bruto puede percibir las tinieblas, si siente no es inmutado por la luz. Entonces, como la privación y el hábito tienen en consideración a la misma potencia, si el bruto siente que él no es afectado por la luz, también sentirá que es alterado por ella.

Pruebo, a continuación, la otra parte del antecedente. La facultad de la vista no puede ver que ve, ya que la visión no es visible, ya que el color no existe, ni la luz; luego, queda para otra potencia. Sé que el argumento te va a causar risa, y que, siguiendo los pasos, responderás que no por otra potencia, sino por el alma común. Pero, por otro lado, como el alma está difundida por todo el cuerpo y, además, la función del sentido común se ejerce, principalmente, por cierta parte de aquél, y no por todo él, será conveniente llevar adelante el argumento de por qué el sentido común se encuentra en determinada parte del cuerpo –si es que no nos referimos al corazón o al cerebro– y no en las demás partes. Y máxime si tú persistes en la creencia de que el alma sensitiva es divisible. Por consiguiente, si se le atribuye a cierta parte del cuerpo su lugar de actuación, resulta que el sentido común es una potencia orgánica. O habrá que decir que la potencia de la vista es orgánica, no por otra cosa, sin duda, sino porque tiene cierta parte del cuerpo –esto es: los ojos– que ha sido creada para cumplir estas funciones.

Por todo lo anterior, resulta fácil colegir que es verdadera la filosofía que tú niegas con tanto empeño, y que el sentido posee juicio. Aristóteles ya lo explicó con claridad en el capítulo segundo del libro De Somno et de Vigilia. Luego, el sentido común juzga sobre los pensamientos de otros sentidos y, asimismo, siente estos pensamientos.

Contra la quinta paradoja

La quinta es la que obstruye el camino expedito y majestuoso de los filósofos. De siempre ha sido una proposición en las doctrinas filosóficas el que existe la materia prima. Sin embargo, tú preconizas que se debe cambiar la antigua y universal filosofía.

Omito el hecho de que estás en pugna con todos los teólogos que creen en la existencia de la materia prima. Esta ha sido admitida por todas las escuelas –me refiero especialmente a la Platónica y a la Peripatética, estandartes de las demás. Omito, también, la sagrada profecía de los Libros de la Sabiduría: "Dios ha creado todo de la materia invisible".

Contigo no son suficientes los testimonios, sino que, además, resultan imprescindibles los argumentos. Porque la discusión no versa únicamente acerca de la fé, sino también en la medida de reclamar argumentos físicos.

De aplicarse la censura teológica, tu exposición sería tratada de herejía –o, al menos, no se libraría de una notificación de temeridad.

Pero, a pesar de lo anterior, acepto que sea la física el campo de batalla. Vamos a ello.

Niegas la materia prima. Inmediatamente después admites que los elementos son simples, sin la composición de materia y de forma.

Itaque cum elementum corrumpitur, in nihil resolvitur, nulla superstes manet pars, nec integralis, nec essentialis. Jam ergo cùm ex elementis mista conflentur, ut ipsa mistorum resolutio ostendit, ipsa elementa quæ mista conflant, qua ratione causæ coëant in misto, est à te petendum: num tamquam formæ mistorum, an tamquam materiæ, an efficientes, an finales causæ? Si materiæ sunt mistorum, materia erunt prima. Prima enim materia est ex qua aliquid fit primò Metaphysicorum, cap. 5. de Elemento, & saltim in nominum diffinitione, non est discrepandum ab usu majorem: ædificabit enim quilibet pro suo arbitrio diffinitiones. Imò verissimè non erunt elementa, quia ex elementis nihil primò fit, eodem Aristotele asserente in eodem loco, consultèque; ob eam causam quatuor non vocavit elementa, sed vocata elementa, quia illa non erat prima in mistorum compositione. Cæterùm si tibi sunt prima ex quibus mista componuntur, jam non erunt elementa, sed materiæ primæ, indeque conficietur quatuor esse materias primas specie diversas, id quod quàm absurdum fit, facilem habet ostensionem. Si causæ sunt efficientes, opponitur tibi item esse materiales, ex ipsis enim aliquid fit, & efficientem causam, & materiam primam credis idem: cùm ex diametro pugnent: illius enim est pati, hujus verò agere. Si formas concedis, consequens tibi est, & materiam primam, & formam in idem coire. Accedit eodem, si elementa sunt substantiæ simplices, & incompositæ ex materiæ glutino, & formæ, vix intelligibile est, ut extensæ, ut quantæ sunt, ut item corruptibiles, ut generabiles. Credebat commentator in libro de Substantia Orbis Cælum simplex esse, & quantum, id quod tu elementis tuis tribuis, inductus enim fuit in ea sententia commentator propter cæli incorruptibilitatem. Durum enim credebat compositum aliquod esse incorruptibile, ideò voluit simplex, ut incorruptibile cælum crederet. Quod si elementa simplicia sunt, & incomposita, incorruptibilia erunt. Refugies argumentum affectiones qualitatum contrariarum parere corruptionem. Verùm argumentum persistet in robore, si elementa essent simplicissima, ut credis, affectionibus istis orbarentur. Adjungamus Deum esse purissimum actum solùm, ut jam suprà meminimus, quarè, quæ viciniora sunt substantiæ divinæ, puritatis actus magis sunt participia: quæ verò maximè distant, tenuitèr admodum sapiunt actum, multa verò potentia sunt imbuta. Etenim substantia rationalis, quæ inter spirituales procùl abest à natura divina, exile est quod habet de actu intelligendi, ut scitè Arabes Philosophi dixerunt eam esse in umbra intelligentiæ. Rursùm in ordine corporum, corpora cœlestia, quæ totius mundanæ machinæ jugo sunt posita, actum nimium participant, sunt enim incorruptibilia, quippè ad aliam formam potentia carent: elementa autem, cum infimam sedem teneant in corporibus, actus participant parùm, cum facilè corrumpantur, abundabunt ergo altero opposito, putà materia, & potentia: potentialitas autem propria est materiæ, præsertim potentialitas ad corruptionem, & generationem, quæ est in elementis: habent ergo materiam elementa, & illa erit prima. Præter hæc brevicula sit collectio, corrumpuntur elementa, igitur materiam habent. Fac ignem corrumpi, corruptio illa cùm sit mutatio in quo est? in toto igne dices. Atque ignis corrumpitur per primum non esse, quando corrumpitur, igitur non est: quare mutatio illa erit in non ente: quod cùm sit impossibile, restat mutationem in aliquo ignis esse. Istud non est forma, quæ evanuit, igitur erit materia. Rursùm in elementis experimur, corruptibilitatem, item,

Entonces, como el elemento se corrompe, se disipa en la nada –sin que permanezca ninguna parte (ni integral, ni esencial). Por consiguiente, ya que los compuestos son el resultado de la combinación de los elementos –como lo demuestra la disgregación de los primeros–, debes indagar por qué razón los elementos que forman los compuestos congregan los principios causales en estos últimos. ¿Cómo causas formales?, ¿cómo causas materiales de los compuestos?, ¿cómo causas eficientes o finales?

Si son causas materiales, serán la materia prima. Porque "materia prima" es aquello de lo que se hace algo –libro primero de la Metafísica, capítulo 5, De Elemento. Y, al menos, en la definición de los nombres no se debe discrepar por un uso más amplio, puesto que cualquiera creará las definiciones de acuerdo con sus gustos. Más aún, no serán realmente elementos –porque de éstos no se produce nada originariamente. Aristóteles afirmó en el mismo pasaje, y deliberadamente, que, por esta causa, no llamó elementos a los cuatro, sino que fueron denominados así porque la materia prima no estaba en la composición de los compuestos.

Pero si para ti es materia prima aquello de lo que están formados los compuestos, ya no serán elementos, sino materia prima –y de ahí se deducirá que hay cuatro materias primas de diferentes clases, cuestión de la que es muy fácil demostrar el gran absurdo que es.

De ser causas eficientes, se te contrapone igualmente que son materiales, ya que de éstas se produce algo, y crees que es lo mismo la causa eficiente y la materia prima, cuando, en realidad, se oponen diametralmente –puesto que lo propio de una es padecer, y, por el contrario, lo de la otra es obrar.

Si admites que son formales, resulta que para ti es consecuente que la materia prima y la forma confluyen en una misma cosa. A esto se viene a sumar que si los elementos son substancias simples, o no compuestas, de la unión de materia y de forma, difícilmente se puede entender que sean extensas, cuantificables, corruptibles, y generables. En el libro De Substantia Orbis, el comentarista creyó que el cielo era simple y extenso, cosa que tú atribuyes a los elementos, porque, en aquella opinión, él fué inducido por la cuestión de la incorruptibilidad del cielo. En efecto, creía que un compuesto duro era algo incorruptible, y, por ello, lo deseó simple para poder considerar igual (incorruptible) al cielo. Pero si los elementos son simples, y no compuestos, serán incorruptibles.

Rehuyes el argumento de que las impresiones de las cualidades contrarias obedecen a la corrupción. Sin embargo, el razonamiento mantiene su vigor en lo relativo a que si los elementos fueran simples, como tú opinas, estarían libres de estas impresiones. Añadamos que Dios es un acto purísimo, tal como ya hemos recordado con anterioridad. Y, por esta razón, las cosas que están más próximas a la substancia divina participan en mayor medida del acto de la pureza. Por el contrario, las que están más distantes perciben el acto muy tenuemente, aunque están imbuídas de mayor potencia –ya que la substancia racional, que, entre las espirituales, está distante de la naturaleza divina, tiene poco de acto para inteligir. Muy sabiamente, los filósofos árabes ya dijeron que esta última se encontraba a la sombra de la inteligencia.

Volviendo de nuevo a la disposición de los cuerpos, los celestes, que han sido situados en la cima de toda la máquina del mundo, participan extremadamente de la acción, ya que son incorruptibles, porque carecen de potencia en virtud de otra forma. En cambio, los elementos, como ocupan una posición ínfima en los cuerpos, participan poco de la acción, puesto que se corrompen con facilidad. Por lo tanto, tendrán gran abundancia del otro contrario –esto es: de la materia o potencia. Por otro lado, la potencialidad es propia de la materia, especialmente la que está en los elementos, en virtud de la corrupción y generación que se encuentra en éstos. Luego, los elementos poseen materia. Y, ésta, será la primera (prima).

Además de lo anterior, vaya este breve resumen: los elementos se corrompen, luego poseen materia.

Supón que el fuego se corrompe. Dado que la corrupción es una mutación, ¿en dónde está? Dirás que en todo el fuego. Y éste se corrompe durante el primer no ser –que es cuando se produce la corrupción–, luego no existe. Y, por esto, la mutación estará en un no ente, pero, como ello es imposible, resulta que ésta estará en alguna parte del fuego. Y no es en la forma –porque se ha desvanecido–, luego será en la materia.

Comprobemos de nuevo la corruptibilidad en los elementos,

item, & in mistis, ut in animalibus mortem. Hujusmodi corruptibilitas cùm passio quædam sit, aut competit mistis, propter materiam, aut propter formam. Forma non est principium passibilitatis, cùm sit actus: statuere igitur oportet alterum principium, quod potentiale sit, undè contrahat sibi passibilitatem, & istud est materia. Persentio responsionem tuam. Dices mista passibilia propter elementa ex quibus conflantur. Pergo tecum. Mista habent esse actuale ab elementis, ut ergo habebunt esse passibile, quod est esse potentiale? Præter hæc elementa cùm sint passibilia non ratione materiæ, à qua illa penitùs liberasti, si tibi consentis: sed dices per se passibilia esse. Verùm si seipsa passibilia sunt, & seipsis agunt, contrarios effectus eidem principio tribuis secundum idem. Scrupularis elementa passiva, propter affectiones qualitatum in qualitatibus, non quædam activæ; aliæ sunt passivæ, & in elementis eadem deductio est: quædam activa, quædam passiva, 4. Meteorum. Sed nosti prætereà passiva dicta, quia facilia sunt, quæ patiantur: non eo quòd actio subtrahatur, humidum enim, & siccum agunt humectando, & exiccando: jam verò non est hæc passibilitas, quam ego quæro, neque quam argumentum contendit ad suum favorem arripere, sed ea est, per quam elementa solvuntur, & pereunt. Hujus passibilitatis quæritamus principium, cùm totum elementum se toto non sit principium. Probavi enim se toto esse activum, id quod concedere debes, itidem se toto passivum, habet ergo argumentum lineam suam, fortassis memor cavillorum sophismatum nihili duces hoc incommodum, referens rem unam esse eandem, & se tota diversam, maximè in simplicibus. Angelus enim se toto idem sibi, & se toto, diversus ab alio est, verum nihil modo de eodem, & diverso, quæ relativa sunt. De actionibus realibus, aut passionibus vertitur sermo noster, credentes impossibile esse agere, & pati in idem principium esse reducenda secundum idem, ut axioma peripateticum in 1. de Cælo monstrat, idem secundum idem, natum est facere idem. Venit in mentem dum hoc scriberem, argumentum unum, quod mihi est in usu ad colligendam materiam. Ignis si producendo ignem alterum totum producit, ut tu credis, totum igitur esse habet ignis productus à producente: hoc autem fieri non potest. Etenim ignis producens cùm sit particulare ens, particulam entis habens: qui poterit non particulam esse, sed plenè suum esse? Quod si materia non requiritur, quid oppediet quominùs quodlibet non fiat ex quolibet? Id quod vitio datum fuit Anaxagoræ à Peripatetico, etenim hoc necessarium est, ut ignis fiat ex non igne, nam generatio est, ex non esse ad esse: jam verò si materia determinata non est necessaria ex qua, ut ex subjecto fiat ignis, quodlibet, quod non est ignis, erit terminus à quo undè ignis: ita ex quolibet poterit fieri ignis: & cedo, quo pertinebit tantus apparatus præparationum ad generandas res physicas: nisi materia subsisteret? Calor ille afficiens aquam, frigiditatem depellens, siccitate exuccante humorem, hæc utique aquam non præparant quam corrumpunt: ignem generandum præparare non possunt, cùm non sit: superest, ut tertium dones, quod præparatur, quam materiam vocamus.

Et in nutritione viventium cibus quando convertitur in substantiam viventis, restat ne aliquid cibi, totus ne absumitur? Si restat aliquid, forma cibi corrupta, quid aliud sit illud, etiam singenti aliud nihil restat præter materiam. At, scio, respondebis corpus cibi manet ablata forma.

Ima-

como en los compuestos. Por ejemplo, la muerte en los animales. La corrupción de esta clase es una pasión que concierne a los compuestos a causa de la materia o de la forma. Esta última no es el principio de la pasibilidad, puesto que es acto. Hace falta, pues, establecer otro principio que sea potencial, y de donde contraiga la pasibilidad. Y es la materia.

Presiento tu respuesta. Dirás que los entes compuestos son pasivos por causa de los elementos por los que están constituídos.

Prosigo. Los entes compuestos tienen existencia en acto por los elementos. Luego, ¿cómo va a tener existencia pasiva lo que es un ser potencial? Además, ya que los elementos son pasivos, pero no a causa de la materia de la que los has liberado completamente, si eres consecuente tendrás que afirmar, sin embargo, que son pasivos por sí mismos. Pero si son pasivos por sí y se mueven por sí mismos, resulta que, según esto, atribuyes efectos contrarios al mismo principio.

Por causa de las afecciones de las cualidades en las propiedades de las cosas, los elementos nos son activos unos y pasivos otros. En los elementos, la deducción es la misma: unos son activos y otros pasivos –libro cuarto, De Meteorum. Pero de los pasivos mencionados, que son bastantes, conoces, además, las cosas que padecen –y no porque se substraiga la acción, porque, por ejemplo, lo húmedo o lo seco actúan humedeciendo o secando.

Pero, en este momento, no es la pasibilidad lo que yo busco. Tampoco se pretende aprovechar este argumento en su beneficio, sino que se trata de aquella facultad por la que los elementos se disuelven y perecen. Tratamos de encontrar el principio de la pasibilidad, puesto que el elemento entero no es principio en todo él. He demostrado, y lo debes admitir, que éste es activo por completo. Y he seguido la misma argumentación por la que se ha dicho que es enteramente pasivo. Por lo tanto, el argumento tiene su por qué. Quizás, y recordando los sofismas, aducirás que no es ningún inconveniente el afirmar que una sola cosa es la misma o diferente enteramente, máxime en los entes simples, ya que el ángel es igual a todo él, y también, de la misma manera, es diferente a otro, aunque no es del mismo modo diferente que las cosas relativas.

Ahora bien, nuestra discusión trata sobre pasiones o acciones reales, opinando que es imposible que, en virtud de lo mismo, se deba reducir al mismo principio el obrar o el padecer –como lo demuestra el axioma peripatético contenido en el libro primero de De Caelo: "lo mismo en virtud de lo mismo ha nacido para producir lo mismo".

Mientras escribo todo esto, estoy recordando un argumento del que me he servido para comprender la materia. Si el fuego creado produce otro fuego, según tu opinas, resultará, entonces, que el fuego originado por el que lo produce tendrá todo el ser del fuego. Sin embargo, esto no es posible que acaezca. Y es que el fuego productor, ya que es un ente particular, al tener una partícula de ente, ¿cómo podrá no ser partícula, a no ser llenando su ser? Y si no se requiere la materia, ¿qué impedirá que cualquier cosa no se haga de cualquier cosa?

Y es que el peripatético atribuyó lo dicho por Anaxágoras como una privación; en efecto, es necesario para que el fuego se produzca del no fuego, ya que la generación es del "no ser" al "ser". Entonces, si la materia no se ha determinado como necesaria "desde la que" –como desde un sujeto se produzca el fuego–, cualquier cosa que no es fuego será el término desde el que existe éste. Así, el fuego se podrá producir por cualquier cosa. Y, respóndeme, ¿de no subsistir la materia, a dónde conducirán tantos preparativos para generar las cosas físicas?

Cuando el calor afecta al agua, alejando la frialdad, así como la sequedad secando la humedad, resulta que, en todo caso, estas cualidades no preparan al agua a la que afectan (corrompen), como tampoco pueden preparar de antemano al fuego que se ha de generar, ya que no existe. Falta, por lo tanto, que atribuyas a un tercer elemento lo que se predispone, y al que llamamos materia.

Y en la nutrición de los vivientes, cuando ésta se transforma en substancia de aquellos, ¿se destruye todo el alimento, o queda algo? Si lo último, incluso para el que supone que no queda nada,

Imaginaris enim exhalata anima viventis corpus manere nulla alterius formæ accessione facta. Porrò autem si ita philosopheris, quod modo non juvat controvertere, quandoquidem corpus illud cibale ablata forma piri, vel pomi totus incorporetur animalis corpore, igitur penetratio erit dimensionum. Etenim corpus illud, & corpus animale unum corpus efficiatur est necesse, postrema digestione completa, id quod citra laborem declinant Peripatetici, materiam cibi, non corpus aliquod Physicum concedentes. Neque pori suffragantur, qui & si in digestionis principio penetrationem tollant, in digestionis complemento, quando perfecta est incorporatio, & conversio in substantiam pori, quid restat. Alioquin si in loculis pororum reciperetur substantia cibi, non esset conversio, sed immissio, aut migratio à cibario rore, instar mellis, quo favorum ædiculæ implentur. Sin verò restat nihil cibi, ut ergo consortatur vivens cibi conversione? Aut augetur, si nihil restat? Si nihil capit, ut nutritio est, quæ est conversio alimenti in substantiam nutriti? Hactenùs de istis dixisse sufficit. Non enim mihi fuit institutum singula percurrere, quæ tuus dictavit calamus. Selegi mihi hæc excutienda, vel castiganda, tua venia, & jussu, benigno amore recipias, integroque amicitiæ jure illa leges. Si æquè, ut spero, boni consuleris, & efflagitaveris alia, præstabo, si potens fuero. Verùm si iniquo animo tractaveris, & offenso pede non retraxeris gradum, & in eadem salebra hæresis, ego suspenso calamo, te, & tua, nostris discipulis commendabo. Vale in Christo.

Michael Palacios.

APO-

¿qué otra cosa produce la forma del alimento corrupta, excepto materia? Yo sé que responderás que, una vez desaparecida su forma, permanece la substancia material del alimento. Y es que tu supones que, una vez exhalada el alma del viviente, permanece el cuerpo sin que se realice el aditamento de otra forma.

Ahora bien, si filosofas así, no hay manera posible para poder mantener una discusión, ya que, resulta que la substancia material del alimento, una vez destruída, por ejemplo, la forma de la pera, o de cualquier otro fruto, se incorpora plenamente al cuerpo del animal, y, por consiguiente, habrá penetración de dimensiones. Porque la substancia material y el cuerpo del ser vivo se convierten, por fuerza, una vez finalizada la digestión, en un solo cuerpo –cosa que, sin dificultad, los perípatéticos atribuyen a la materia del alimento, sin admitir ningún otro cuerpo físico, y sin que sirvan de ayuda los poros (que incluso se encargan de la penetración al principio de la digestión) al terminar ésta (cuando, aún acabada la incorporación y la transformación, queda algo de la substancia en el poro).

Por lo demás, si se recibiese la substancia de los alimentos en los compartimentos de los poros, no sería conversión (mutación), sino acción de dejar penetrar o emigración del jugo alimenticio, al igual como con los halagos se llenan las celdas de los favores.

Pero si no queda nada del alimento, ¿cómo, entonces, se fortalece el ser vivo con la conversión del alimento?, ¿o si no queda nada, cómo crece? Si se admite que nada, ¿cómo se produce la nutrición, que es la transformación del alimento en substancia nutritiva?

Llegado a este punto, ya he tratado suficientemente sobre el tema. Nadie me ha ordenado examinar cada una de las cosas que has dictado. He seleccionado las que debían ser eliminadas o censuradas. Y, ello, por tu encargo y con tu permiso, para que las recibas con afecto favorable, leyéndolas con el intachable juicio de la amistad. Si, como espero, las consideras justas, y me pides otras cosas, te ayudaré en lo que sea capaz. Pero si las examinas con ánimo hostil, y no te retractas de tu equivocada postura, yo, con mi ágil cálamo, junto con mis discípulos, encomendaré a tí y a tus escritos a toda la escabrosidad de la herejía. Cuídate. Adiós en Cristo.

MIGUEL PALACIOS.

APOLOGIA GOMETII PEREYRÆ ad quaſdam Objectiones adverſus nonnulla ex multiplicibus paradoxis Antonianæ Margaritæ.

DOMINO LICENCIATO MICHAELI à Palacios, Cathedrario Theologiæ in Salmanticenſi Univerſitate, Gometius Pereyra. S.

TUAM, quam ad me miſiſti Epiſtolam, ſcriptam fermè per menſem poſtquàm in tuas manus meus liber devenerat, ex profeſſo, & non obitèr legi. Et ſi te nonnumquam aliquibus devinxiſſem officiis, auderem nempè noſtri libri contemptum tibi objicere. Fateris quippè in Hiſpana Epiſtola intra triduum, aut quatriduum eum curſim, non tantùm legiſſe, ſed & decreta eidem adverſa abſolviſſe. Quo ſi impatiens iræ forem, meritò indignarer: & quod nulla ſit Comædia, neque ſcurrilis jocus ſcriptus, qui ut legatur, plures non poſcat: ac quod ego fatear, quod tibi notum eſt, par tempus conſumpſiſſe inter abſolvendum librum cùm Saturno ſydere regredienti ad ſedis ſuæ principia. Verùm cùm à quo nihil debet, quæ gratis obtulerit, alacritèr ſuſcipienda ſint, ideò boni conſului de hacce re non conqueri? Dum tibi amice dixerim, quod tuis verbis anſam dederis detractiori rejiciendi in te ſcomma illud, quod Alceſtidi tragico Poetæ Euripides reſpondit: apud quem cùm quæreretur, quod eo triduo non ultrà tres verſus maximo impenſo labore deducere potuiſſet, is ſe centum præfacilè ſcripſiſſe gloriaretur. Sed hoc, inquit ille, intereſt, quod tui in triduum tantummodò, mei verò in omne tempus ſufficient. Conſultius ſecundum meam ſententiam egiſſes, ſi nobis reſponſum differendo trimum, vel quadrimum miſiſſes, quam fermè diarium, cùm tricendium ſit. Nam vir apprimè doctus, ac cordatus ut tu ab omnibus doctiſsimis meritò haberis, non adeò præceps futurus eras, ut quæcumque in mentem venirent, ne dicam in buccam, ſtatim dictares: cùm ſi ſcholaſticis negotiis eſſe diſtrictum cauſeris, tuis verbis confutaris. Quæ enim plùs ſcholis phyſicis conducere excogitari queunt, quàm quæ à nobis exarata, ſi vera ſunt, ut ſunt, miſsi? Decebat tantam prudentiam dicenda excogitare, conditor operis hujus grandævus eſt, ſtudiis phyſicis deditus, nec adeò hebes, ut opus hoc, quod manus multas poſcit, condere, & in lucem edere auſus temerè ſit: legamus, ac relegamus novum hunc authorem: quem ſi facinoroſum eſſe invenerimus: explodamus, exibilemus, pede

APOLOGÍA DE GÓMEZ PEREYRA A CIERTAS OBJECIONES DE LAS MÚLTIPLES PARADOJAS DE LA *ANTONIANA MARGARITA*

Gómez Pereyra, S. al Señor Licenciado Miguel Palacios, Catedrático de Teología en la Universidad de Salamanca.

[XVIII.- DEFENSA DE GÓMEZ PEREYRA].

La carta que me has enviado –escrita aproximadamente un mes después de haber llegado a tus manos mi libro– la he leído con gran atención y en público. Si yo estuviera ligado a ti por servicios prestados, me atrevería a objetar el menosprecio que sientes por mi obra. Confiesas en tu carta que no sólo la has leído con rapidez –en tres o cuatro días–, sino que también en el mismo tiempo has resuelto las objeciones que haces al mismo. Si por esto no fuese capaz de dominar mi cólera, con razón me indignaría. Y puesto que no se trata de ninguna comedia, ni tampoco de ningún escritor gracioso –bufón, diría yo– que para leer no emplea demasiados días, puedo decir que, por lo que indicas, has empleado el mismo tiempo en acabar el libro que el planeta Saturno en regresar al cuartel general de tu sede.

Pero como se han de aceptar alegremente las cosas que se reciben gratuitamente del que nada debe, de ahí que admita como bueno el no quejarme por este hecho.

Mientras tanto te diría con todo cariño que con tus palabras has dado motivo al detractor para arrojar contra ti la frase lapidaria con la que Eurípides respondió al poeta trágico de Alcestes, cuando éste se quejaba de que en tres días no había podido rematar tres versos, aún cuando dedicaba un agotador esfuerzo. Aquél le contestó que había escrito cien con mucha facilidad.

Pero lo que importa es que a ti te bastaron tres días, y a mí todo el tiempo.

En mi opinión habrías obrado con mayor reflexión si hubieras enviado tu respuesta difiriéndola, poco más o menos, día a día, durante tres o cuatro años. Porque un hombre cuerdo y de ciencia profunda –como tú–, con razón ha de ser considerado por todos los hombres de gran sabiduría, de no haberse precipitado tanto –hasta el extremo de dictar al instante cualquier ocurrencia que le ha llegado a la boca. Y no pretextes que la docencia te lo ha impedido, ya que por tus palabras puedes verte obligado al silencio.

Y es que, en efecto, ¿qué cosas más verdaderas –porque lo son–, como las que te he enviado en mi libro, pueden ser explicadas para discurrir y llegar al conocimiento de las escuelas físicas? Por ello, es preciso examinarlas con atención y prudencia. Yo, autor de la obra, soy un anciano entregado a los estudios físicos y no tan arriesgado como para atreverme a escribir con temeridad un libro que ha exigido muchos trabajos y cavilaciones, dándolo, además, a conocer.

Hay que leer, y releer, lo escrito por el autor. Y, si se descubre que es un embustero, hay que reprobarle, silbarle,

de supplodamus: sin autem vera prædicare noverimus, soveamus, manum ei demus, adjuvemus, ac ad cætera, quæ promittit edendum, invitemus. Quæ si animadvertisses, & exequeris, ò quantis laboribus me extricasses. Primum respondendi ad aliqua adversùs nos argumenta, quæ non objicisses, si relata fecisses: quod nonnulla tuo acri ingenio, si nostrum volumen altiùs rimatus esses, frivola esse facilè intelligeres, alia impertinentia, quædam inibi à nobis objecta, & soluta, undè tibi scrupulum injecerunt. Secundum, improbandi nonnullas futiles solutiones, quibus solvi nostras rationes credis. Tertium, precandi te, ut epistolium nostrum ad Lectorem inscriptum legas, ubi meam conscientiam sum testatus, & nunc Deum, ut credas, testor, in meam numquam devenisse mentem Parmenidem, Melissium, Zenonem, & alios hujus generis homines æmulari: quorum decreta ego idem in ædito opere jam obitèr increpavi, quod à mendacibus maximè abhorream. Si quos quandoque imitari cupivi Hercules, & Perseus, & Bellerophontes, & universos vindices oppressæ veritatis fuere, & fortasis ab illis non dissimilis evasi. Ut enim anterior orbem à grassatoribus, & portentis liberavit, sic ego physicos præsentes, & futuros à falsis dogmatibus extricare conor. Interest tamen, quod illi in quorum gratiam ab Alcide facinora sunt effecta, animo, & nutibus, qui facultatibus carebant, donatam libertatem pensabant. Hujus ævi philosophi, ut præsentire incipio, mala pro bonis sunt retributuri. Sed quid mea, si non derelicturus, neque discessurus à me est dominus Deus meus. Secundum, & tertium in totum me referre, si antiquis illorum gestis nuper à nobis condita contuleris, facilè intelliges. Ut enim Bellerophontes ille chimæram Lyciam interemit, sic ego chimæricas fictiones universalium, actuum animæ distinctorum ab ipsa anima, specierum intelligibilium, fictæ materiæ, & alia mille jugulo, interimo, & radicitus evello. Ac ut Perseus Minervæ clypeo munitus Medusam vertentem eos, qui se aspiciebant in lapides: occidit. Sic ergo homines, qui lapidei effici erant soliti, motus brutales tantùm intuentes, & ulteriora non rimantes, à tanto malo per me intectum Minervę clypeo vindicantur; bestias ipsas lapidibus, & truncis quibusdam in sentiendo pars esse docendo, ut similem ei, quam nobis intulerunt, patiantur ignominiam. En vides jam, quàm aliena hæc sint ab Aristarchi Grammatici instituto? Ego non Stoicos, non Academicos, minimè Peripateticos despicio, aut contemno: compulsus insolubilibus argumentis, ac experimentis eadem toborantibus, à nonnullis falsis horum dogmatibus dissentio. Et ne mihi vitio daretur talentum collatùm terra effossa sepelisse, in lucem edidi, sperans me fæneraturum id vobis doctoribus, & aucupaturum innumeram sobolem veritati. Si id superbire quis dixerit, sciant omnes quoad vixero superbiturum, dùm non inveniam, qui nostris objectionibus faciat satis. Ideòque doctissimos quosque consului, inter quos non temerè te delegi. Sed neutiquam tuis scriptis, ut statim monstrabo, palinodiam canere me coges: quin plus, si plus esse potest, eisdem sum instigatus codicis nostri decreta mordicus tenere, cùm tantum virum, ut tu es, nostris telis consossum conspiciam. Veniam da. Quæ vulnera si sopore lactis ab infantia fucti non esses oppressus, persentisceres. Sed jam in duellum hoc, in quo cùm victus evaseris, majus emolumentum, quàm ego excerpes, descendo.

dar muestras de desaprobación –incluso golpeando el suelo con los piés. Pero si se sabe que dice la verdad, hay que favorecerle, animarle, ayudarle, e invitarle a que publique las nuevas obras que ha prometido.

Si hubieras observado y practicado lo anterior, ¡de cuantos trabajos me habrías librado!. Primero, porque si no hubieras respondido con ligereza contra algunos de mis argumentos, examinando con mayor profundidad el volumen, habrías comprendido con facilidad, por tu agudo ingenio –que lo tienes–, que los que se consideran frívolos e impertinentes ya han sido resueltos por mi mismo en la misma obra que tantos escrúpulos te provoca. Segundo, porque me veo forzado a rechazar algunas inútiles soluciones con las que crees que puedes refutar mis argumentos.

Tercero, porque me veo obligado a rogarte que leas la carta dirigida al lector, y que intercalo, en la que pongo por testigo a mi conciencia –y, ahora, a Dios– para que creas –te lo ruego, de nuevo– que nunca se me ha ocurrido emular a Parménides, Melisio, Zenón, y otros hombres de similar calibre, de cuyos principios yo me alejo. Es más, al mismo tiempo que escribía la obra, yo les increpaba –por lo que no soy sospechoso de estar mintiendo. De haber querido emular a alguien, siempre he deseado ser como Hércules, Perseo, Belerofonte, o cualesquiera otros defensores de la verdad oprimida, aunque, quizás, yo no he salido tan bien librado como ellos. Y así como el primero libró al mundo de parásitos y hombres peligrosos, también yo intento que los físicos actuales, y los venideros, puedan alejarse de los falsos dogmas. Sin embargo, difiere el hecho de que aquellos hombres, en cuyo beneficio Alcides llevó a cabo sus hazañas, compensaban con sus atenciones y gestos la libertad conseguida –y es que no disponían de otros bienes con qué hacerlo. Estoy empezando a presentir que los filósofos de nuestra época van a recibir, por el contrario, males en lugar de bienes. ¡Pero qué me importa a mi, si Dios, mi Señor, no me va a abandonar, ni se alejará de mi lado!.

Estoy seguro que comprenderás que lo segundo y lo tercero me atañe a mi directamente, sobre todo si comparas las gestas de aquellos con lo que nosotros estamos haciendo. Pues así como Belerofonte dió muerte a la Quimera de Licia, yo destruyo las quiméricas ficciones de los universales, de los actos distintos de la propia alma, de las especies inteligibles, de la ficticia materia, y otras mil, arrancándolas de raíz. Y como Perseo, protegido por el escudo de Minerva, mató a la Medusa –que convertía en piedra a todos los que la miraban–, también los hombres que quedan petrificados al observar los movimientos de los brutos, sin prestar atención a otras consideraciones, son defendidos por mi de tanto error. Y no lo hago revestido con el escudo protector de Minerva, sino mediante la enseñanza de que las bestias son semejantes a las piedras y a los troncos cortados en lo que respecta a la facultad sensitiva. De esta manera soportarán una ignominia similar a la que nos han inferido a nosotros.

¿Comprendes, ahora, qué alejadas están todas estas cosas de la regla de conducta del gramático Aristarco? Yo no desprecio a los estoicos, ni a los académicos, ni, menos aún, a los peripatéticos. Lo que ocurre es que por ciertos argumentos, y por experiencias que los corroboran, disiento de algunos falsos principios de ellos. Para que no se me pueda atribuir el que mi talento cae en tierra baldía, doy a conocer mis razonamientos con la esperanza de recibir vuestro beneplácito, doctores, y con el afán de descubrir muchos caminos para la verdad. Si alguien afirma que ello es alardear de orgullo, quiero que todos sepan que, mientras no encuentre al que pueda oponerse con razones válidas a mis argumentos, me jactaré mientras viva. He consultado a todos los hombres más sabios, entre los que, no sin razón, te he elegido. Sin embargo, de ninguna manera me obligarás a "cantar una palinodia" (retractarme) con tus escritos. Te lo voy a demostrar enseguida. Es más, si es que puede haberlo, he sido instigado por los otros a que mantenga los principios contenidos en mi libro. Por otro lado, me estoy dando cuenta de que un hombre tan notable como tú ha sido alcanzado por mis dardos. Concédeme esta licencia, ya que sentirías hondamente las heridas si no te hubiera invadido el sopor producido por la leche mamada desde la infancia. Ahora bajo a la arena del duelo. Si sales derrotado, recogerás mayores frutos que yo.

APOLOGIA PRIMI PARADOXI.

VIDE quantum interſit in deguſtandis modis diverſis. Quod tibi corticem brutorum rodenti portentoſum videtur, mihi accuratiùs, & penitùs eorundem medullam ruminanti ſic non ſe habere, ut retuli, impoſsibile ſcio. Quis enim lectis noſtris improbationibus, & multi modorum motuum eorundem brutorum cognitis originibus, ſtatim in noſtram ſententiam non deſcendat, admiror. Diximus enim, & iterum aſſeveramus, bruta ſenſu carere. Dictiones enim quæcumque aliquid negant, implicitè voces immediatè ſequentes conſundunt, & diſtribuunt, ut carere aliquem numis dicimus, non eum, qui tantum argenteis eſt privatus, ſed qui in ſimul quibuſvis aureis, & æreis caret: & privatum ſenſu, qui nullum ſenſum habet. Quod ſi perpendere placuiſſet, jam diſtinctionem illam primam vitaſſes; præſertim quod tu, quamquàm infelicitèr, conaris diſſolvere quandam rationem, qua ego demonſtrativè probavi, quod ſi bruta viderent quanta, animas indiviſibiles eſſent habitura. Ubi palàm eſt, me ſenſum exteriorem eiſdem non contuliſſe: quod ſi cùm fateor, ſenſum humanum negaſſem, meritò cùm meo cerebro eſſem relinquendus, & non ulteriùs eſſes proceſſurus. Sed Diogeni cynico ſimilis, ut ille deambulando Zenonis argumenta confutavit, tu id probando, ſiſtere gradum tenebaris: quod ſi viciſſes, nobis Anticyram navigare conſulturus eras. Sed en quod vice verſa res habent. Quod ut ita eſſe maniſeſtiſsimè intelligas, ſcito, ut per noſtra ſcripta videbis, numquam nos affirmaſſe bruta non moveri verſus nonnulla, ab aliis fugere, quandoque ululare, nonnumquam gemere, ſæpiſsimè geſticulari, quæ omnia humanis ſenſibus ſubjacent. Quod ego atteſtor, firmiſsimis rationibus probo, hoc eſt, illos motus brutales, & quicumque alii in eiſdem viſuntur, non fieri à brutis videntibus, aut audientibus, aut guſtantibus, ſeu per quemcumquem alium ſenſum exteriorem, ſeu interiorem vitalitèr ſenſificè immutatis, ſed vel ab ſpeciebus objectorum inductis in eorum organis, noſtris ſenſirivis ſimilibus, cùm præſentia ſunt ſequenda, vel ſugienda, vel à phantaſmatis cum hæc abſunt. Et quòd aliqui, qui ab his duabus tantum cauſis fieri non ſufficiunt, rari ii ſunt, ab intelligentia aliqua ſimùl cùm altera ex relatis cauſis, vel ambabus adjuta bruta exequantur: ubi noſtrum uterque in motibus, quos ſentimus, cùm altero convenit, ſuper reddenda eorundem cauſa, eſt omnis lis. Vide quàm aliena hæc noſtra aſſertio ab illa, qua nos inſamas, ſit: niſi ut dicta deſendas, ſateri velis cum Pythagora, tuam animam quandoque informaſſe brutorum aliquod, & quòd nunc recorderis, tunc ipſam ſentire. Precor ne dictis offendaris, compulſus enim verba tua irrita non facere, nullum alium excogitavi modum, quòd nullus alius ſit, per quem evaderes, quàm relatus.

Rhetorum ratione quadam gradum viventium relatorum ab Ariſtotele, in tertio de Anima, text. comment. 59. quæ nos expoſuimus, diruere noſtra placita tentas. Lana iliacos muros oppugnaris, butyro molle reddere ſerrum inniteris. Non hæc aggrediaris adverſus nos, durioribus telis conflicteris, quæ nedùm ſufficient. Nam quæ à te ſunt de hoc exarata, unico verbo abſolvuntur, placuiſſe naturæ inter orbis viventia tres gradus conſtituere, infimum viventium vita vegetativa tantùm, ſupremum eorum,

¡Observa cuánta diferencia hay entre los diversos modos de catar!. Lo que a ti –que erosiona la piel de los brutos– te parece sorprendente, a mi –con mayor circunspección, y meditando interiormente en lo más íntimo de los mismos– me parece que no es así, como he referido; y sé que es imposible. Me extraña que, una vez leídas nuestras reprobaciones, y conocidos muchos modos de moverse los brutos, no se piense como nosotros de modo inmediato.

Lo hemos dicho, y lo reiteramos de nuevo: los brutos carecen de sentido.

Las palabras que niegan algo, confunden implícitamente, y clasifican las palabras que siguen. Ocurre como cuando decimos que alguien carece de monedas. No nos referimos únicamente al que no tiene monedas de plata, sino también al que carece de piezas de oro y de cobre: el que está privado de sentido, el que no tiene alguno.

Si se hubiera querido examinar cuidadosamente todo ello, se habría evitado la primera designación. Y, especialmente, porque tú, aunque sin éxito, intentas refutar cierto argumento con el que yo he probado, demostrándolo, que si los brutos percibieran las cosas extensas tendrían almas indivisibles.

Es evidente que yo no he atribuído a los brutos sentido externo. Y, aún suponiendo que lo manifestasen, les habría negado el sentido humano. De lo contrario, y no sin razón, se podría afirmar que yo había perdido el juicio. Asi, tú no seguirías más adelante. Pero, de la misma manera que el cínico Diógenes, cuando durante un paseo refutó los argumentos de Zenón, tú, al demostrar esto, tendrías que mantenerte firme. Y de salir victorioso, decidirías que debíamos navegar con rumbo a Anticyra.

Pero, he aquí que todo tiene su viceversa. Y si entiendes que esto es así, te darás cuenta por nuestros escritos que nunca hemos manifestado que los brutos no se mueven hacia algunas cosas, que evitan otras, que unas veces aullan, que otras gimen, que con frecuencia gesticulan. Todo esto es perceptible por los sentidos humanos. Y afirmo que lo demuestro con razonamientos muy sólidos. Es decir, que los movimientos de los brutos, y cualesquiera otras acciones que se manifiestan en ellos, no los producen cuando ven, o cuando oyen, o cuando comen, o por medio de cualquier otro sentido externo o interno con vida –y que han sido sensiblemente alterados–, sino que son originados por las especies de los objetos inducidas en sus órganos (semejantes a los nuestros sensitivos) cuando se deben buscar o evitar las cosas presentes, o por los phantasmas –cuando ellas (las cosas) están ausentes. Y porque, acaso, no es suficiente que ocurran sólo por las dos causas citadas, los brutos pueden realizarlos, además, con cierto conocimiento que va unido a una, o a las dos. Y es que toda nuestra discusión versa sobre los movimientos que percibimos, de acuerdo con las dos causas mencionadas, y, también, sobre la explicación del motivo de los mismos.

Examina, pues, que ajena es nuestra aserción de la que tú planteas para acusarnos. A no ser que, para defender tu discurso, pretendas a firmar, como Pitágoras, que tu alma te ha informado alguna vez sobre algo relacionado con los brutos –y que ahora precisamente recuerdas lo que en su momento ella sintió.

Te ruego que no te ofendas por mis palabras. Pero resulta que me veo obligado a no dar ningún valor a lo que dices. Y no encuentro otro modo, porque no lo hay, para que puedas eludir lo referido.

Con una argumentación de los maestros retóricos, intentas anular nuestras opiniones con la condición de los entes vivos que refirió Aristóteles en De Anima, libro tercero, texto del comentario 59. Y tengo que decirte que atacas con lana muros ilíacos, que te esfuerzas en convertir en manteca blanda al hierro. No nos acoses con estas cosas. Combate con dardos más resistentes, aunque, ni aún así, te bastarán. Porque lo que tú has explicado sobre el asunto, se refuta con muy pocas palabras. Y es que la naturaleza ha querido que los vivientes del mundo se encuentren distribuídos en tres grados (categorías). El inferior, que sólo tienen vida vegetativa. El superior,

quæ simul rationalem, & sensitivam vim habent, medium illorum, quæ in motibus, & organis sensitivis, & motivis æmulantur partes, quibus sentimus, & movemur. Patientèrque cùm natura agas, & non quæcumque commentus fueris, credas ipsam ad tui libitum facturam. Si enim id hominibus concederetur, justiùs, aut (ut propriùs loquar) minùs ineptè conquerer ego, cur non genuerit quædam animalia, quæ cùm obeunt, statim in totum esse desinerent, & alia, quorum nulla pars corruptioni esset obnoxia, sed anima, & corpore æternis fruerentur, & media, quæ corpore corruptibili, & anima incorruptibili conflarent. Jam fortassis iterùm objurgas, meam querelam injustam esse: cùm id, quod à me est postulatum, ab eadem sit à mundi initio effectum, & quod quæ tu optabas, si vera sunt nostra dogmata, non sint constituta. Testemque ducere Augustinum in libris de Civitate Dei, non placeat tibi, quod physicam tratemus, sed Platonem, & Platonicum Apuleium definientem in libro de Deo Socratis in hunc modum dœmones. Dœmones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aërea, tempore æterna. Sed quod tu cùm pius sis, iis non protelaberis, ideò adversus ea non insurgo. Sed tacere quædam parùm infra scripta non possum: ubi cùm tu docebas me formam, quam servant irrationalia, quando absentia consequi desiderant, in hæc verba prorupisti. Non poterant bruta se movere in ea, quæ absunt, nisi vi cognitiva interiori ducerentur: ut vultures ad cadavera longè sita odoratu convolant. Si enim odore trahuntur vultures ad cadavera, ergo non vi cognitiva interiori. Ni protervias duplicem habere odoratum vultures, quemdam exteriorem, alium interiorem. Cæterùm fateris, me sic collegisse, si bruta sensu sunt prædita, ratione etiam futura participia. Hoc argumentum quam placidum esse objurgas. Vera quippè fateris, si ego ulterius non processissem: sed cùm multis modis illationem esse inculpatam demonstraverim, nullum absolvis. Quandam enim distinctionem, quam ex authoribus affers de vi sensitiva interiore apprehendente, vel judicante, causam in hoc negotio esse ex nostra libri exacta lectione dilucidè colliges. Non enim sciscitamur causam horum motuum, qui in animalibus indistinctè fiunt, ut exempla tonitruum, & sonitus bombardæ, & aliorum consimilium, sed eorum, quæ à brutis in certa loca certis gressibus semper fermè fiunt, ut agnorum, aut hædorum versùs ubera matrum, aut boum ad prata, veterinorum ad hordeum, & aliorum hujus generis. Hi enim fieri, si bruta sentirent, nisi cognitione rei assequendæ, & loci, in quo sita res est, non valerent: alitèr, ut ibi dixi (compellis enim nos, quia ignavitèr legeris, iterùm referre scripta) non plùs versus illum locum, quam in oppositum: aut impertinentem esset agendum brutum. Sed quæ impossibilia sequantur ad consimilem distinctam cognitionem brutalem iterùm exarare molestum est, illic perlegito. Hoc tamen non prætermittam, quoad præsens sit propositum, quod tuis exemplis excussurus eras somnum. Si enim in te excitato fiunt quandoque motus quidam naturalitèr solùm ex inductione speciei objecti convenientis, aut disconvenientis in organum facultatis sensitivæ, objecto in totum non cognito, cùm alicui rei intentus propter præsentiam rei tendentis in oculum claudis ejusdem genas, te tunc rem illam non vidente, sed qui tecum loquebatur, hoc contemplante: etiam cùm dormis, sicuti tenus pungaris, crus retrahis, & si voce aliqua statim excitareris, fateberis non esse punctum: cur ambigis, brutis non sentienti-

para los que poseen, a la vez, facultad sensitiva y facultad racional. El intermedio, donde se encuentran aquellos que, además de ejecutar movimientos con órganos sensitivos y móviles, imitan la acción con los que sentimos y nos movemos los hombres.

Aunque procedas con cautela en todo lo relacionado con la naturaleza, no creas que ésta actúa por capricho y por lo que puedas tú imaginar. Porque si a los hombres se les permitiera tal cosa, con mayor razón, o (por decirlo más apropiadamente, menos ineptamente), yo me quejaría de que, en lugar de brutos que cuando mueren dejan de existir completamente, no se hayan creado animales que no tengan parte alguna sujeta a la corrupción, gozando eternamente del alma y del cuerpo, o que, por lo menos, estén compuestos de alma incorruptible –aunque el cuerpo se corrompa. Aunque, quizás, entonces me acusarías de exponer una queja injusta, ya que desde el origen del mundo la naturaleza no ha realizado lo pedido por mi, y si nuestros principios son verdaderos, no haya sido constituída, según tu deseabas.

Y si, debido a que estamos tratando sobre temas físicos, no quieres presentar el testimonio de Agustín –en los libros De Civitate Dei–, sino que prefieres a Platón y al platónico Apuleyo, te diré que éste, en el libro De Deo, define a los "daimones" de Sócrates de esta manera: "Los demonios son animales por su género (especie), racionales por disposición natural, pasivos por su alma, aéreos (sutiles)de cuerpo, y eternos en el tiempo". Pero como tú eres un hombre muy piadoso, te dejarás llevar. Por lo tanto, no me alzo contra ellos.

No puedo silenciar, sin embargo, ciertas palabras que has escrito. Y es que, al intentar demostrarme que, cuando desean alcanza la forma –que los irracionales conservan en ausencia–, pronunciaste estas palabras: a no ser que sean conducidos por una fuerza cognoscitiva interior, los brutos no podrán moverse hacia las cosas que están ausentes. Y pones el ejemplo de los buitres,cuando éstos vuelan hacia los cadáveres que se encuentran lejos de su olfato.

Si es el olor lo que atrae a los buitres hacia los cadáveres, ello no se debe a una facultad cognoscitiva interior. A no ser que afirmes que tienen doble olfato: uno exterior y otro interior.

Además confiesas que yo he deducido que si los brutos están dotados de sentido, también lo están de razón. Y me reprochas diciendo que mi argumento es débil. Sin duda, estarías exponiendo la verdad si yo no hubiera desarrollado más mi razonamiento. Pero resulta que de mil maneras diferentes he demostrado que la conclusión es irreprochable, y, por ello, tú no encuentras ninguna que sea válida.

Por nuestra explicación –que ha sido extraída del libro que trata sobre el tema–, podrás deducir con claridad cierta distinción que alegas, de acuerdo con los autores, sobre la facultad sensitiva interior que aprehende o juzga. Ahora bien, no queremos entrar a conocer la causa de los movimientos que se producen indistintamente en los animales –como, por ejemplo, con el ruído de los truenos, el sonido de las bombardas, y otros semejantes–, sino que nos interesan aquellos que casi siempre realizan los brutos con pasos seguros hacia determinados lugares –por ejemplo, cuando los corderos, o los añojos, se dirigen hacia las ubres de sus madres, o cuando los bueyes se encaminan hacia los pastos, o cuando las acémilas van hacia la cebada, y muchos más del mismo tipo.

En efecto, si los brutos sintieran, los citados movimientos no se podrían producir, a no ser por el conocimiento del objeto que hay que alcanzar, así como del lugar donde éste está situado. Y es que si fuera de otra manera, tal como ya he dicho en mi obra (nos obligas de nuevo a hacer referencia a lo escrito, ya que lo has leído muy superficialmente), o el bruto no tendría por qué tener preferencia hacia un lugar determinado o a su opuesto, o, bien, estaría procediendo inadecuadamente. Pero como me resulta enojoso volver a explicar los inconvenientes que se deducen por semejante conocimiento de los brutos, es mejor que lo leas al final de la explicación contenida en el libro. Sin embargo, en la medida en que conviene a nuestro actual propósito, no deseo pasar por alto el hecho de que con tus mismos ejemplos se puede explicar tu despertar del sueño. Porque si, al despertarte, se producen, a veces, en ti ciertos movimientos de manera natural con sólo la inducción de la especie del objeto adecuado, o inadecuado, en el órgano de la facultad sensitiva, sin haber conocido totalmente a aquél (el objeto), cuando, atento a alguna cosa por causa de la presencia de algo que se dirige hacia el ojo, cierras los párpados, resulta que, entonces, tú no ves tal cosa, sino que la está contemplando el que estaba hablando contigo. Cuando duermes, también retraes las piernas –como si te estuvieran dando ligeros pinchazos. Pero si, al oir alguna voz, te despertaras al instante, seguro que manifestarías que no has sido pinchado.

tibus, fieri ab his posse motus per modum à nobis excogitatum? Alia distinctio, qua evadere conaris vim argumenti probantis irrationalia rationem habitura, quia distinguunt, inutilis est. Si enim tantùm illi dicendi sunt rationem habere, qui distinguunt inter vestra universalia, ex hominibus paucissimi inter rationales recensendi sunt, quòd per pauci sciant machinari tot abstractiones, quæ numero vincunt tuniculas, & involucra palmarum, quot vos præscribitis illis, qui universalia sunt intellectui. Cætera, quæ infers in modum acetarii, quorum potior pars à nobis est scripta in commenticulis Paraphrasis nostræ tertii de Anima, majore multo examine indigent, quàm huic conveniat loco.

Porrò si non ab omnibus famigerareris vir probus, qualem te esse puto (de facie enim non te novi) ansam mihi sæpè das, suspicandi te vafrè mecum agere, assumis enim ex meis rationibus portiunculas quasdam tantùm, discerpisque earum soliditatem, & compagem, adeò ut, si liber meus præ oculis mihi non esset, me dubium reddidisses tuæ probabilitatis authoritate fixum, rem sic se habere, ut tu profers. Inquis non nos sic collegisse, bruta habere sensum, ergo cognoscunt universalia. Ergo inter multa impossibilia, quæ sequi ad brutorum sensibilitatem (validissima non & potissima recites) hoc quoque est, illationemque bonam esse evidentèr, probavi, tu probatione non solvis, neque de ea mentionem facis: vereris enim tantum militum cuneum aggredi. Sed ne evasisse astu putes, accipe quæ videre in codice nostro potes. Primum, quod si verum est, quod ex Aristotele primò Posteriorum colligitur, impossibile esse assentiri antecedenti alicujus optimi syllogismi, quin conclusioni prolatæ assentiamur, indè inferendum esset, quod si bruta noscunt hunc ignem esse calidum, ac illum, & sic singulos, quod antecedens sufficiens esset, ut inductione inferatur mentalitèr hæc; omnis ignis est calidus, quod eam inferent bruta, & sic universale cognoscent. Nam subjectum illius propositionis est universale. Referebam enim ego, quod si homo, qui libertate fruitur, non potest non assentiri conclusioni, quod bruta multò minùs valebunt. Quod in evitabile argumento adversus vos, qui sensum brutis tribuitis, roborabam, sic procedendo. Vos, qui ex hoc quod videtis ignem hunc contactum fugere bestias, infertis ea ignem sentire; cur cùm experiamini ea, quosvis ignes, quos numquam viderant, cùm proximè adsunt, fugere, etiam non infertis, illa universalitèr ignes cognoscere? Respondere enim non poteritis, ex hoc fidem vos non tribuere illis motibus, quibus omnes ignes fugiunt, ut indè cognoscere universalia inferatis, quod multa inconveniant, si universalia bestiæ novissent. Nam statim ego vobis objicio, quod vestram methodum observando, non fido operibus bestialibus, ut indè suspicer illa sentire, quod innumera impossibilia ex tali assertione eliciantur.

Neque utique tua objectio de rusticanis hominibus, qui ab omnibus ignibus fugiunt, & universale illos non elicere asseris; vera est. Nam his concessa est vis noscendi, quæ verè universalia sunt. De quibus in nostro codice scripsimus, ac ita esse eventus monstrant. Infantuli enim cum isti fuere, ignem non timebant attingere, donec sæpiùs usti, noverunt, omnia entia illius tribus cremare. Commentitia universalia latere hos, non inficior. Sed de his non est nostra disceptatio. Post hæc adeò diffunderis in res non adeò serias, ne dicam in nugas quasdam, quod si tenacis memoriæ non

Así pues, ¿cómo dudas que, sin sentir, puedan los brutos ejecutar los movimientos de la manera que explico?

La otra distinción, con la que tratas de evitar la fuerza del argumento que demuestra que si los brutos diferencian tendrán capacidad de razonamiento, es inútil. Porque si hay que afirmar que únicamente pueden razonar los que disciernen ciertos universales, entre los racionales se pueden enumerar muy pocos hombres que sean capaces de imaginar tantas abstracciones –que superan en número a las membranas y envolturas de las palmeras–, como las que vosotros consideráis que son universales para el intelecto.

Las demás cosas que presentas mezcladas según tu criterio, y cuya mayor parte ya han sido escritas en los comentarios de nuestra paráfrasis al libro tercero de De Anima, precisan de un examen mucho más profundo del que sería conveniente ahora. Si no fuera porque eres reconocido por todos como un hombre honrado –y así también yo te considero, aunque no te conozco de vista–, podría pensar que tienes motivo para emplear la astucia conmigo. Y es que sólo admites ciertas partes de mis razonamientos, deshaciendo la solidez y trabazón de los mismos, hasta tal punto que, de no estar mi obra a disposición del público, yo mismo dudaría, ya que podría estar convencido, por tu autoridad, que, probablemente, la cosa es tal como tú dices.

Afirmas que nosotros no hemos deducido lógicamente de la siguiente manera: "los brutos tienen sentido, luego conocen los universales". Así pues, entre los muchos inconvenientes que se infieren respecto a la sensibilidad de los brutos (sin mencionar los mejores y los más sólidos), también se encuentra éste, aunque he demostrado que la conclusión es evidentemente buena. Tú no lo resuelves con una demostración, ni la mencionas, porque temes no poder seguir adelante. No pienses, sin embargo, que lo has evitado completamente. Considera lo que puedes leer en nuestra obra. Primero, porque, si es verdad lo que se deduce del contenido del libro primero de los Analíticos Posteriores de Aristóteles, es imposible aprobar el antecedente de algún silogismo lógico, como también aceptar la conclusión presentada. De ahí que se tenga que deducir mentalmente que si los brutos conocen que un fuego es cálido, y otro, y, así, los demás, les sería suficiente el antecedente para inferir que cualquier fuego lo es, conociendo el universal, ya que el sujeto de la proposición también es universal.

Yo ya he dicho que si el hombre, que goza de libertad, no puede aprobar la conclusión, mucho menos podrán hacerlo los brutos. Y lo corroboro con un argumento inevitable. Y es que vosotros, al ver que las fieras evitan el contacto con el fuego, pensáis que éstas sienten, ¿por qué no habéis deducido, también, que conocen los fuegos universalmente, cuando podemos comprobar que ellas, al encontrarse muy cerca de cualquiera de ellos, y aunque antes no lo habían visto nunca, lo evitan? Y no podéis responder que no creéis en los movimientos con los que las fieras evitan cualquier fuego, para después afirmar que conocen los universales. Y es que si los conocieran, se deducirían demasiados inconvenientes. Por ello, e inmediatamente, yo os objeto que, al considerar vuestro método, yo no confío en las operaciones de las bestias, porque de tal aserción se derivarían muchos reparos.

En todo caso, tampoco es cierta tu objeción acerca de los hombres rústicos que evitan los fuegos. Afirmas que éstos no deducen el universal, aunque se les ha concedido la facultad de conocer cosas que son verdaderamente universales. Sobre todo ello ya hemos escrito en nuestra obra. Los resultados demuestran que no es así. En efecto, cuando éstos hombres eran niños pequeños no temían tocar el fuego hasta que, después de haberse quemado varias veces, conocían que todo lo semejante quemaba. A pesar de todo, no niego que se les oculten los universales. Pero nuestra discusión no versa sobre ello.

Además de todo lo anterior, no te extiendas tanto en asuntos poco serios. Así no te entretendrás con algunas nimiedades. Y es que, si no tuvieras una sólida memoria,

fuisses, ad exordium reddire non valeres. Neque mireris, quod dixerim non valdè serias res, quas illic congeris esse. Nam si tibi gratum fuerit, ut id scriptis ostendam, postquàm hanc epistolam receperis, cùm mihi, si libuerit, scripseris, jubeto, libentèr enim efficiam. Inter cætera iterùm nobis objicis oculatam experientiam me negare cùm bruta non sentire docceo. Quod increpare nolo: quia suspicor, cùm ad hos legendos versus devenis, præterita lectione edoctus, te pœniteret rei mihi innocenti objectæ. Sed alteri tuo decreto veniam dare nolo, ut cautiùs deinceps nobis senescentibus scribas. Profers enim quæ sequuntur. Bruta enim se excitant, quandò enim expergiscuntur à somno, illa nullo impellente, aut prorritante erigunt se, & transferunt se, cibi digestione completa. Quod esse non potest ut, dixisti, vel Aristot. de Anima 3. text. comm. 57. docet: Bruta enim electionem ut homines minimè habent, sed compulsa à validiore cognitione abstractiva, vel intuitiva, ut ipse dixit, vel ab intensiore specie, ut ego fateor, potiùs surgunt, quam jacent, & huc feruntur, quam illuc. Ubi sine instigatore motum in brutis fieri, neque ego, neque Aristot. neque nisi qui desipuerit, confitebitur, ne bruta esse donata à natura libero arbitrio concedatur. Homini tantùm permissum est jacere, & si instigetur ad surgendum, aut stare, & si prorritetur ad recumbendum, & nullo incitante surgere. Bos enim qui jacebat, cùm in pedes surgit, non tantùm causa ulla prorritante, aut impellente, sed cogente, & vim inferente, compulsus surgit, cùm naturalitèr vitalitèr moveatur. Quòd etiam si exactè tu, & cæteri, qui sensum brutis tribuistis, novissetis, sine mora oppositum verum esse intelligeritis. Quippè si felis, exempli gratia, cùm pede aurem scalpit, aut faciem lavat, seu alium quemvis motum expellendo rem immicam exercet, sequendo vestra placita id efficit, quod species rei prurientis inducta in tactivam potentiam illius animalis, sensationem, seu notitiam rei diseonvenientis naturaliter producit, & hæc producta, necessariò actum appetitivum gignit, qui hujus disconvenientis rei excretionem, ac extirpationem suadet, quod aliter fugi nocua res non valeat, quia errodens causa intra corpus inclusa est: indeque ultimò pes catti ad scalpendum, aut lavandum, seu alium motum efficiendum necessariò movetur. Cur tam longis ambagibus, de quibus incerti estis, motum brutalem exerceri opinamini, valentes hujus causam dicere, esse tantùm unicum accidens, putà speciem rei inimicæ inhærentem tali facultati brutali? Et ut methodis Logicæ procedam, rationem contra adversos sic formo. Si species rei inimicæ in potentiam sensitricem bruti producit naturaliter sensationem, & sensatio naturaliter gignit appetentiam fugæ rei disconvenientis, & appetentia naturaliter motum pedum bruti efficit, ergo de primo ad ultimum species rei nocuæ motuum pedum bruti causa est, seclusis intermedia sensatione, & appetitione, ad placitum fictis à vobis, in nobis enim hominibus motus fieri præcedentibus sensationibus, rationi, & veritati conforme est. Quod sensatione producta, potest appetitus humanus, quia liber, in contrarios actus insurgere, respuendi rem cognitam, & appetendi eandem, quod ut dixi, brutis minimè concessum est. Etiam quod ex sensatione unius rei alteram notitiam elicimus. Quod non exempli gratia, video albedinem adesse, & abesse parieti eidem infero naturam subjecti illius substantiam esse, alterius autem accidens: ulteriusque procedendo in Dei cognitionem per alia media devenio: quo quoque & brutum privatur, nisi rationale esse credideris. Opinari enim, quod ho-

no podrías retomar el hilo del discurso.

Y no te extrañe que llame "asuntos poco serios" a los que agrupas en tu escrito. Es más, si, después de haber recibido mi carta, quieres que los exponga en mis escritos, dímelo cuando me contestes, ya que lo haré con mucho gusto.

Entre otras cosas, objetas que yo niego la experiencia observada, puesto que afirmo que los brutos no sienten. No deseo censurarte por ello, ya que sospecho que, cuando leas estas líneas, y conocida la explicación anterior, te arrepentirás de haberme imputado un hecho del que estoy libre de culpa. Sin embargo, no perdono tu otra opinión. Así, y en adelante, escribirás sobre mi con más prudencia, en relación a que me voy haciendo viejo.

Afirmas lo siguiente: los brutos se mueven cuando se despiertan, y, sin que ninguna cosa les impulse o les irrite, se levantan, trasladándose a otro lugar, una vez realizada la digestión. Todo esto no puede ser como tú dices, o como, incluso, manifiesta Aristóteles en el libro tercero de De Anima, texto del comentario 57. Y es que los brutos no poseen la facultad de elegir –que sí tienen los hombres–, ya que son forzados por un conocimiento abstractivo o intuitivo muy fuerte, como apuntó Aristóteles, o que, por la acción intensa de las especies, como yo afirmo, más que echarse, se levantan, dirigiéndose más hacia un sitio que hacia otro. Ni yo, ni Aristóteles, ni cualquier instigador que provoque el movimiento de los brutos, a no ser que hubiéramos perdido el juicio, nos atreveríamos a confesar que se admite que la naturaleza haya otorgado a los brutos el libre arbitrio. Sólo le está permitido al hombre el seguir echado, aunque se le obligue a levantarse, o, bien, el estar de pié, a pesar de que se le estimule a echarse, o, también, a estar levantado, sin que se le provoque. El buey que yace tumbado, cuando se levanta es porque una causa le irrita o le impulsa, o porque se le fuerza a ello, o porque se le hace violencia.

Si tú, y los demás, que atribuís sentido a los brutos, conocierais con exactitud lo que digo, entenderíais, sin tardanza, que lo que se os opone es verdad. Es más, de acuerdo con vuestras opiniones, si, por ejemplo, un gato se rasca la oreja con la pata, o se lava la cara, o realiza cualquier otro movimiento para rechazar lo que le molesta, es debido a que la especie de la picazón ha sido inducida en la facultad táctil del animal, produciendo naturalmente la sensación o el conocimiento de la cosa inconveniente, y, una vez producida, necesariamente se origina el acto apetitivo que persuade a la eliminación, o extirpación, de lo inconveniente, puesto que no se podría evitar de otro modo la cosa nociva, ya que la causa que corroe está encerrada dentro del cuerpo. Y de ahí, y por último, el que la pata del gato se mueva necesariamente para rascar, lavar, o ejecutar cualquier otro movimiento.

¿Por qué opináis que el movimiento de los brutos requiere de tantos subterfugios –de los que, además, estáis inseguros–, cuando podéis afirmar que la causa es sólo un único accidente –es decir, la especie de la cosa que se evita– inherente a la facultad de las bestias?

Para proceder de acuerdo con los métodos lógicos, compongo el argumento contra los que se nos oponen de la manera que sigue a continuación. Si la especie de la cosa inconveniente produce la sensación conforme a la naturaleza en la facultad sensitiva del bruto, y la sensación origina naturalmente el deseo de huir de la cosa inconveniente, y la apetencia provoca naturalmente el movimiento de las patas del bruto, resulta que, entonces, desde el principio hasta el final, la especie de la cosa nociva es la causa de los movimientos de las patas, en una situación intermedia a la sensación y la apetencia, ya que en nosotros, los hombres, es conforme a la razón y a la verdad que los movimientos se producen cuando han precedido las sensaciones. Y, producida la sensación, el apetito humano, que es libre, puede inclinarse hacia actos opuestos para aceptar o rechazar la cosa conocida –propiedad, ésta, que, como ya hemos dicho, no les ha sido concedida a los brutos. Además, ocurre que provocamos otro conocimiento a partir de la sensación de una cosa. Por ejemplo, porque no veo que la blancura está presente o ausente de la pared, infiero que la naturaleza del sujeto es una substancia y la del otro un accidente. Y, más aún, procediendo por otros medios, llego al conocimiento de Dios. Salvo que tú opines que es racional, el bruto está privado de todo esto.

hominum vulgus credit, verum esse, ideò scilicèt canem caudam concutere, cùm Dominum videt, quia illo caudæ motu, & aliis gesticulationibus benevolum se domino reddat: aut quia ipse canis præsentia heri gratuletur, sive quavis alia de causa, insanum est. Nam id effici non posset, nisi per notitiam intuitivam, quam habet canis de hero, inferret brutum hoc, id expedire sibi efficere, quod agit. Ergo si non alitèr quam naturalitèr, sive ex instinctu naturæ (parùm enim interest sic, vel aliter loqui) canis viso hero gesticulatur, testari solam speciem visivam, aut olfactivam esse causam motus rationi physicæ quadrabit, & sentire, & appetere cani, & aliis bestiis tribuere, ad libitum potiùs, quàm ulla ratione assertum videbitur, jam quod nullum impossibile ex brutali sensatione sequeretur. Cùm ergo innumera ad brutorum sensibilitatem inferantur, hanc illi concedere, delirantium potiùs quàm protervientium, decretum esse videtur. Porrò tàm crassa est fictio illorum, qui dicunt bruta sentire, quàm vana esset assertio eorum, qui referrent, eliquationem ceræ, & duritiem luti factas à calore producto, à luce solari, non immediate à calore fieri quod contrarii effectus sint, alius disgregandi, & alius congregandi, sed per aliquam qualitatem occultam productam à luce eliquari ceram, & per oppositam à luce quoque genitam densari lutum. Nec dissimiles sunt fictiones. Nam, ut omnes testamini, à multiplicibus qualitatibus antecedentibus motum brutalem, motum eorum oriri, putà ab hac specie, & sensatione, & appetitione brutum talitèr moveri, & ab alia alitèr: sic illi fingerent, ab hac proprietate lutum densari, & ab alia ceram eliquari, ac, ut qui hoc ultimum affirmant, insani sunt: solo enim calore id effici rationi consonum est, cùm etiam igneo idem concessum est: sic fingere, tàm innumeras qualitates speciem, sensationem, appetitionem præcedentes motum bruti vanum est: cùm sola species diversa sufficiat diversorum motuum causa esse in bruto eodem modo disposito, aut eadem in ipso diverso modo affecto. Sicut quoque quodam accidente emanante à magnete in ferrum movetur ferrum magnetem versùs, & alio fugit eundem. Precor quippè mihi respondeas, undè potest oriri, certas avium species talitèr nidificare, qualitèr nullæ aliæ, & diversæ ab his alitèr quàm illæ: & hirundines universas nuper natas, nullo duce, versùs meridionalem plagam devolare tempore autumni, grues, & coturnices in easdem partes tranare, alias certo anni tempore disparere, alio passim errare, quasdam certis mensibus cantillare, alio mutas esse, nisi ex hoc, quòd naturalitèr vitalitèr hos motus hæc animalia exequantur? Si enim sentirent, ac extimativam, ut physici hucusque credebant, haberent, verò simile esset, hirundinibus quibusdam quandoque placere non in domibus, sed in aliquibus arboribus nidos carduelli similes fabricare, & apodibus, non in turrium foraminibus, sed supra cacumina earumdem, ut ciconiæ, prolem edere: & passeribus ex luto nidos tales facere, quales hirundines solent, & proprias naturas universa animalia in alias operationes quandoque commutare. Quod nullus unquam nisi monstruosè vidit: quia non per sensum, & extimationem, irrationalia moveantur, sed naturalitèr, ut in opere nostro demonstravimus. Certè irrisione digni sunt, qui non discurrere bruta, ut verum est, testantur, & statim huic decreto, non intelligentes quæ asseverant, contraria affirmant, irrationalibus tribuendo extimativam vim, qua viso laqueo venatorio, & esca

Y es que es una locura el pensar que el común de los hombres cree que es verdad que el perro, por causa de lo citado anteriormente, mueve la cola al ver a su señor. Ocurre que por un conocimiento intuitivo que el perro tiene sobre su dueño, mueve la cola, demostrando su afecto por el amo, alegrándose al verle. Este conocimiento intuitivo es lo que provoca que el bruto haga lo que hace. Por lo tanto, si el perro gesticula al ver a su amo por un modo natural o instintivo (puesto que hay poca diferencia entre uno u otro modo de expresión), será conveniente para un argumento físico el afirmar que sólo la especie de la visión o del olfato es la causa del movimiento, y el atribuir el sentir y el apetecer al perro, o a otras bestias, parecerá más un capricho que el aserto por alguna razón, ya que, de lo contrario, no se deduciría ningún inconveniente de la sensación brutal. Así pues, hablar de la sensibilidad de los brutos es una decisión más propia de locos que de imprudentes, porque es tan inútil la ficción de los que afirman que los brutos sienten, como vana la afirmación de los que dijeran que la licuación de la cera o el endurecimiento del lodo, que no se producen inmediatamente, no pueden ser debidos al efecto del calor de la luz solar, ya que se trata de efectos contrarios –uno de disgregación y otro de concentración–, sino que son el resultado de alguna cualidad oculta producida por la luz que licúa la cera y por la opuesta, también originada por la luz, que hace denso el lodo. Pero, resulta que no son suposiciones diferentes. Veamos. Según afirman algunos, el movimiento de los brutos se origina por muchas cualidades anteriores a él –es decir, por la especie, por la sensación, y por la apetencia–, que provocan que la bestia se mueva de tal o cual manera. Del mismo modo, otros imaginarían que el lodo se condensa por una propiedad y que la cera se licúa por otra. Quienes así puedan pensar son unos dementes, puesto que es de razón que ello sólo es debido a la acción del calor, ya que lo mismo le está permitido a lo ígneo. Asimismo, es fútil el suponer que tal número de cualidades –especie, sensación, apetencia– precedan al movimiento de los brutos, ya que es suficiente que sólo una especie diferente sea la causa de los distintos movimientos del bruto, bien de de la misma manera o afectado de modo diferente. También, por un accidente que emana desde el imán hacia el hierro, éste se mueve hacia aquél, o, por otro accidente, lo evita.

Por lo tanto, te ruego que me respondas, ¿qué puede originar el que ciertas especies de aves construyan sus nidos de forma distinta a otras, o por qué algunas, diferentes a las anteriores, los hacen de otra manera?, ¿por qué, sin que las dirija nadie, las golondrinas vuelan en otoño hacia la zona meridional?, ¿por qué las grullas y las codornices hacen lo mismo?, ¿por qué otras aves se dispersan en determinadas épocas del año?, ¿por qué otras vagan errantes por doquier?, ¿por qué unas cantan durante unos meses concretos, mientras otras permanecen silenciosas?

¿No será porque los animales ejecutan los movimientos de manera natural? Porque si sintieran, además de tener facultad estimativa, como hasta hoy han creído casi todos los físicos, sería verosímil que algunas golondrinas preferirían, en ocasiones, fabricar sus nidos en los árboles, como lo hacen los carduelis, en vez de hacerlo en los aleros de las casas. O que los vencejos, en vez de tener sus crías en los huecos de las torres, quisieran incubar en las cimas de ellas, como las cigüeñas. O que los gorriones, imitando a las golondrinas, quisieran fabricar sus nidos con barro. O, en fin, que, en algunas ocasiones, los animales cambiasen sus peculiares hábitos por otros. Pero esto, salvo por un milagro, no lo ha visto nadie. Y es que los brutos no se mueven por el sentido, ni por el discernimiento, sino que lo hacen naturalmente. Ya lo he demostrado en mi obra.

Sin duda, son dignos de chanzas quienes afirman que los brutos no disciernen –lo que es verdad–, para, al instante, decir lo contrario. Esto último lo aseveran cuando atribuyen a los irracionales la facultad estimativa, con la que, por ejemplo, si no está bien disimulada,

esca famem pati decernunt, ne laqueo capiantur, nisi cùm terra, vel alia re adeò occulitur laqueus, ut bestiam lateat. Nempè si laqueo conspecto bruta existimant, hic in meam perniciem fuit armatus, quem vitare, & famem tolerare, me decet, jam hæc discurrunt. Discursus enim est, & non parùm calidus, illud sic fabricatum est, ergo ad capiendum me, & alia mei generis factum fuit. Et ulteriùs, si capior, interimar à venatore, vel aucupe. Ergo consultius agam tolerando famem, quam vescendo escam. Si enim hæc non existimant, in quos alios usus extimativa, quam his tribuitis, deserviet illis? Etiam si hoc discurrere non appellatis, quia circa vestra ficta universalia non versatur, nescio quis vobis suasit, naturam metam posuisse irrationalibus discurrendi tantùm ex particularibus particularia eliciendo, plùs quàm ex universalibus, cùm acrioris ingenii, ac temperatioris hominis sit elicere particularem collectionem præteritæ consimilem, quàm formare hanc ex universalibus; omne malum est fugiendum, sed omnia vitia sunt mala, ergo omnia illa sunt fugienda. Propter Deum quòd verbis tantùm indoctis quibusdam vitare, hæc putatis, audentes confiteri discursus, quos inutili, bestias efficere, sed tales non nominari, quod ab extimativa brutorum oriantur, & non à cogitativa hominum: quasi intersit aliquid, sic, vel alitèr facultatem ullam nominari. Sed de his in præsentiarum satis, quòd multa ex relatis recensita sint in opere nostro, maximè in Commenticulo Paraphrasis tertii de Anima, pag.206. & sequentibus. Subticeo verba illa, bruta autem se excitant, ne scrupulosior dijudicer: non enim te æmulari placuit, qui disstinguis inter has voces, se agere, & se movere, tribuens illis quasdam, quas vobis placuit imponere significationes. Si enim Ciceronem, & quosvis Latinissimos consulas, & ipsum Ambrosium Calepinum, synonyma in significando aliqua esse invenies. Ego cùm res pro scopo habeo, & ex hoc verè realis nominandus forem, inutilia hæc nomina contemno.

Ne vererer plures consumere chartas, quas in compositione libri, monstrando impertinentia esse multa, quæ interseris, examini subjicerem distinctionem illam mobilium facientium motum, & se moventium, & se agentium, & gradum eorumdem, & fortassis nonnihil taxandum reperissem. Sed quod tibi videtur apprimè eos distinxisse (nam gloriabundus in calce addis: neque tu, aut Philosophorum quivis alter hanc ordinatissimam Philosophiam jure infrigere poterit) accipe verum, & certum modum dividendi entia in diversos gradus. Ut quicumque actus, qui propter aliquem finem fiunt, non æquè perfecti cùm fine sint, ut Aristoteles 1. Ethicorum, cap.1. ita quæcumque entia propter alia sunt, non æquam perfectionem, ut illa sortiuntur. Unde cùm quæ infra Lunæ concavum creata fuere, in hominis unius servitium producta sint, quæ in plures, & perfectiores operationes hominibus deserviunt, perfectiora habentur. Indeque bruta plantis multò perfectiora sunt, quod innumeris ruris relictis muneribus, vehendo homines nonnulla deserviunt, alia onusta materiis, lateribus, clavis humanis domibus ædificandis sub ingentibus oneribus premuntur: quædam pelles, alia plumas, alia corium, nonnulla lanam, quibus vestiamur, gignunt. Rara ordinatissimis cantis nos demulcent, aut festivissimis gesticulationibus nos fovent, & omnia fermè seipsis nos alunt. Quod munus ex vegetabilibus aliqua etiam exercent. Id quippè Genesis cap. 1. exprimebatur, cùm cæteras creaturas in antecedentibus diebus, homines in sexta die Deum creas-

una vez divisada la trampa del cazador y el alimento que hay en ella, los animales disciernen que tienen hambre, pero que no deben caer en el engaño para ser capturados. Es decir, que, una vez observada la trampa, el bruto considera que la añagaza ha sido armada para su destrucción, discurriendo que debe evitarla y soportar el hambre. Y, siguiendo con el sagaz razonamiento, deduce: "esto ha sido fabricado de esta manera para capturarme, así como a otros de mis congéneres". Y, más aún, piensa: "obraré con mucha más prudencia soportando el hambre, que comiendo el cebo".

Fíjate en la cantidad de barbaridades. Pero, si no actúan como se expone, ¿para qué les sirve la facultad estimativa que les habéis atribuído? Por otro lado, si a lo anterior no le llamáis discernir, ya que en vuestras suposiciones no se encuentran los universales, no puedo alcanzar quién os ha convencido de que la naturaleza ha establecido un límite para que los animales discurran únicamente deduciendo desde las cosas particulares a lo particular, mejor que desde lo universal. Y es que el deducir la conclusión como particular, en comparación a lo pasado, es más propio que un hombre moderado y de agudo talento, que el componerla a partir de lo universal –por ejemplo, "Todo mal debe ser evitado. Todos los vicios (imperfecciones) son malos. Luego, se deben evitar todos".

Consideráis todo ello sólo porque Dios evita ciertas palabras indoctas, y os atreveis a afirmar que no es útil que el discurso se produzca en las bestias, sino que no se denomina tal a lo que surge de la facultad estimativa de los brutos, ni tampoco a lo que se origina por la facultad reflexiva de los hombres, como si hubiera diferencia en que a la facultad se le pudiera denominar de una u otra manera.

Por el momento, es suficiente con lo que he escrito, porque muchas cosas de las referidas ya las he reseñado en mi obra –de manera especial en el comentario de la paráfrasis al libro tercero de De Anima, página 206 y siguientes (al final del tomo primero). Silencio las palabras "los brutos se mueven a si mismos", porque no quiero formar un juicio demasiado escrupuloso, y, además, no deseo imitarte –a ti, que diferencias entre estas voces: "moverse" y "ponerse en movimiento", atribuyéndoles ciertas significaciones que intentáis imponer. Si consultas a Cicerón o a cualquier otro escritor latino, incluso al propio Ambrosio Calepino[25], muy conocedores de la lengua del Lacio, de seguro que encontrarás algunos sinónimos en la significación. Por lo que a mi respecta –que mantengo mi posición respecto a la discusión, despreciando las denominaciones inútiles–, debería ser calificado como realista.

. Lexicógrafo italiano (1440–1510). Menje ... uslino que dedicó su ...nda a la redacción de su *Diccionario de la lengua latina* (1502). ...mero sólo latino–ita... no y, posteriormente, con traducciones al francés, alemán e ...glés. La edición más ...derna de este diccionario –verdadero ...npendio de la ciencia ...iversal– fue realizada por I. Facciolati de Padua (1772).

Si no temiera consumir más folios de los que he empleado para la redacción de mi libro, intentando demostrar que son inadecuadas muchas de las cosas que entremezclas, sometería a examen la diferencia que existe entre los entes móviles que ejecutan el movimiento, los que se ponen en movimiento, y los que se mueven, además de la gradación de los mismos, y, quizás, hubiera encontrado algo que se pudiera censurar. Pero como a ti te parece que los has clasificado muy bien (pues jactanciosamente lo añades al final de tu escrito), debes admitir un modo cierto y seguro para clasificar a los entes en diferentes grados.

Así como todos los actos que se ejecutan en virtud de un fin no son tan perfectos con el fin en si mismo, según afirma Aristóteles en el libro primero de los Éticos, capítulo primero, también a todos los entes que existen en virtud de otros no les corresponde en suerte igual perfección que a aquellos. Por ello, se consideran más perfectos los entes que han sido creados en esta tierra, puesto que lo han sido para el único servicio del hombre –cuyas múltiples y perfectas operaciones sirven a otros hombres. De ahí que los brutos sean mucho más perfectos que las plantas, ya que ellos desempeñan grandes labores en el campo, algunos sirven para transportar a los humanos, otros cargan con enormes pesos, trasladan maderas, ladrillos, clavos, para edificar las viviendas de los hombres, unos aportan su piel, sus plumas, su cuero, su lana, para nuestros vestidos. No son pocos los que nos cautivan con sus melodiosos cantos o los que nos miman con sus gestos festivos. Casi todos nos proporcionan alimento. Aunque, también, esta función la cumplen algunos vegetales. En el Génesis, capítulo primero, ya se hace referencia a ello cuando se afirma que las criaturas fueron creadas días antes del sexto –en el que se creó

creasse testatur. Quod enim est primum in intentione, est ultimum in executione, ut dici solet motibus omnium entium non per eundem modum factis, per quem tu præscribis. Gravia enim, & levia, remoto prohibente, semper in propria loca referuntur, aut aguntur, seu moventur. Differentias harum vocum, quæ à Latinis non probantur, ego despicio, ut dixi, quod mihi cura sit, rem ipsam explicare. Utrùm autem egeant relata gravitate, aut levitate accidentibus distinctis à substantia, ut nativos motus exequantur, aut non, idoneus locus hic non est huic disceptationi. Vegetabilia alimentum radicibus infixis terræ ex ipsa facultate attractice consimili illi, qua magnes ferrum, & succinum palas trahunt, tractumque inibi in diversis porositatibus radicum concoquunt, prout nos in ventriculo cibum: ex quibus radicibus tàm à vi expultrice earumdem, quàm attractice truncorum, & ramorum, vel cauliculorum totum alimentum necessarium ad alendum cæteras partes, prima jam coctione elaboratum, per singulas particulas distribuitur, superfluo in folia converso. De his facultatibus si Medicus fores, legere posses libros Galeni de Facultatibus naturalibus. Itaque qui relatus est motus plantarum alimento earum collatus à natura fuit, non ipsis plantis, cùm brutis aliam movendi rationem natura præscripserit: tùm quod alimentum sibi adecens sæpè distantissimè abesset, quàm ut hominum necessitatibus suis motibus succurrerent. Nam in utrosque usus commenta fuit vim alimentis, & amicis rebus dare trahendi ad sese bruta, cùm sic disposita sunt, ut eo egeant, ac illo ori bruti præsente movendi maxillas eorumdem ad alimenti pastionem, & inimicis rebus oppositam vim exhibuit. Hanc motricem vim inferentibus amicis, & inimicis rebus in animalia non ullis corporeis partibus expulsis ab ipsis in bruta, nam hoc delirium, & furor esset imaginari, ut iis, qui aliquid physicum sapiunt, constat: sed tantùm quibusdam accidentibus, nominatis species, rejectis in organa proportionalia nostris sensitivis, quod ille sit aditus ad eam partem cerebri, unde nervi motivi oriuntur, quam affici ab speciebus relatis cùm objecta præsentia sint opportet. Nam quæ adeò absunt, quod neutiquam suis speciebus possunt bruta afficere, si aliquando affecerunt, suo phantasmate relicto in parte posteriore cerebri, & inde moto in illam originem, undè nervi motivi nascuntur mediatè, vel immediatè, causa sunt aliquorum motuum brutalium. Neque lubens immeritòque relatum artificium natura fabricabit, sed quodammodò compulsa, & invitata ab arte, quam præcinimus. Si enim vim sensitricem brutis tribuisset, animas indivisibiles concessura illis erat, ut sufficientèr demonstravimus, indeque separabiles à corpore. Quam etiam rationem collegimus in ultima parte libelli nostri de immortalitate animarum. Erumnosam quoque miserrimamque vitam vivere irrationalia compulisset, quæ ambo vitabit motu à nobis excogitato, ab eadem facto, hominibus multò diversum modum motus concedendo. De quo in Paraphrasi tertii de Anima egimus, & antecedentia non longè à principio nostri operis scripsimus. Sed compulsus tuis scriptis iterum scribo, ac ut si tempus nullum tibi vacaverit, legendi illa, cùm hanc epistolam legeris, jam tunc legas. Et quæ attinent ad differentiam sensus, & intellectus in medio fermè volumine, si videre placuerit, invenies. En quàm perlucida, quàm clara, quàm undiquè pervia, sine nebula, sine caligine, sine trica, hæc nostra philosophia est: quæ quantum à Democriti decretis differat, & quæ digna sit inscrinio consimili illi, quo Darii unguenta asserva-

al hombre. Y es que lo que es lo primero en la intención, es lo último en la ejecución. Y así se suele decir de los movimientos de todos los entes que han sido producidos de modo diferente al que tú prescribes, porque las cosas pesadas o ligeras, apartado lo que les impide, siempre se dirigen a sus propios lugares, o se mueven, o se ponen en movimiento.

Como ya he dicho, doy muy poca importancia a las distinciones entre palabras, que, por otro lado, los latinos no manifiestan. Lo que me preocupa es explicar el hecho. Además, no es el momento y el lugar para discutir sobre si los entes citados precisan, con el fin de producir, o no, acciones innatas, de la gravedad o de la ligereza. Los vegetales aportan alimento a las raíces enterradas en la tierra mediante la misma facultad de atracción con la que el imán atrae al hierro, o el ámbar a las briznas de paja, y, al igual que nosotros digerimos el alimento en el estómago, en las diversas porosidades de aquellas se elabora lo absorbido. Y, tanto por la facultad expulsora de las raíces, como por la de atracción de los troncos, ramas, y pequeños tallos, se distribuye hacia cada una de las partes el alimento necesario para mantener a la planta, transformando en las hojas lo que sobra. Si fueses médico, lo relativo a todas estas facultades lo podrías leer en los tratados de Galeno, titulados De Facultatibus Naturalibus.

Así pues, el mencionado movimiento de las plantas ha sido conferido por la naturaleza no únicamente a las plantas –para que se alimenten–, sino que ella también ha prescrito otro modo de movimiento para los brutos, tanto para el caso en que el alimento necesario para ellos se encuentra muy distante, como para ayudar con sus acciones al hombre. Así, y porque ha sido dispuesto que no carezcan de alimentos o de cualquier otra cosa conveniente, se ha otorgado a los brutos la facultad de poder tomarlos. Y cuando tienen ante su boca el alimento, mueven las quijadas para ingerirlo. También se ha creado la facultad opuesta para evitar las cosas inconvenientes.

Para los que entienden algo sobre la naturaleza, es evidente que esta facultad motriz se hace presente en los animales cuando buscan o evitan las cosas. Pero sería de insensatos o de locos el suponer que alguna parte del cuerpo la produce. Lo que ocurre es que se remiten ciertos accidentes –denominados especies– a los órganos de los brutos que son equivalentes a los nuestros sensitivos, y que son el acceso a la parte del cerebro donde tiene su origen el sistema nervioso. Y para que ello acontezca, es preciso que esta parte sea afectada, cuando los objetos están presentes, por las mencionadas especies. Y es que los objetos que, por estar tan distantes, no pueden afectar con sus especies a los brutos, pueden ser la causa mediata o inmediata de algunos movimientos de éstos, siempre y cuando que alguna vez los hayan afectado, permaneciendo los phantasmas en la parte posterior del cerebro, y, desde allí, trasladados al lugar donde nacen los nervios motrices. La naturaleza no produjo sin causa alguna, y por propia voluntad, el citado artificio, sino que, en cierto modo, se vió forzada y obligada por la facultad que aducimos. Porque si hubiera atribuído a los brutos la facultad sensitiva, les habría concedido almas indivisibles y separables del cuerpo. Todo esto ya lo hemos demostrado suficientemente. Incluso se ha recogido el argumento en la última parte de nuestro opúsculo sobre la inmortalidad de las almas.

Asimismo, y tal como ya he explicado, la naturaleza habría obligado a los irracionales a pasar una vida llena de calamidades y miserias si les hubiera privado de los dos movimientos que éstos realizan, concediendo a los hombres un modo muy diferente de actuar. Ya lo hemos tratado en la paráfrasis a De Anima 3, exponiendo los antecedentes casi al inicio de nuestra obra. Pero, obligado por tu carta, lo he vuelto a escribir, para que, si con anterioridad no tuviste tiempo para leerlo, lo hagas ahora. También, y por si lo quieres examinar, encontrarás casi a la mitad del libro todo lo que concierne a la diferencia entre el sentido y el intelecto.

He aquí que podrás apreciar lo muy diáfana que es nuestra filosofía, la claridad que contiene, lo accesible que es, la ausencia de estilo oscuro y confuso, sin enredos. Dejo para el examen de físicos formados por la experiencia hasta que punto difiere de las opiniones de Demócrito, y la conveniencia de que sea conservada, de la misma manera como se guardan celosamente los ungüentos de Darío, para preservarla de lo que tú preconizas.

vabantur recondi, potiùs quàm illud perpeti, quod tu ominaris, maturis physicis decernendum relinquo.

Oblivioni tradideram respondere cuidam tuo argumento, quod aliquid efficere adversus nos, qui fatemur speciebus objectarum rerum trahi bruta, opinaris, inferendo, illud quàm maximè inconvenire, ne humanus sensus etiam ab speciebus his esset movendus, quod non experimur. Profectò ratio hæc adeò fragilis est, ut te ipsum judicem efficere libeat. Nempè non tu vides, quod si ob id quod ego confiteor, bruta trahi speciebus amicarum rerum, inferendum esset, etiam homines trahendos, quod pari argumento insurgerem ego adversus omnes Philosophos, quod si succinum trahit paleas, aut magnes ferrum, quod magnes tracturus erat aurum, æs, margaritas, & succinum triticum, hordeum, & cætera semina, & quæcumque arguens objicere velit? Natura enim speciebus objectarum rerum vim dedit, non ut omnia entia movere possent, sed certa.

Reliquum, quod objicis de infantibus admodum bestiarum sentientibus, ut Aristoteles testatur, non majoris ponderis, quàm præcedens est. Nam si ego fidem in hoc negotio Aristoteli tribuerem, cassa esset hæc disputatio: experimenta potiùs nostris partibus favent, quàm tuis: cùm omnes fermè infantes intrà bimatum loqui discant, & nullæ bestiæ quadrupedes quantumvis vivaces sint, per totam vitam id assequantur, & si doctissimos magistros sortiantur. Neque defectum instrumentorum in bestiis caussari poteris, cùm multi homines nutibus conceptus suos exprimunt, ut vocales vocibus: quod si sentirent bruta, erant effectura, præcipuè illa, quæ adeò ingeniosas operationes exercent, ut homines superent, & multò difficiliores, quàm loqui discere. Aves enim, quæ cantillare discunt, per quem modum sine sensu garriant, in nostro opere docuimus.

Tertium de sensibilitate differentia essentiali corporis eam vim habet, quam rationes, quæ petunt principium. Audiveras enim nos privare sensu irrationalia, & soli homini concedendum esse contendere, & insurgis adversus me cum illa arbore Logicorum, qua genus substantiæ digerunt, ac secant in corpoream, & incorpoream, in quo ambo non convenimus. Et posteà corpus in animatum, & inanimatum, in quo etiam utrique coimus, & tertio corpus animatum in sensibile, & insensibile, super quo non rixamur, sed tantùm in hoc, quod ex corpore, & sensitivo differentia logici animal constituunt. Ego autem, si sensitivum nominant, quod sentit, secùm non consentio: si autem sensitivum dicunt, quod sentit, aut in organis sensitivis, & motivis æmulatur hominem sentientem, cùm illis convenio, vox enim incomplexa, per quam brutalis differentia significetur, ignota hucusque est, nec mirùm quod differentiæ rerum sint nobis ignotæ. Statimque ad tuam objectionem, quam in summa infers: est animal, ergo vim sensitivam habet. Nego consequentiam: quia debebas addere, ut totam significationem animalis evacuares, vim sensitivam habet, vel in organis sentiendi, & movendi æmulatur animal, quod sentit, qui est homo: quod cuique bruto conveniet in totum, vel in parte. Etiam supra relata inseruisti quandam illationem, quam crediderim ego te oscitante dictasse: alitèr enim fieri non potuit à tàm insigni Cathedrario esse conditam. Inquis enim quod necessariò quæ à rebus objectis rejiciuntur, aut propiùs gignuntur in organa brutalia proportionalia nostris sensitivis, futura sint corpulenta, quia ego animam quantam brutorum esse dixerim. Quod unde

vim

Se me olvidaba responder a cierto razonamiento tuyo, por el que consideras que algo se opone a nosotros porque afirmamos que los brutos son atraídos por las especies de los objetos situados delante de ellos. Como principal inconveniente, aduces que, en consecuencia, el sentido humano también se tendría que mover por las mencionadas especies.

Sin duda, tu argumento es muy frágil. Y me alegra que seas tú mismo, en función de juez, el que lo propongas. ¿No te das cuenta de que, si yo afirmo que los brutos son atraídos por las especies de las cosas convenientes, no hay por qué inferir que los hombres también deben serlo? Porque, de no ser así, yo me opondría a todos los filósofos. Y es que, siguiendo tu razonamiento, resultaría que, puesto que el ámbar atrae a la paja y el imán al hierro, el primero podría atraer al trigo, a la cebada, o a cualquiera de las restantes semillas, mientras que el segundo lo haría con el oro, con el bronce, o con las perlas. ¿Qué se puede objetar con tu argumento? Nada. Ten en cuenta que la naturaleza ha otorgado la mencionada facultad para que cada ente se mueva por las especies de objetos concretos, pero no por las de todos.

Lo que objetas sobre que los niños pequeños sienten, poco más o menos, como las bestias, según afirmación de Aristóteles, no tiene mayor solidez que lo anterior. Si yo diera crédito a lo dicho por el filósofo, sería inútil la discusión. La realidad es más favorable a nuestros criterios, y no a los tuyos, ya que casi todos los niños aprenden a hablar durante los primeros años de su vida, mientras que ningún cuadrúpedo, por muy vivo que sea, lo consigue durante toda su existencia. Y esto es así, aunque parezca que algunos doctísimos maestros se han empeñado en probar lo contrario. Y no alegues que a las bestias les faltan órganos suficientes. Fíjate bien, en muchas ocasiones, y con sus órganos externos, los hombres, para expresar sus pensamientos, suplen con gestos lo que pueden decir de palabra. Si los brutos sintieran, manifestarían de manera clara las operaciones que suelen ejecutar –especialmente aquellas que realizan con tanto ingenio que, incluso, pueden superar a algunas de los hombres, y que pueden parecer más difíciles que el aprender a hablar. En mi obra, ya he demostrado que las aves, aún cuando aprenden a cantar, en muchos momentos trinan sin sentido.

En tercer lugar, los argumentos con los que tratas de buscar el origen de la sensibilidad por la diferencia esencial de cuerpo, tienen el mismo débil vigor. Y es que no sé a quién habrás oído decir que privamos de sentido a los irracionales, esforzándonos en afirmar que sólo se le debe otorgar al hombre. Nos atacas con el dardo de los lógicos, que clasifican las clases de substancias, dividiéndolas en corpóreas e incorpóreas, cuestión con la que no estamos de acuerdo. Sin embargo, coincidimos en lo del cuerpo animado e inanimado. Tampoco discutimos el que el cuerpo animado se clasifique en sensible e insensible. Disiento de los lógicos en lo relativo a la diferencia entre "cuerpo" y "sensitivo", porque no estoy conforme con ellos si denominan "sensitivo" a lo que siente, aunque sí convengo con su opinión si llaman de esta manera al modo de imitar, en los órganos sensitivos y motrices, al hombre que siente, ya que la incompleja palabra con la que se significa la diferencia del bruto ha sido desconocida hasta hoy, no siendo extraño que hayamos ignorado las divergencias de las cosas.

A tu objeción, basada en lo que afirmas: "el animal existe, luego tiene facultad sensitiva", al momento yo le niego la consecuencia. Y es que debiste añadir que "tiene la facultad para imitar, en los órganos sensoriales o motrices, al animal que siente –y que es el hombre–". De esta manera habrías liberado en toda su significación a la palabra "animal".

Incluso, además de las cosas que ya he mencionado, y que has intercalado, debo referirme a cierta conclusión de la que creo has dictado con mucha vacilación, pues, de otro modo, no puede ser posible que un catedrático tan insigne, como tú, haya podido deducirla. Y es que afirmas que las cualidades que se remiten desde los objetos, o, más propiamente, que se generan en los órganos sensitivos, equivalentes a los nuestros, serán vigorosas, puesto que yo digo que el alma de los brutos es extensa. Ignoro de donde

vim teneat, ignoro, nisi ab angulo ad parietem, ut inquiunt. Dic mihi, quæso, ligna quanta non sunt, & calorem suscipiunt, corpore carentem? & aqua quoque, & quæcumque qualitatibus primis, & secundis, ac tertiis afficiuntur corpora, quanta sunt: non tamen, quæ afficiunt illa, corpora sunt. Nisi quandoque somniasti relata accidentia corporea esse, & quod simul cùm corpore de prædicamento substantiæ se penetrativè habeant. Quod si confiteris, ut scio te esse inficiaturum, ulteriùs non procederem, quod sensum negasses. Cæterùm irridendo nostra placita, & conando illa similia efficere Democriti decretis, ubi toto cælo erras, adducis illud Aristotelicum, easdem opiniones infinities redituras, & verum esse testaris. Quod etiam scio à tam piissimo homine scriptum non fuisse, ut in totum verum, sed ut Hispanè dicere solemus. Nam si illud Aristoteli opinatum verum foret, mundus initium non habuisset: aut humana species semper infra concavum Lunæ duratura erat: aliàs enim infiniti homines, aut infinitæ opiniones in tempore finito fierent, quod citra miraculum non continget. Verùm hæc mittenda sunt, quod tàm tu, quàm ego in hac philosophica palestra semper loquamur: præmissa obedientia suavi jugo Ecclesiæ. Ultimum de motore seminum, quod ex Aristotele ducis, qualitèr sit intelligendum, & in quo Aristoteles meritò est à nobis taxatus, in opere nostro legere fusè poteris, si sententiam mutaveris, cùm hanc nostram epistolam perlegeris, ut prudentes efficere sunt soliti. Quod te facturum spero, ac mihi te tunc gratificaturum laborem meum confido.

Si quod nobis objecit quidam illustris vir, tu objectasses, scilicet, si oculus bruti talis nominatur oculaturus erat; & si auris auditura, & si nasus olfacturus, aut si per relata organa non fierent prædicta munia, ut ego attestor, æquivocè auris, & oculus, & nasus talia dicerentur, essentque analogicæ voces illæ, quæ organa sensuum brutorum, & hominum significarent, primitus dicenda de humanis organis sensuum, & postremò, ac secundumquid de brutalibus: ut homo dicitur æquivocè de picto, & vivo. Huic argumento idem, quod illi præsuli insigni responderem, verum esse in rigore aurem, quæ ab audiendo nomen assumpsit, brutorum non esse simpliciter nominandam, nec oculum, qui ab oculando nomen derivavit, parti illi faciei bruti simpliciter non convenire, si oculare idem cùm videre significasset. At si oculare illuminare nominetur, tàm bruti, quàm hominis oculo nomen conveniet. Et cæteris organis brutalibus idem continget, non tamen vocem illam dici adeò secundumquid de bruti partibus recensitis, ut de pictis attestor. Nam si Logicis notum esset, quod nos docuimus, bruta scilicèt non sentire, relata nomina æquivoca à consilio nominarent, & per priùs dicta de partibus organicis sensuum humanorum, & subindè de partibus bestiarum, quia humanis similia sint in recipiendo species, & essendo post receptionem causa motuum eorundem, ut sensationes humanæ humanorum motum, postremò, ac ultimò depictis auribus, ac oculis, & naso, & cæteris, quæ vocantur sensuum instrumenta, dici. Etiam si amplecti nostram doctrinam vereris, quòd putes multos Sacræ Scripturæ locos legi, in quibus bruta sentire asseritur, quos sic sancti Doctores intelligendos, ut sonant suis commentationibus super relatis locis exprimunt, quorum expositioni adversari ex sententia beati Augustini temerarium est: lege nostri libri ultimum folium, & timorem amittes. Certè illud Job cap. 39. de Aquilis: inde contemplabitur escam, & de longè oculi ejus pros-

se extrae la fuerza, a no ser de "un ángulo del muro", por recurrir al dicho vulgar. Por favor, dime, ¿los leños que no son extensos, reciben un calor que carece de cuerpo?, ¿ocurre lo mismo con el agua? Todos los cuerpos que son afectados con cualidades primarias, secundarias, y terciarias, son extensos. Sin embargo, ellas (las cualidades) no son cuerpos. A lo mejor ocurrió que soñaste que los referidos accidentes son corpóreos, y que, juntamente con el cuerpo, se encuentran incluídos dentro del predicamento de substancia. Y si lo afirmaras, aunque estoy seguro que lo vas a negar, yo no seguiría con el tema, ya que habrías negado el sentido. Pero burlándote de nuestras opiniones, intentando emular a Demócrito, y equivocándote completamente, aduces la opinión aristotélica, volviendo una y otra vez sobre los mismos juicios, afirmando que es verdad. Sé que un hombre tan piadoso como tú no puede haber escrito esto, tomándolo como verdadero. Y es que estamos más acostumbrados a expresarnos en español. Porque si Aristóteles lo hubiera considerado como verdad, habría que deducir que el mundo no hubiera tenido principio, o que la especie humana permanecería eternamente en la tierra, puesto que infinitos hombres, o infinitos juicios, se producirían en un tiempo finito –lo que no podría ocurrir sin un milagro. Pero todo ello es preciso omitirlo, porque tanto tú como yo siempre hablamos en la palestra filosófica poniendo por delante la obediencia bajo el suave yugo de la Iglesia.

Lo último que propones de Aristóteles, sobre la motricidad de las semillas, podrás leerlo profusamente en nuestra obra, además de aprender como hay que entenderlo, y de darte cuenta en qué censuramos a aquél. Espero que lo hagas, cambiando de opinión, inmediatamente después de haber leído mi carta. Es lo que suelen hacer los prudentes. Confío que, entonces, te agradará mi trabajo.

Si el ojo del bruto se denomina tal, dará luz; y si el oído, oirá; y si la nariz, olfateará. Y si no se producen mediante los referidos órganos las funciones citadas, la nariz, el oído, y el ojo, serán denominados tales de manera equívoca, siendo palabras análogas las que darán significado a los órganos sensoriales de los brutos y de los hombres. En principio, hay que hablar sobre los sentidos humanos. Después, de acuerdo con algunos, de los de los brutos. Y es que se suele nombrar equivocadamente "hombre" tanto al pintado como al vivo. Un hombre ilustre nos ha objetado sobre esto. Si tú lo hubieras hecho, te habría respondido lo mismo que al insigne obispo: que es rigurosamente verdadero que no se ha de denominar sencillamente "oído" –que toma el nombre de la acción de oir– al de los brutos; ni el "ojo" –cuyo nombre deriva de la acción de dar luz– concuerda simplemente con el de la faz del bruto, a no ser que "dar luz" signifique lo mismo que "ver". Ahora bien, si al "dar luz" se le llama "iluminar", el nombre corresponderá tanto al ojo del bruto como al del hombre.

Con los restantes órganos ocurrirá lo mismo. Sin embargo, no hay que asignar las palabras en relación con algunas de las partes del bruto. Y es que puede ocurrir lo mismo que expongo sobre los hombres pintados. Si los lógicos hubieran conocido lo que nosotros estamos explicando –es decir, que los brutos no sienten–, habrían llamado deliberadamente equívocos a los referidos nombres.

Por lo comentado en anteriores folios sobre las partes orgánicas de los sentidos del hombre y después, en líneas posteriores, sobre los órganos de las bestias –que son semejantes a los humanos en la recepción de las imágenes–, resulta que, una vez recibidas, éstas causan los movimientos de los brutos. Es similar a cómo se denominan sensaciones a los movimientos de los humanos. Por último, decir que se han descrito los oídos, los ojos, la nariz, y las demás cosas que son llamadas órganos de los sentidos.

Además, si llegas a creer que te agrada nuestra doctrina por considerar que he recogido numerosos pasajes de las Sagradas Escrituras en los que se afirma que los brutos sienten, y que los Santos Doctores explican que deben ser entendidos así –puesto que lo exponen en sus comentarios sobre estos textos–, teniendo en cuenta, por otro lado, que, según opinión de San Agustín, es temerario oponerse a sus opiniones, lee el último folio de nuestro libro y abandonarás cualquier temor.

Sin duda, Job, capítulo 39, lo dijo de las águilas: "desde allí observarán a su presa, y sus ojos la otearán desde lejos".

picient. Et 28. cap. Semitam ignorabit avis, nec intuitus est eam oculus vulturis. Et Psalm. 57. Sicut aspidis surdæ, & obturantis aures suas, ne audiat vocem incantantium. Et mille alia hujus sortis adeò exprimunt mentem Prophetæ explicando sententias relatas non in sensu merè literali, quem faciunt (nam hic vitandus est in quamplurimis locis Sacræ Paginæ, ut in cap. 6. Genes. ubi hoc legitur: Videns autem Deus, quod multa malitia hominum esset in terra, & cuncta cogitatio cordis intenta esset ad malum omni tempore, pœnituit eum, quod hominem fecisset in terra. Et in aliis innumeris locis) sed in sensu literali, in quo fiunt, quem statim dicam: supponendo quod bruta sentiant, ut physici falsè opinantur, sicut verè sciendo ipsa non sentire. Nam locus ille ex 28. cap. Job, si sensus literalis tantùm perpendatur, mihi favet, & physicis nobis adversantibus contradicit, cùm ibi Job refert, quòd avis, quæ sensu caret, ut cæteræ bestiæ, ignorabit semitam, ut ignis, & si sursum fertur, aut terra deorsùm, minimè sursum, & deorsùm, in quæ feruntur, noscunt. Et quod vulturis oculus viam non intuetur, sed quod trahatur, vel fugatur per eam ab specie odoris, aut coloris, aut soni. Aliud quoque, ex cap. 39. de Aquilis, quas dicit ex rupibus escam eas contemplari: cùm in hunc usum præcipuè scriptum sit, ut nos doceat mirabilia avium, & animalium à Deo facta, ut per hæc Deo fidere debeamus, ut inscriptio cap. citati ostendit, tale est quod sequendo nostra placita, quàm maximè suadendi sunt hujusmodi omnes, fiduciam Dei habere: cui cura fuit, alimentis convenientibus aquilæ concedere vim tractricem aquilarum in se ipsa, per species impulsas ab ipsis rebus valdè distantibus ab aquilis in earundem oculos, indeque in cerebrum aquilarum, ut per hæc vehantur in alimenta, quæ specierum inductio in oculos videre nominatur, per analogiam quandam ad nostrum conspicere. Ut enim nos, qui intuemur res convenientes, & disconvenientes mediante visu sequimur, vel fugimus nonnulla: sic bestiæ speciebus rerum feruntur in eas, vel fugantur à rebus. Et ut illud quoque de aspide, quæ obturata aure non audit vocem benefici incantantis, scrupulum non inserat tibi, relicto decreto Plinii lib. 30. cap. 1. ubi de magia non pauca scripsit, scito quod tibi ignotum non esse puto, voces scilicet nihil aliud esse, quam aërem taliter motum, qui prout calidus, frigidus, humidus, aut siccus, vel alia qualitate affectus est, talitèr, aut alitèr operatur, & non quod sic, aut diverso modo singatur à proferente, & quod si nonnulla verba vim habent, ex divino pacto, aut Dei permissione, & non quod verba sint, operantur. Vide ergo, quod incantatoris vox potiùs, Deo permittente, extra naturæ cursum stupidam, & soporatam reddit aspidem, quàm ideò vox illa, quæ aër est, ingrediatur autem aspidis, aut non ingrediatur in eam. Permisit quippè Deus, quod voce magici subintrante aurem venenatæ aspidis, diabolus posset soporem inferre illi, & noluit omnium conditor, quod citrà hunc ingressum aëris in relatam aurem, relatus effectus fieri à diabolo posset. Cujus consimile beatus Augustinus, in libris de Civitate Dei testatur, agendo de Magicis Pharaonis, de quo nos in opere nostro meminimus: neque ex hoc sequitur, eas audire propriè, ut homines, sed ad similitudinem humani auditus concussionem factam in aures bestiarum, qua instigantur naturalitèr vitalitèr ad motum, quòd cerebrum earum sui motus principium seritur, ut diximus, auditum nominet Propheta. Cavet autem aspis nova ingressum vocis incantantis in suas aures, non ut quæ præsciat

Y en el capítulo 28: "el ave no conocerá su sendero, ni lo divisará el ojo del halcón". Y en el Salmo 57: "tal que víboras sordas, que cierran sus oídos, para no oir la voz de los encantadores". Y otras muchas frases más del mismo tenor expresan hasta tal punto el pensamiento del Profeta que no se limitan a reproducir las sentencias en un sentido meramente literal (y es que éste se ha de evitar en la reproducción de la mayoría de los pasajes del Libro Sagrado –por ejemplo, Génesis, capítulo 6, donde se lee lo siguiente: "mas al ver Dios que en la tierra crecía la maldad del hombre, y que su actitud era siempre perversa, se arrepintió de haberlo creado". Y, así, en otros muchos textos).

Pero en el sentido literal en el que se realizan, al punto diré: suponiendo que los brutos sientan, como falsamente opinan los físicos, tal que se supiera realmente que aquellos no sienten. Y es que si se examina sólo en sentido literal, el pasaje del capítulo 28 de Job favorece mi opinión, contradiciendo a los físicos que se nos oponen, porque dice que el ave –que carece de sentido, al igual que las restantes bestias– no conocerá su sendero, lo mismo que el fuego, que aunque se dirija hacia arriba, o la tierra, que lo hace hacia abajo, no conocen el "hacia arriba" o el "hacia abajo" al que se dirigen. Y el ojo del halcón no divisará el camino, sino que será atraído hacia él, o lo evita, por la especie del olfato, o del color, o del sonido.

Lo que narra sobre las águilas en el capítulo 39, diciendo que éstas observan su presa desde los roquedales, fué escrito, sobre todo, con la finalidad de mostrarnos las maravillas de las aves y de todos los animales creados por Dios, para que, ante tales portentos, le alabemos, creyendo en El. Así lo manifiesta el título del mencionado capítulo.

En mi opinión, lo primero, lo esencial, para todos es tener confianza en Dios. Ya se ocupó El de otorgar al águila la facultad táctil para atraer los alimentos adecuados, mediante las especies de las cosas que se encuentran lejos de los ojos de ellas. Estas especies afectan al cerebro de las aves, y la inducción al órgano de la vista es lo que se llama "ver", que, por cierta analogía, para nosotros es "observar". Y es que, así como nosotros buscamos o evitamos lo que, mediante la facultad de la vista, divisamos como objetos adecuados o inadecuados, también las bestias, por medio de las especies de las cosas, buscan o evitan a estas últimas.

Otro ejemplo. La víbora que, cerrados sus oídos, no oye la voz del benéfico encantador. Puede ser que no te cause ninguna inquietud lo escrito por Plinio en su libro 30, capítulo primero, cuando narra muchas cosas sobre la magia, aunque ten por seguro que yo no creo que no lo conozcas y que no provoque tu atención. Así, las voces no son otra cosa que aire movido, de tal modo que, según sea cálido, frío, húmedo, seco, o afectado por cualquier otra cualidad, puede provocar que se actúe de una, u otra, manera. Poco importa si el que habla supone de un modo u otro, ya que, si las palabras tienen algún vigor, no es por ellas mismas, sino por obra de Dios, o, por lo menos, con el permiso de El. En consecuencia, piensa que mejor voz encantadora –que, con la anuencia de Dios, y fuera del curso de la naturaleza, convierte a la víbora en estúpida y somnolienta– que la del aire, penetrando, o no, en la serpiente.

Dios permitió que el diablo, con su voz mágica, pudiera penetrar en el oído de la venenosa víbora, infundiéndole el sopor. Sin embargo, el Creador impidió que les ocurriera lo mismo a las demás cosas. Y, aunque San Agustín, en los libros De Civitate Dei, cuando habla de los magos del Faraón, afirma algo semejante –cuestión que nosotros hemos recordado en nuestra obra–, no por ello se ha de afirmar que los brutos oyen como los hombres, sino que lo que ocurre es que, a semejanza de los oídos humanos, se produce una agitación en los de las bestias –lo que hace que sean instigadas de modo natural al movimiento. Lo que ocurrió es que el profeta llamó "oído" al origen del movimiento causado por el cerebro de los brutos.

Por otro lado, hay que decir que no es posible que una joven víbora pueda tener cuidado de que en sus oídos penetre la voz del encantador,

ciat vocem illius ſoporem inducturam ſibi, potiùs quàm formica nova futuram hycmem, & tritici germinationem, non eroſis extremitatibus, nam hoc ſi ſcirent, divinare eſſet: ſed tàm aſpis, quàm formica naturalitèr relatos motus exercent, qui de quarto genere eorum, quæ nos beſtiis convenire præſcripſimus, ſunt. Ut etiam omnem ſuſpicionem, quam ſacræ literæ tibi inferre poſſent, tollam (ad ſcribendæ enim expoſitionis formam, univerſas conſimiles explanabis) attende, quòd cùm David dixit Pſalm. 10. Nolite fieri ſicut equus, & mulus, in quibus non eſt intellectus, non permiſsit beſtiis illis ſenſum: ut qui verè dixit, me non habere mille aureos numos, non fatetur me habere mille argenteos, aut quingentos aureos. Ex negativa enim affirmativa ab his, qui aliquid Logices ſciunt, non infertur. Similitudo hominum intemperatorum cùm beſtiis magis quadrat affirmando eas non ſentire, ſed trahi ab ſpeciebus rerum, quæ naturalitèr ad ſe, vel à ſe movent, ut ego refero, quàm opinando eas cognoſcere, & extimationem habere, ut vos fatemini. Acerbior enim increpatio eſt, dicere, nolite trahi à fœminarum pulcritudine, aut ab alimentorum delectatione à vobis concepta, vel à ficta gloria mundi vana, ut equus, & mulus trahuntur naturaliter ab ſpeciebus herbarum inductis in propria organa, aut à phantaſmatis ſtabulorum ſolitorum tegere eos, ut palea ſuccinum verſus, non ſentiens, neque concipiens, an commodum, ſeu damnum inde ſit aſſecutura, quàm referre, quod nolint eſſe ſimiles homines relatis irrationalibus, quibus phyſici conceditis, ut parùm antè dixi, vim ſenſitricem, & extimatricem proficuorum, & nocuerunt. Nec enim petenda omnimoda ſimilitudo in relatis ſententiis eſt: cùm ſi id deceret, gnavi, & pigri non exemplo formicarum eſſent increpandi, ac ſuadendi in laborem, iis beſtiolis induſtriam, & operam impendentibus, ſuffurando, & graſſando, quæ non ſeminarunt, nec falsè ſecuerunt. Ut ego non parcere has labori, & condere alimentum in futurum, tantùm ob oculos ſecordis proponitur, ut his excitetur, & ſomnum excutiat piger, vitio furti imitari denegato: ſic ſentire irrationalium, quod in ſacris literis refertur, non propriè ſimile humano intelligendum eſt, ſed per relatam ſynonymiam ad noſtrum. Sacri enim Doctores, qui recenſitos locos explicant de proprio ſentire, mirùm non eſt quòd decipiantur, tam quòd nullus præceſſerit, qui negotium hoc de ſenſatione brutali ambigeret, quàm quòd in naturalibus nonnumquàm deficiant. Certè ſcimus Auguſtino, Hieronymo, Ambroſio, & Gregorio, & Cypriano, & aliis Sanctis Scripturæ Sacræ Expoſitoribus ignotam fuiſſe habitationem ſub æquinoctiali, ut commentationes eorum, quibus ſors obtulit de re hac loqui, palàm monſtrant, quam plagam innumeri Hiſpani hac tempeſtate inhabitant. Erit ergo obſervanda Auguſtini methodus, & ne temerarii dicamur diſſentientes ab horum Sanctorum expoſitione, falſam opinionem eorundem veram eſſe proterviemus? minimè quippè. Neque hoc unquàm Auguſtinus juſsit. Quod enim ipſe præcipit, eſt, ut in his, quæ ad Chriſtianam pietatem attinent, fidem ſanctis Expoſitoribus non mutuò diſſentientibus demus. Quod omnes amplecti debemus, in naturalibus liberè vagando, ut in operis exordio monui. De quibus nihil plus: adeò enim docto viro, ut tu es, recenſita non tantùm ſufficere, ſed ſuperfluere exiſtimo.

para, así, eludir la inducción del sopor. Como tampoco lo es el que una joven hormiga, durante su primer invierno, triture las extremidades de los granos de trigo para evitar la germinación. Si así lo hicieran, serían adivinas.

Sin embargo, tanto la víbora como la hormiga, ejecutan sus actos de modo natural –que se incluyen, tal como ya explicamos, dentro del cuarto género de movimiento de los brutos.

Para que evites cualquier duda que te puedan provocar los textos de las Sagradas Escrituras, atiende a lo que David dice en el Salmo 10. "Tú no quieras obrar como el caballo o el mulo, en los que no hay entendimiento". Y es que no se permitió el sentido a las bestias. Ocurre como con el que afirma realmente que yo no poseo mil monedas de oro, que no dice que yo tenga mil de plata o quinientas de oro. Los que saben algo de Lógica no infieren de la negativa una afirmativa.

Si se equipara a los hombres desenfrenados con las bestias, será mejor hacer la comparación afirmando que éstas no sienten, tal como yo digo, en vez de opinar que conocen y poseen capacidad estimativa, como vosotros aseguráis, porque los brutos son atraídos por las especies de las cosas, moviéndose naturalmente hacia ellas. Resulta muy embarazoso, además de penoso, comparar a los hombres que sienten una desmesurada atracción por los encantos de las mujeres, o por el disfrute de los alimentos, o por la vanagloria mundana, con los caballos, o los mulos, que son atraídos naturalmente por las especies de las yerbas o por los phantasmas de los establos que les dan cobijo, sin sentir, ni pensar, si de ello van a obtener un provecho. Incluso, el símil puede llegar a ser con las briznas de paja que son atraídas por el ámbar. Es muy perjudicial para los hombres el que sean comparados con los irracionales –por mucho que los físicos les otorguen equivocadamente, como ya he dicho con anterioridad, ventajosas facultades sensitivas y estimativas.

No hay que buscar una semejanza completa en las antes mencionadas sentencias, porque, de ser así, a los indolentes y perezosos no se les debería censurar con el ejemplo de la laboriosidad de las hormigas, puesto que, de tomar espejo en el trabajo de esos animalitos, podrían consagrar sus esfuerzos en robar, cayendo sobre lo que no sembraron ni segaron.

Yo refiero que las hormigas se abstienen de un trabajo productivo para los demás, limitándose a almacenar alimentos para el futuro, para que lo entiendan los que carecen de inteligencia para ello, porque lo que hay que hacer es provocar al perezoso para que despierte de su sopor, para que no caiga en la tentación del robo, para que trabaje en lo que es conveniente.

En las Sagradas Escrituras se narra el sentir de los irracionales. Pero no ha de ser entendido como igual que el de los humanos, sino mediante la ya citada sinonimia con el nuestro. Y es que los Santos Doctores que explicaron los pasajes que tratan sobre este tema, se equivocaron. Y no debe extrañarnos, puesto que, primero, antes que ellos no hubo nadie que dudara sobre la cuestión de la sensación de los brutos, y, segundo, porque, como hombres, también erraron alguna vez en asuntos de la naturaleza. Sabemos con toda seguridad que a Agustín, a Jerónimo, a Ambrosio, a Gregorio, a Cipriano, y a otros santos comentaristas de las Sagradas Escrituras, les era desconocida la región equinoccial. Sin embargo, sabemos, por los comentarios de muchos, aunque no los expongan en público, que en nuestra época la han habitado gran cantidad de españoles. Así, ¿debemos seguir observando el método de Agustín para que no seamos acusados de temerarios disidentes de la doctrina de los Santos, y, de esta manera, no comparar la falsa opinión de éstos con la que es verdadera? En absoluto. San Agustín tampoco lo ordenó. Porque lo que él recomendó es que, en las cosas que conciernen a la piedad cristiana, no demos crédito a los santos comentaristas que disputan entre sí. Y, como ya lo he aconsejado al principio de mi obra, todos debemos aceptar sus instrucciones.

Nada más que decir, puesto que para un hombre tan sabio como tú no sólo son suficientes las cosas que he explicado, sino que, incluso, considero que sobran.

DEFENSIO SECUNDI PARADOXI.

INcipis evertere ſecundum paradoxum cenſoriis verbis: refers enim alterum, quod item magna cenſura eget, illud eſt, actum ſentiendi non eſſe accidens diverſum re à potentia: idem arbitraris de intellectu, & intellectione: & communem Philoſophorum conſentionem me ſubvertere objicis: ſemper delinquens cùm in me aliqua probra objicis, vel in ea, quæ mihi infers, aut in majora multò incidendo. Quippè ſi noſtrum librum legiſſes, palàm vidiſſes, nos non primos Inventores eſſe hujus placiti, ſed Ariſtoteles in 3. de Anima, & Auguſtinus in libris de Trinitate. Si quid nobis debetur, hoc eſt, quod veritatem hanc indoctis Expoſitoribus oppreſſam, & innumeris ſenſibus convolutam non tantùm vindicaverimus: ſed extricaverimus, & eſſe qualis eſt, inſolubilibus argumentis oſtenderimus. Statimque cùm adverſus me contendere incipis, in limine, ut inquiunt, offendis, placitum quoddam proponendo, id eſt, nobiliora paucioribus motibus egere, quàm ea, quæ ſunt viliora: quod non diſtinguis, ne ſufficientèr explicas: aliàs cùm minimè neceſſariæ diſtinctiones ſint, multis nos confundens. Si enim in decreto tuo dicere velis, quod nobiliora, ut ſint, paucioribus indigeant, falſum certè manifeſtè eſt: cùm quæcumque perfectiora ſint, & effici ab alio poſcunt, aut perfectiore agente indigent, aut materiam artificioſiorem requirant, aut utrumque. Probant hæc tàm cæleſtia, quàm terreſtria omnia: quæ exemplis monſtrare non placet, ne tempus conſumam. Et ſi id dicere nolis, ſed quod quantò perfectiores res ſunt, tantò minores motus, ſeu operationes, ſeu effectus producant, an verum, ſeu falſum ſit, tu videris: qui non ignoras Deum Optimum maximum creatorem omnium eſſe, eorundemque aſſervatorem, illorumque motuum præcipuum motorem. Vides ne, quantum aberraveris in his, quæ nullis incomperta ſunt, quia præceps ſententiam tuam edideris? Primi mobilis motum, ut ſimpliciſsimum teſtem tui decreti adducis, immemor eorum, quæ nos ſcripſimus: quod neque conſtet hunc perfectiorem eſſe, quia ſimplicior, cùm elementa multò miſtis imperfectiora ſint, & tamen ſimpliciora. Etiam ex hoc quod plura conſervet, ſi enim inferiores orbes à ſuperioribus pendent, multò plures operationes, & motus hunc exercere, quàm alii cuivis conſtare certum eſt. Ex alio etiam (quod non tantùm ipſe rotetur ab Oriente in Occidentem intra diverſa ſpatia temporis prout diverſos orizontes regio ſortitur, verum, & ſuo rapidiſsimo motu, inferiores orbes per eundem modum circumagat) multiplicior hic nominandus eſſet, quàm aliorum inferiorum orbium motus. Alii enim diſtantiores exequuntur, quod fermè contrarios ſuper diverſis polis, ſed multò pauciores. Hic ignem quoque trahere, ut teſtem relati decreti, quod paucioribus motibus agitetur, quàm cætera elementa, quis tolerare poteſt? Illo contermino exiſtente lunari lationi agitatæ velociſsimo duplici motu, violento diario, & nativo menſtruali, ut Ariſtoteles in Meteorologicis, & de Cælo docuit, à quibus infima elementa, indèque viliora exoertia ſunt, ob idque putrere magis parata per oppoſitum quàm tu dicis, motus enim à putredine excuſat. In miſtione etiam hæc infima elementa pati denſitatem, raritatem, calefactionem, frigefactionem, corruptionem, generationem, & ignem ab his immunem eſſe, quis verè dice-

re

Defensa de la segunda paradoja

Empiezas destruyendo la segunda paradoja con unas palabras que merecen censura. Y es que dices una cosa que debe ser reprobada. Porque afirmas que el acto de sentir no es un accidente diferente de la cosa en potencia. Lo mismo piensas sobre el intelecto y la intelección.

Sin embargo, me acusas de perturbar la común forma de pensar de los filósofos. Pero cometes errores cuando me refutas con alguna demostración, o en las cosas que me atacas, o incidiendo, además, en otras más importantes.

Ahora bien, de haber leído con atención nuestro libro, habrías advertido claramente que no somos los primeros inventores del principio, sino que ello corresponde a Aristóteles –De Anima 3– y a San Agustín –libros de De Trinitate.

Si somos acreedores de algo es porque no sólo hemos salvado a la verdad –oprimida por los comentaristas ignorantes y confusa por muchas interpretaciones–, sino que la hemos aclarado, demostrando con argumentos irrefutables que es tal como es.

Tan pronto como comienzas tu ataque, me ofendes. Porque propones la opinión de que los entes superiores se mueven con acciones menos numerosas que las de los inferiores. No te explicas bien, no haces distinciones cuando es preciso, y, por el contrario, nos confundes con muchas de ellas cuando no son necesarias.

Y es que si con tu doctrina quieres afirmar que los entes superiores, para que lo sean, necesitan de pocas acciones, sin duda estás exponiendo algo que es evidentemente falso, puesto que todos los entes que son más perfectos exigen ser producidos por otros, o precisan de un agente aún más perfecto, o requieren una materia más artificiosa, o ambas cosas. Esto lo demuestran tanto los entes celestes como los terrestres. Y para no perder el tiempo, no quiero demostrarlo ahora con ejemplos. Pero si no pretendes decir lo anterior, sino que afirmas que cuanto más perfectas son las cosas, éstas producen menos movimientos, u operaciones, o efectos, tú sabrás si es verdadero o falso, ya que no ignoras que Dios, Optimo Máximo, es el creador y conservador de todas las cosas, así como el principal generador de los movimientos.

¿Te das cuenta, ahora, que, por haberte precipitado en emitir tu opinión, has errado en las cosas que han quedado claras para algunos?

Citas al motor del primer móvil como testimonio muy simple de tu parecer, pero te olvidas de los que nosotros hemos descrito. Y no hay constancia de que éste es más perfecto por ser muy simple, ya que los elementos son mucho más imperfectos que los compuestos, aunque, no obstante, son más simples. Y porque conserva más, pues si los orbes inferiores dependen de los superiores, resulta que realiza muchas más operaciones y movimientos que cualquier otro del que haya constancia segura.

Por otro lado, este movimiento ha de ser denominado más múltiple que los movimientos de los orbes inferiores (porque no sólo éste gira de Oriente a Occidente, durante diferentes intervalos de tiempo, en la medida en que a la región le corresponden horizontes opuestos, sino que, también, y con su velocísimo movimiento, recorre, del mismo modo, los orbes inferiores). Otros se ejecutan más distantes porque casi son opuestos en los diferentes polos, aunque muy inferiores en número.

Además, ¿quién te puede tolerar que también traigas a colación, y como testimonio de tu opinión, al fuego, por el simple hecho de que se agita con menos movimientos que los restantes elementos?

Aristóteles –libros: De Meteorologica y De Caelo– nos ha enseñado que el fuego se encuentra confinado por la acción de traslación de la Luna –agitada por dos velocísimos movimientos: uno diario, violento; otro mensual, natural. A partir de éstos se ha comprobado que los elementos son inferiores –y, de ahí, que sean de menos valor–, estando, por ello, más dispuestos a ser corrompidos por el opuesto, como tú dices, puesto que el movimiento está exento de corrupción. Asimismo, en la mixtura (mezcla) estos ínfimos elementos soportan la densidad, la porosidad, el recalentamiento, el enfriamiento, la corrupción, la generación. Pero el fuego es inmune a todas estas cosas.

re poterit, ipso intrante omnium perfectorum mistorum compositionem? Neque si recordareris Aristotelicæ sententiæ, primo de Anima, text. comment. 20. in præfatum errorem incidisses. Ibi enim legere poteras, ob id Democritum, & Leucippum animam esse ignem opinasse, & calorem conflatum ex sphericis atomis, quia maximè possint seipsas penetrare, & alia, & movere, quod anima præstet animalibus multiplicem motum. Ubi perfectioni tribuitur esse causam multiplicium motuum, & ignem omnibus illis moveri confitendum necessario est. Hanc enim ignis perfectionem ex multiplicitate motus Aristoteles non increpat. Et si tu quoque conspexisses ignem, quem præ manibus tractamus, vidisses etiam illum mobiliorem multò cæteris elementis, neque iis imperfectiorem. Et sive hic infimus ignis sit mistus, ut est, aut simplex: non propterea quod magis quàm elementa infima movetur, imperfectior, sed perfectior habetur. Cætera testimonia de humanis actibus, & de homine ipso, ut non sigillatim singula percurram, quàm à veritate aliena sint, nostræ methodi, pag. 173. docet. Sed cùm nos compellis tuis scriptis, iterùm eadem refero. Substantiæ corporeæ diversa multò regula metiendæ sunt, cùm earundem perfectionem examinare volumus, quàm incorporeæ. Primæ enim quantò magis compositæ sunt compositione partium essentialium, aut integralium: tantò perfectiores sunt cæteris paribus habendæ. Quæ enim continent aliqua, & aliquid plus, perfectiora sunt, quàm quæ unica ex his includunt; undè, ut superiùs dicebam, mista elementis perfectiora habentur. Nam ut causa efficiens perfectior est effectus, aut minùs perfecta esse non potest, sic materialis imperfectior, ut arte fabricatæ res probant. Domus enim pretiosior, quàm lateres, & materiæ, & clavi est: & statua, quàm æs, & theca, quam lignum. Ultrà autem si procedamus in entium perfectione, animalia inanimatis perfectiora sunt, quæ compositionem multipliciorem quam inanimata possident. Et inter ipsa bruta etiam, quæ excellunt artificiosiorem compositionem, & majorem quàm infima. Et homo cætera viventia intra cavum Lunæ contenta antecellit, qui quàm maximè omnia irrationalia superat. Incorporeæ, quia nullas essentiales partes habeant, ideò non per modum, quem diximus, metiuntur, sed tantùm quadam consideratione nostri intellectus imperfectiores à perfectioribus distinguuntur penès potentiam ad plures actus perfectos habere, vel ad pauciores. Nam differentiæ essentiales aliæ, si quæ sunt, nobis non constant. Quæ enim perfectiores sunt intelligentiæ, ad pauciores actus ex perfectis, ut dixi, potentiam habent, quod semper eos exerceant: & quæ imperfectiores, ad plures potentiam habere dicuntur, quod eis aliquando uti liceat, aliàs non. Hoc aliis verbis dicitur plus potentialitatis habere imperfectiores substantias separatas, quàm perfectiores: & è contrà, quod plus actus hæ possideant, quàm reliquæ, non ficta ulla essentiali compositione, ut alii falsò sunt opinati, sed tantùm per considerationem intellectus. Hisque sic consideratis, accidit, quod de divitibus, & pauperibus garrire aliqui sunt soliti, cùm dicunt, pauperes majorem potentiam ad divitias habere, quàm divites, id est, pluribus divitiis, quàm divites, pauperes sunt privati: indè quod nullas habent, & possunt habere eas, quas divites possident, & quæ divitibus deficiunt: quod divitibus minimè convenit. Undè simplicissimus, & unicus Deus nullam compositionem realem: neque intellectualem admittit. Nam si est sapiens, ut numquam dici

Entonces, ¿quién podrá afirmar realmente que éste entra en la formación de todos los compuestos perfectos? Si hubieras recordado la sentencia aristotélica contenida en De Anima, libro primero, texto del comentario 20, no habrías caído en el citado error. Podrías leer, además, que, por causa de ella, Demócrito y Leucipo opinaron que el alma es fuego y calor mezclado con átomos esféricos que pueden, sobre todo, penetrar en ella y en otras cosas, incluso para moverlas, puesto que el alma aventaja a los animales en su múltiple movimiento.

Cuando se atribuye a la perfección la causa de los múltiples movimientos, también por fuerza hay que afirmar que el fuego mueve a todos, ya que Aristóteles no censura la perfección de la multiplicidad de movimientos. Y es que si tú hubieras observado el fuego del que nos ocupamos, te habrías dado cuenta de que es mucho más móvil que los demás elementos, y no más imperfecto que ellos. Asimismo, podrías comprobar si el fuego ínfimo es compuesto, como lo es, o si es simple. Y no se debe considerar más imperfecto porque se mueva más que los demás elementos, sino, por el contrario, más perfecto.

En cuanto a los demás testimonios sobre los actos humanos y sobre el propio hombre, y para no examinar una a una todas las cosas que son ajenas a la verdad, podrás encontrarlos demostrados en la página 173 de nuestro método. Sin embargo, y obligado por tu escrito, voy a referirlos otra vez.

Puesto que es nuestra intención someter a examen la perfección de las substancias corpóreas y de las incorpóreas, es preciso tener en cuenta que deben ser medidas con reglas muy diferentes —en especial las corpóreas. Así pues, las primeras, cuanto más compuestas están por la constitución de partes esenciales o integrales, se han de considerar tanto más perfectas que otras semejantes. Y es que las que contienen algunas, o incluso más, son mucho más perfectas que las que incluyen a una sola. Y, por ello, tal como dije antes, los compuestos se consideran más perfectos que los elementos. Porque así como la causa eficiente es más perfecta que los efectos —o, por decirlo de otra manera, no puede ser menos perfecta—, también la material es más imperfecta —y, así, lo demuestran las cosas que han sido fabricadas artesanalmente. La casa es más bonita que las paredes, o que las maderas, o que los clavos. Y la estatua lo es más que el bronce. Y el estuche más que la madera. Por otro lado, si profundizamos más en el tema de la perfección de los entes, vemos que los animados son más perfectos que los inanimados, ya que los primeros poseen una constitución más múltiple. Y entre los brutos también los hay que sobresalen por una composición más artificiosa e importante que la de otros inferiores. Y el hombre supera a los restantes vivientes que se encuentran en esta tierra que está bajo la Luna, superando, especialmente, a todos los irracionales.

Las substancias incorpóreas que no poseen ninguna parte esencial no pueden ser medidas de acuerdo con la regla establecida con anterioridad. Y es que únicamente se distinguen por cierta reflexión de nuestra inteligencia, desde las más perfectas a las muy imperfectas, y, siempre, teniendo en cuenta la facultad que, respectivamente, tengan para realizar más o menos actos perfectos, ya que no nos consta si hay otras diferencias esenciales. Y puesto que los entes inteligentes son los más perfectos, éstos tienen capacidad para realizar muy pocos actos de los perfectos, porque siempre los ejercen. Sin embargo, de los entes más imperfectos se dice que poseen capacidad para muchos, ya que unas veces, aunque otras no, les está permitido servirse de ellos. Con otras palabras: tienen más potencialidad las substancias separadas más imperfectas que las más perfectas. Pero, por el contrario, estas últimas tienen más actos que las otras. Y ello se deduce no porque se haya supuesto alguna composición esencial, como falsamente han opinado otros, sino sólo por una consideración intelectual.

Vista la cuestión como acabo de explicar, observamos, por ejemplo, como algunos suelen parlotear sobre ricos y pobres, afirmando que los últimos tienen mayor capacidad que los primeros para generar riquezas. Lo que equivale a decir que los pobres no poseen bienes materiales. De ahí que los desheredados de la fortuna puedan hacerse dueños de las que tienen los ricos y de las que, aún, les faltan a éstos, cosa que, en modo alguno, es conveniente para los potentados.

Dios, el más simple y único, no admite ninguna composición real o intelectual. Y es que, por ser sabio,

ci aliquando ignorans, & postea sciens possit, cùm omnia scibilia ab æterno sciat: sic ubique est, ut non mutans locum concipi valeat: sic omnipotens in præsentiarum, ut ab æterno, & in æternum fuit, & est, & erit. Deniquè interdicitur humanus intellectus aliquid intelligere de Deo, quod ascititium, & non nativum illi sit: à quo plus distat anima sentiens, aut intelligens per alios, & alios modos se habendi, & promptior ad intelligendum aliis existens, quàm quæ per species à se genitas cognosceret. Nam primum attestando, dissimilem Deo in modis illis habendi, eam constituimus. Sed cùm secundum fingimus, quamquàm dissimilem Deo in accidente eam intelligimus, maximè in alio cùm eo convenire fatemur, quia animæ gignendæ species vim conferimus, in quo Deo omnium gegnitori similitudinem nonnullam animam habere consitemur. Vides ne iterùm, quod hic philosophandi modus noster nullis indigeat distinctionibus subtilibus? Quæ cùm nulli veritati innitantur, mutuò inter se dimicant, & pauco negotio improbari, & radicitùs evelli possunt.

Jam cùm accingeris solvere rationem, qua probavi intellectionem non distingui realitèr ab anima intelligente similitudine voluntatis, quæ non distinguitur à volitione, qua vult, palàm monstras tibi ignoscendum esse: ut qui aut nostra verba non legeris, aut illis scholasticis negotiis occupatus, illa concipere non valuisti. Numquàm enim mihi in mentem venit, quod tu fateris; id est, quod ego sic processerim arguendo, voluntas seipsa est voluntas, ergo seipsa vult. Ego multò alitèr sum argumentatus: ut pag. 74. nostri libri, & sequentes docent: ubi intuli, quod si verum esset, quod est hucusque opinatum, voluntatem per actum à se realitèr distinctum velle, sequi, non posse ipsam unicum actum voluntarium elicere, quin infinitos eliciat. Quam illationem sufficientem esse probavi, hanc tu adversus me assumis. Quod non sine cachinno legi: ut etiam inconveniens illud adversus Aristotelicam doctrinam de motu primario, in quem reducendi sunt posteriores motus. Quod nisi tu felicius, quàm ante hac argumentum nostrum solvis, consiteri cogeris: & cùm consultò legeris, ea, quæ de re hac nos dictavimus, vera hæc esse invenies. Sed quid magnum, cùm jam tunc in nostram sententiam descendes: nam si quod scrupulum te tunc torserit, ad nos mittes, & absolvemus.

Reliquum de indivisibilitate visionis adeò oscitantèr scriptum à te ut præcedens rerer, nisi legissem te confitente jam olim ea, quæ ad me de re illa mittis, aliquando docendo perspectivam viva voce protulisse: quo non exigua admiratione corripior. Nam in conclusione trigesima nona primæ partis perspectivæ Pisanus Carturiensis hæc scripsit, non sub quocumque angulo rem videri, non enim est visio sub angulo acutissimo, id est, angulo contingentiæ, quia talis sicut probat Euclides, est indivisibilis: angulus autem, sub quo videntur res, dividitur per axem per quam visio rei completur. Et in sequenti quadragesima conclusione iterum dicit, visum fieri sub curta pyramide, & angulo inchoato. Sed authore misso, & ad distinctiones tuas deveniendo: prima nescio in quem usum hic est allata. Refers enim visionem suapte natura indivisibilem esse, & à quantitate habere divisibilitatem: quod omnibus quantis convenire secundùm opinionem eorum, qui distinguunt quantitatem à re quanta, manifestissimum est. Et aliud, quod hoc sequitur, falsum certè quibusvis constat, illud est, quapropter visio divisibilitatem habet ab organo, per quod transfertur, &

à

conoce todo lo que se puede saber desde siempre, no pudiendo nadie afirmar que ignore alguna vez y que sepa después. También es "siempre presente", ya que, desde la eternidad y hasta la eternidad, ha estado, está, y estará.

Además, no le está permitido al entendimiento humano conocer algo de Dios, puesto que ello le es ajeno y no le es innato. El alma sensitiva –o alma inteligente–, por unos u otros modos de manifestarse, está alejada de esto, hallándose más dispuesta a entender por otros diferentes, que para conocer estas cosas por las especies producidas por sí misma. Y es que, en primer lugar, la constituimos afirmando su diferencia con Dios en los modos de manifestarse, aunque, en segundo lugar, y a pesar de que entendemos que el alma es diferente a Dios en el accidente, hay que suponer que afirmamos que, sobre todo en lo otro, confluimos con El, puesto que conferimos al alma la facultad de producir las especies –y, en esto, estamos confesando que ella no guarda ninguna semejanza con Dios, creador de todo.

¿No te das cuenta, otra vez, de que nuestro modo de filosofar no carece de ninguna distinción sutil? Cuando no se apoyan en la verdad, todas estas cosas se contradicen, pudiendo ser refutadas con poco esfuerzo, extirpándolas de raíz.

Así, cuando, con el ejemplo de la voluntad que no se diferencia de la volición con la que quiere, te limitas a resolver el argumento con el que pruebo que la intelección no se diferencia realmente del alma intelectiva, estás demostrando con claridad que lo desconoces. Porque, o no has leído mis explicaciones, o estás tan ocupado en los asuntos escolásticos que no tuviste tiempo para leerlas. No puedo imaginar que tu hayas dicho que he profundizado en la argumentación de la siguiente manera: "la voluntad misma es la voluntad, luego se quiere a sí misma". Yo he argumentado de diferente modo, tal como lo demuestra lo escrito en la página *74*, y siguientes, de mi libro, donde he dejado bien sentado que de ser verdad lo que se ha creído hasta hoy –es decir, que la voluntad desea por un acto realmente diferente de sí–, habría que deducir que ella misma no puede realizar un único acto voluntario que provocaría infinitos. Pero lo que he demostrado que es suficiente, tú lo utilizas contra mi.

Al leer tu comentario he estallado en carcajadas. También me ha ocurrido lo mismo con el inconveniente que presentas contra la doctrina de Aristóteles sobre el movimiento primario –al que se deben reducir los movimientos posteriores. Si no te esfuerzas en resolver nuestro argumento con mejor provecho, leyendo con reflexión lo que he dictado sobre el tema, nunca descubrirás la verdad. ¡Qué gran momento será cuando abandones tu arrogante actitud, mostrándote de acuerdo con nuestra opinión!. Y si, a pesar de todo, aún sigues con escrúpulos, me lo haces saber. Los resolveremos juntos.

Sobre lo que has dicho acerca de la indivisibilidad de la visión, debo pensar que lo has escrito tan indolentemente como todo lo precedente. Sin embargo, y porque he tenido tiempo suficiente para leer detenidamente todo lo que me has enviado, debo decir que me produce gran estupor lo que tú manifiestas, y enseñas, sobre lo que se ha escrito en relación a la perspectiva. Y es que en la trigésimo novena conclusión de la primera parte de su tratado sobre perspectiva, el cartógrafo de Pisa escribió: "El objeto no se ve desde cualquier ángulo, ya que no es posible la visión desde un ángulo muy agudo –por ejemplo, el de cotangencia (del que ya Euclides demostró que es muy reducido)–".

Por otro lado, el ángulo desde el que se ven las cosas está dividido por un eje –a través del cual se completa la visión del objeto. El pisano, afirma en su cuadragésima conclusión: "La visión se produce desde una corta pirámide y con un ángulo propuesto".

Pero dejando a un lado al mencionado autor, para volver a tus distinciones, te diré que no sé con qué utilidad has aducido la primera. Y es que afirmas que, por su propia naturaleza, la visión es indivisible, cuando, en realidad, tiene divisibilidad por la cantidad (extensión) –lo que, según opinión de los que diferencian "cantidad" y "cosa extensa", evidentemente concuerda con todos los entes extensos. Y otra cosa: consta que para cualquiera es falso que, por ello, la visión exige necesariamente la divisibilidad del órgano por el que pasa

à potentia in qua conditur. Nam visio, quæ vitalis immutatio est, aut qua vitalitèr immutamur, non est accidens secundùm vos ipsos, qui distinguitis eam realitèr ab anima sentiente, quod transfertur, aut transmittitur ab extrinsecis rebus in potentiam videntem, ut tu dicis: nam si sic contigisset, in medio diaphano visio esset, & in cornea, & omnibus humoribus, & tuniculis oculi antecedentibus crystallinum, aut cancelationem nervorum opticorum, in quorum altero visio, & non alibi sit. Consequentia est nota ex tuis assertis. Confiteris enim transferri visionem per organum, & indè divisibilitatem acquirere, ut si corpus ullum esset, omnibus scientibus accidentia naturalitèr non mutare subjecta. Statimque non sessus distinctiones impertinentes, & rudimentarias scribere, dicis, quod ut potentia indivisibilis est actu, divisibilis verò potentia, sic visio: quasi hoc peculiare esset visioni, & potentiæ sensitrici: quod quibusvis rebus quantis convenit. Omnes enim quotquot sunt, tales sunt, ligna, lapides, elementa, mista, & cælum ipsum. Sed ultimum, quod te docuisse discipulos tuos gloriaris, intolerabile est, visionem esse homogeneam, & quod partes ipsa habeat similares cùm toto, undè mox infers, itaque quælibet pars visionis visio est, quod tota igitur præstat ipsa visio partes singulæ præstant, repræsentare totum, & partes objecti: quod verò pars una dextrum solùm repræsentat, alia verò sinistrum solùm, falsè concipit, qui ita opinatur. Quo, & quibusdam aliis improbandis te nos vicisse, & nostræ rationis vim confregisse putas, sed ut resipias, quæ sequuntur, attentè legito. Si adeò exercitatus esses in Physicis, ut in Theologicis, scires indivisibiles res, id est, quæ totæ sunt in toto, & totæ in qualibet parte, non nominari homogeneas. Nemo enim Angelum, aut animam homogeneam appellavit, quòd prima conditio homogeneorum his non conveniat, hæc est, habere partes. Sic enim si memor sum Aristotelis sententiæ 1. de Generatione definitur, homogeneum esse, cujus partes quantitativæ ejusdem denominationis cùm toto sunt: ac propter hoc carnem, & nervum, & alia homogenea nominamus: horum enim quælibet pars similem denominationem toti habet. Crus autem, aut brachium, aut caput eterogenea dicimus: quod non quælibet horum pars similis toti sit. Si ergo visio talis naturæ foret, ut anima, & Angelus, & aliæ separatæ substantiæ, ut tu dixisse videris, non ei eras collaturus partes dextri, aut sinistri, nec dicere, quod id præstat pars quælibet ejus cùm toto. Deciperis enim, si putas hoc proprium esse homogeneorum: quia nulla homogenei pars potest, quod totum: neque quod major efficere valet, minor assequitur: quod à multitudine formæ actio sequatur: & in majore parte homogenei, major multitudo formæ sit, quàm in minore ejusdem. Item jam quòd tibi demus visionem partes habere, & quod non sit indivisibilis ea indivisibilitate, qua anima, si verum esset, quod id præstaret quælibet pars visionis quod visio, cur natura ipsam non genuit in infinitum parvam, id est, non adeò parvam, quin parviorem? Si enim ejus quælibet pars præstat idem quòd totum cæteræ superfluæ fuissent: quod quantumvis exigua dextrum, sinistrum, sublime, infimum, anteriùs, & posteriùs repræsentaret, ut tu fassus es. Vide iterùm quantis te irretias vinculis, & nodis, cùm nostris veritatibus non assentiris. Quod ego pag. 12. dicebam, id erat, esse necessarium bruta habere animas indivisibiles, si quanta objecta cognovissent. Nam si divisibilis esset anima brutalis, ut est, visionem divisibilem gigne-

ret,

y por la fuerza en la que se basa. Según vuestra opinión, la visión –que es un cambio vital, o con la que nosotros cambiamos vitalmente– no es un accidente, aunque, como tú mismo afirmas, la diferenciáis realmente del alma que siente que es transferida, o transmitida, desde las cosas externas hasta la facultad que ve. Pero de ocurrir así, la visión se produciría en un medio diáfano, en la córnea, en todos los humores, en las membranas del ojo que preceden al cristalino, o en la celda de los nervios ópticos –en uno de los cuáles se halla la visión–, aunque no en otra parte.

Según tus asertos, la conclusión es evidente. Pues afirmas que la visión es llevada a través del órgano, y que, a partir de ahí, adquiere la divisibilidad –como si se tratara de un cuerpo. Sin embargo, todos sabemos que los accidentes no modifican de manera natural a los sujetos. Además, y a renglón seguido, sin parar de escribir distinciones inadecuadas y rudimentarias, dices que así como la facultad es indivisible en acto, aunque divisible en potencia, también lo es la visión –como si fuera peculiar de ella y de la facultad sensitiva lo que es propio de cualquier cosa extensa. Y es que todas las cosas que existen son tales –las maderas, las piedras, los elementos, los compuestos, e, incluso, el mismo cielo.

Lo último que afirmas es mucho más intolerable –y eso que te vanaglorias de que lo enseñas a tus discípulos. Dices que la visión es homogénea y que tiene partes similares al todo. En consecuencia, inmediatamente infieres: "Luego, cualquier parte de la visión es visión, porque, por consiguiente, toda ella supera a cada una de las partes que representan el todo y a las partes del objeto. Y piensa erróneamente el que opine que una parte sólo representa el lado derecho, mientras que la otra únicamente el izquierdo".

Con lo anterior y, además, con otras cosas indemostrables, tú consideras que nos has vencido, derribando la fuerza de nuestro razonamiento. Sin embargo, y para que lo saborees bien, pon atención a la lectura de lo que sigue a continuación.

Si te hubieras ejercitado tanto en los temas físicos como en los teológicos, sabrías que las cosas indivisibles –es decir, las que están todas en un todo y todas en cualquier parte– no se llaman homogéneas. Nadie ha llamado "homogéneo" al ángel o al alma, ya que no concuerda con ellos la primera condición de las cosas homogéneas –el que tengan partes. Y es que, en efecto, y si recuerdo bien la sentencia primera de Aristóteles en De Generatione, lo que es homogéneo requiere, para serlo, que las partes cuantitativas estén juntamente con el todo de la misma denominación. Y, por ello, llamamos homogéneos a la carne, al nervio, y a otras cosas, ya que cualquier parte de ellas posee una denominación igual al todo. En cambio, decimos que el brazo, o la pierna, o la cabeza, son heterogéneos, puesto que no todas las partes de ellas son iguales al todo. Por consiguiente, si la visión fuese de la misma naturaleza que el alma, o el ángel, como así parece que tú afirmas, no podrías atribuirle a ella la parte de la derecha y la de la izquierda, como tampoco dirías que cualquier parte se mantiene con el todo. Te equivocas en lo que consideras es propio de lo homogéneo, ya que en él no es posible ninguna parte diferenciada, porque es un todo. Asimismo, lo que puede producir más, no consigue menos, porque la realización de una forma va acompañada de multitud, y en mayor porción homogénea es más la abundancia de forma que en la menor. Para finalizar, ya que para ti la visión tiene partes, no siendo indivisible como lo es el alma, de ser verdad que, por ello, cualquier parte de la visión superase a toda ella, ¿por qué la naturaleza no la ha creado infinitamente pequeña –es decir, hasta tal punto pequeña, que no pueda serlo más–? Puesto que si cualquier parte suya es lo mismo que el todo, las restantes serían superfluas –porque, de acuerdo con lo que tú dices, por muy pequeña que fuese la parte, representaría la derecha, la izquierda, lo de arriba, lo de abajo, lo anterior, y lo posterior. Observa, nuevamente, con que cantidad de cadenas y ataduras te enredas por no asentir a nuestras verdades.

Lo que yo he dicho en la página 12 de mi libro es: para que los brutos puedan conocer los objetos extensos, será necesario que tengan almas indivisibles. De ser divisibles, como así son, producirán una visión divisible,

ret, indivisibilem enim se perfectiorem non posset. Et tunc procedit ratio nostra de partibus visionis, quibus diversæ partes animæ quantæ bruti diversas partes objecti essent percepturæ, cùm nulla una entitas omnes posset cognoscere: quia anima eadem numero in pluribus partibus non est. Undè sequebatur, non plus diversas illas animæ partes posse cognoscere objectum quantum, quam si tu tantùm novisses digitalem quantitatem, verbi gratia, unius rei centupedalis, & alius tantùm aliam consimilem digitalem quantitatem percepisset, & alter tantùm aliam, & sic plurimi signarentur, qui totam quantitatem istis singularibus cognitionibus absolvissent: quorum nullus posset percipere aliud illius magnitudinis, quam digitalitatem: & nulli concederetur omnem centupedalitatem cognoscere, præterquam alteri, qui de singulis pedalitatibus notionem haberet: hoc non accidente, nisi illi, qui animam indivisibilem habuisset, hoc est, eandem numero in pluribus partibus cognoscentibus. Patentissimis exemplis exposui, quod dictaveram: spero jam tibi nullum scrupulum de hac veritate superesse. Et si quod manet, ut magis in hac nostra sententia roboreris, si tibi placuerit, legito rationem aliam ejusdem formæ cùm præcedente, agentem de tactavis sensationibus, pag. 13. Placuit hanc rationem fusiùs quàm cætera rescribere, quòd putem tibi gratum fore.

Et ut noscas imaginem speculorum in hoc negotio tibi imposuisse, & hanc invitasse te, ut crederes visionem brutalem, esse totam in tota potentia bruti, & totam in qualibet ejus parte, ut tu opinaris imagunculis speculorum contingere, scito, quæ fortassis jam diu est, quod sciveras, sed mihi revelare per epistolam noluisti, ut de me periculum faceres, & nostras experireris vires, illudque sit, quod citatus author Pisanus Carturiensis in 19. conclusione secundæ partis suæ perspectivæ scriptum in hunc modum reliquit, formas in speculis apparentes per impressionem in speculis factam minimè videri. Credunt enim homines nonnulli, quod res appareant in speculis per idola, quæ speculis imprimantur, & res quasi in idolis apparere, idola tamen ipsa primò videri, & iste error geminatur. Quidam enim dicunt, idolum imprimi speculo, & ibi esse, ac visum movere: quod multiplicitèr falsum esse ostenditur, cùm in speculis ferreis, & adamantinis videtur res, in quibus nulla est perspicuitas receptiva impressionis. Et amplius si res, quæ videtur, imprimeretur speculo, diffunderet se undique in speculo, & posset res videri in omni parte speculi, quod est falsum. Non enim videretur res nisi ipso oculo existente in eadem superficie cùm puncto viso, & cùm puncto reflexionis, æqualibus existentibus angulis incidentiæ, & reflexionis. Ampliùs quantitas idoli numquam excederet quantitatem speculi, quod est falsum. Ampliùs si idolum imprimeretur speculo, appareret in speculo, & non ultrà speculum, quod est falsum: apparet enim essentiæ idolum in concursu imaginario radii cùm catheco. Amplius perspicuitas nihil facit ad essentiam speculi per se, ut suprà docui septima propositione hujus partis. Idcircò dicunt alii, idolum non imprimi speculo, sed ubi res apparet in concursu radii cùm catheco, scilicèt ultra speculum, ubi apparet idolum, quod est falsum: quoniam in aqua turris apparet, tantùm esse in terra, quantùm est in aëre. Sed si ponatur mons æneus in loco apparitionis, ita limpidè appareret, ac si ponatur aër, vel aqua, ergo nihil ibi imprimitur. Quid ergo est idolum?

ya que es imposible que lo indivisible sea más perfecto que sí mismo. Entonces, nuestro argumento profundiza sobre las partes de la visión con las que las diversas partes del alma extensa del bruto percibirían las diversas partes del objeto, puesto que ninguna única entidad podría conocerlas todas, ya que la misma alma en número no está en muchas partes. De ahí que se deduzca que las diversas partes del alma no pueden conocer un objeto extenso más que si tú sólo hubieras podido conocer un dedo de cantidad de, por ejemplo, una cosa de cien piés, mientras que otro hubiese podido percibir otra similar de un dedo, y otro sólo otro dedo, y, así, otros muchos, hasta concluir, con los respectivos conocimientos singulares, toda la cantidad, aunque ninguno de ellos pudiera conocer, salvo la medida del dedo conocido, cualquier otra parte de la magnitud, no siéndoles concedido, además, a ninguno el poder conocer la totalidad de los cien piés, excepto al que tuviera el conocimiento de cada uno de los piés. Pero esto sólo podría acaecerle al que tuviera un alma indivisible –esto es: la misma en número en el conocimiento de muchas partes.

He expuesto con ejemplos muy claros lo que he dictado. Espero que ya no te quede ningún recelo sobre la verdad. Pero, si a pesar de todo, aún albergas alguno, lee, si quieres, en la página 13, otro argumento del mismo tipo que el anterior –y que trata sobre las sensaciones táctiles–, en la seguridad de que te reafirmarás mucho más en nuestras opiniones. Ha sido mi intención volver a escribir, más extensamente que los otros, el argumento, porque creo que te agradará.

Y para que puedas entender la imagen de los espejos, te la ofrezco, y entrego, para que, además, pienses sobre que la visión del bruto se encuentra toda en toda la facultad del mismo, y toda en cualquier parte de él, del mismo modo como tú opinas que ocurre con las imagencitas de los espejos. Así, te recuerdo lo que, quizás, ya hace tiempo sabes, aunque no lo hayas querido revelar en tu carta –seguramente para probarme y para comprobar las fuerzas de mis conocimientos. Me refiero a lo que escribió el cartógrafo de Pisa en la conclusión décimo novena de la segunda parte de su tratado sobre perspectiva. Es: "Que las formas que aparecen en los espejos no son vistas por la impresión hecha en ellos". Porque ocurre que algunos hombres creen que las cosas se hacen visibles en los espejos por medio de las imágenes que se dejan impresas en ellos. Y, por esto, creen que las cosas aparecen como en imágenes. Sin embargo, como primeramente se ven éstas, el error se duplica. Algunos, pues, afirman que la imagen se imprime en el espejo, y que está allí, y que se mueve lo que se ve. Pero esto es falso, y se puede demostrar de muchas maneras –por ejemplo, cuando se ve el objeto en los espejos de hierro y de acero, que no aparecen evidencias receptivas de la impresión. Además, si la cosa que se ve estuviera impresa en el espejo, se difundiría por todas las partes del mismo, pudiéndose ver por todo él. También esto es falso. Y es que la cosa no se puede ver si el ojo no se encuentra en línea con el punto visto y con el de reflexión, siendo, además, iguales los ángulos de incidencia y de reflexión. Por otro lado, la extensión de la imagen no excedería nunca la extensión del espejo. Falso. Si la imagen se imprime en el espejo, aparecerá en éste y no más allá de él. Falso. Porque, por ejemplo, aparece la imagen de la esencia en la concurrencia imaginaria del rayo con la línea perpendicular. Más aún, la evidencia nada hace por sí misma en virtud de la esencia del espejo –como ya, con anterioridad, he expresado en el séptimo enunciado de esta parte. Por la misma razón, otros dicen que la imagen no se imprime siempre en el espejo, excepto cuando el objeto aparece en la concurrencia del rayo con la línea perpendicular –es decir, más allá del espejo donde aparece la imagen. Pero es falso. Porque, por ejemplo, una torre es visible en el agua, dando lo mismo que esté en tierra o en el aire. Pero si se colocara un gran bloque metálico en el lugar donde aparece, entonces sería muy visible. Y aunque allí se pusiera agua o aire, no se imprimiría nada. Por lo tanto, ¿qué es una imagen?

lum? Dico quòd est sola apparitio rei extra locum suum. Verbi gratia, aliquandò oculus, ut supra patuit, de uno judicat duo esse: quia res apparet non solùm in loco suo, sed extrà locum suum. Sic etiam in proposito quo ad hoc: quod res in speculo secundùm veritatem videtur, sed in situ erratur, & aliquandò in numero, ut infrà videbitur. Quæ sententia Carturiensis in totum adversatur tuæ, volenti dicere, imaginem speculi fracti manere in qualibet parte fractarum, indeque nimirum visionem brutorum esse totam in toto oculo, & totam in qualibet ejus parte. Nam relatus author evidentèr probavit, nullam imaginem imprimi speculis, neque ultrà illud, sed quod res ipsa, à qua species in modum pyramidis protrahuntur, usque in speculum, indeque reflectuntur in oculum videntem, sit quæ videtur. Quamquam cùm visio illa non fiat per radios directos, & si potentia sit in nativo situ, & debitè disposita accidat judicium corruptum elici circa situm rei visæ: judicatur enim esse, ubi minimè est. Si tu tamen consitearis etiam non esse imaginem, quæ videtur, sed diversam reflexionem radiorum esse causam, ut cùm frangitur speculum plures imagines appareant, ut in facto accidit, per hoc nihil hæc tua similitudo valet ad solvendum meum argumentum. Primò, quia non idem valent singulæ imagunculæ partium fractarum, quod tota: tota enim rem multò majorem repræsentabat, quàm singulæ. Secundò, quod in diverso situ res apparet, cùm in toto speculo integro conspicitur, quàm in particulis confractis, & etiam in qualibet particularum in diversis sitibus positis imago alibi repræsentatur, quam in alia. Tertio, quia & si in hoc essent compares omnes partes cùm toto, quod est impossibile, quis adeò demens esset, quod crederet partem visionis, qua videtur mentum, aut nasus, si ipsa esset partibilis, ut brutalis necessariò futura erat, esset ejusdem vis in repræsentando ut cæteræ? quia si ita foret, sola visione menti, aut nasi, crura, & collum, & cæteræ hominis partes essent cognoscendæ, quod eventibus adversatur. Ecce quòd cùm adversus veritatis stimulum calces rejicis, semper offenderis: sed quòd relatus Pisanus Carturiensis de speculis fractis propositionem vigesimam quartam dictavit, eam trahere consentaneum judicavi: hujus series hæc est. In speculis fractis mutato situ partium diversas imagines apparere. Hoc patet per experimentum, quòd si partes speculi fracti ad eundem situm coaptentur, ad quem ante fractionem, non plures apparebunt imagines in fracto, quàm non fracto: plurificatio enim apparitionum non est propter fractionem, sed propter situs partium mutationem. In speculo enim concavo integro plures apparerent imagines, ut infrà patebit, quia docuit duodecima propositio, & etiam quinta decima, quòd à qualibet parte speculi fit reflexio, sed in partes diversas ex mutatione situs partium fractarum fieri non potest, ut sit reflexio ad eandem partem, & per consequens diversas imagines simùl apparere, non plures, sed unam rem ostendentes. Quibus verbis manifestè Pisanus docet idem, quod nostra expresserant.

Compellor hìc inter alia, quæ ex meo codice transcripsi, ut tuæ epistolæ satisfacerem etiam transcribere solutionem cujusdam argumenti objecti à te adversus meum decretum de identitate animæ rationalis cùm suis actibus sentiendi, & intelligendi, & volendi, & nolendi, quod hujus formæ erat. Quòd si res sic se haberet, ut ego fatebar, sequi eandem rem esse

Yo afirmo que es una sola aparición de un objeto fuera de su lugar. Y, así, ocurre, por ejemplo, como ya he dicho, que, a veces, el ojo considera que una única cosa son dos, ya que el objeto no sólo se hace visible en su lugar común, sino fuera de él. Y esto es lo que hay que tener en cuenta para el tema que estamos tratando. Y es que, como probaré más tarde, el objeto se ve realmente en el espejo, pero no en su posición y en su número.

Además, la opinión del cartógrafo pisano se opone completamente a la tuya. Tú pretendes decir que la imagen del espejo roto permanece en cualquiera de los pedazos. Y, de ello, deduces que la visión de los brutos se encuentra toda en todo el ojo, y toda en cualquier parte de éste. Pero el autor demostró claramente que no se imprime ninguna imagen en los objetos, ni fuera de ellos, sino que el propio objeto –desde el que las imágenes, a modo de pirámide, son arrastradas hacia el espejo– se refleja en el ojo –que es el que ve. Y aunque la visión no se produzca mediante rayos directos, por más que la facultad se encuentre en su posición natural y debidamente dispuesta, lo que ocurre es que se produce un juicio falso sobre la situación del objeto que se ha visto, porque se cree que se encuentra donde realmente no está. A pesar de todo, aún cuando confesaras que no existe la imagen que se ve, sino que todo es debido a la distinta reflexión de los rayos –como, por ejemplo, cuando al romperse un espejo aparecen muchas imágenes–, y que es lo que ocurre en realidad, tu aserto no sería suficiente para resolver mi argumento. Y es que, primero, no tienen el mismo valor cada una de las imágenes de los pedacitos de espejo que toda ella, puesto que entera representa una cosa mucho más grande que cada una de las partes. Segundo, porque el objeto aparece en sitios diferentes –tanto cuando se ve en el espejo entero, como en los fragmentos– y, también, la imagen aparece en todas las porciones esparcidas por diversos lugares. Tercero, porque aunque fueran iguales cada una de las partes respecto al conjunto –lo que es imposible–, ¿quién sería tan insensato como para creer que la parte de la visión con la que se ve el mentón o la nariz, de ser divisible, como necesariamente ha de ser la del bruto, tendría la misma capacidad que las otras para representar? Porque si fuese así, los mentones, las narices, las piernas, el cuello, y los demás miembros del hombre, se tendrían que conocer con una sola y única visión, cosa que no sucede.

He juzgado conveniente traer a colación el enunciado vigésimo cuarto que escribió el cartógrafo de Pisa en relación a los espejos rotos. La relación del mismo, es la que sigue: "En los espejos rotos aparecen diversas imágenes cuando los trozos se han esparcido. Un experimento demuestra que si las partes del espejo roto se unen, quedando colocadas de la misma manera que antes de romperse, no aparecen más imágenes en el recompuesto que en el que sigue entero. Y es que la multiplicidad de las imágenes no es debida a la fractura, sino al cambio de posición de las partes. Sin embargo, en un espejo cóncavo entero aparecerán más imágenes, como patentizaré más adelante. En el enunciado duodécimo, e, incluso, en el décimo quinto se ha demostrado que la reflexión se produce desde cualquier parte del espejo entero, aunque ella no puede acaecer en las diversas partes del espejo roto, debido al cambio de posición de estas últimas. En consecuencia, aparecen varias imágenes a la vez, mostrando únicamente una sola cosa". Con estas palabras, el pisano demuestra claramente lo mismo que nosotros decimos.

Para tu información, vengo reproduciendo algunos pasajes de mi libro, lo que puede llegar a cansarte. Pero, para dar una mejor satisfacción a tu carta, me veo obligado a transcribir también la solución de cierto argumento que tú has refutado en mi contra. Trata sobre mi opinión en lo relativo a la identidad del alma racional con sus actos sensitivos, volitivos, y nolitivos.

De ser las cosas tal como yo dije, habría que deducir que el odio, el amor, la sensación, la intelección, el conocimiento, la ignorancia, y otras mil cosas que se oponen entre sí, son una misma.

odium, & amorem, sensationem, & intellectionem, scientiam, & ignorantiam, & mille alia inter se mutuò pugnantia. Cui, ut dixi, objectioni objectæ à me ipso adversus me ipsum idem quod nunc respondit, omnes illas illationes à me concedi, ut quæ veræ sint in sensu identico, easdem tamen negari in sensu formali. Ut enim confitemur, sessionem, neque elevationem distingui realitèr à Sorte, sed Sortem sic se habentem esse suam sessionem, & eundem alitèr se habentem esse suam elevationem: & veras esse has, Sortes est sua sessio, & Sortes est sua elevatio, & sessio est elevatio: si omnes hæ propositiones in sensu identico concipiantur, quæ hoc valerent, quòd eadem entitas sit sessio, & elevatio, sic & nos cæteras concedimus. Si tamen in sensu formali, qui est sensus, quem propositio facit, & non in quo ipsa fit, aliæ mihi objectæ, & hæc neganda est: sessio est elevatio: quia ista idem significaret cùm hac, sessio ea ratione, qua sessio, est elevatio, quod falsum apertè est. Sessio enim dicitur situs, ubi crura hominis sic incurvata sunt, ut alium situm ad reliquum corpus servent, quàm cùm extensa, & totum corpus rectum supra se sustinent: qui modi hominis diversi sunt, & incompossibiles. Et si etiam consitendum non est, animam eo modo, quo se habet, cùm vult, se habere, cùm non vult: & eundem modum se habendi servare cùm sentit, ut cùm intelligit. Sufficient hæc, ut puto, ne dumtaxàt ad defendendum secundùm Paradoxum, verùm ad offendendum ejusdem oppugnatorem? Ad tuendum ergo tertium transeamus.

DEFENSIO TERTII PARADOXI.

Tertia tua adversio, qua putas dilui rationem nostram ostendentem impossibile esse ab accidentibus visibilibus gigni visionem, quam priùs monstraveram, esse necessariò entitatem indivisibilem, id est, totam in tota facultate vidente, & totam in qualibet parte ejus, si facultas partes haberet, nullam esse, vel ex hoc patet quod tu credis, posse sic concurrere potentiam visivam, & objectum in generatione actus visorii, ut mas, & fœmina in generatione fœtus. Nam & si hoc tibi concedatur, de quo non pauca in nostro opere legere poteras, quid hoc confert ad solvendum, quod ego inferebam, sequi scilicèt in brutis, quæ animas quantas habent, relatas visiones indivisibiles gigni non posse, indeque bruta non videre? Nam neque ab objecto illa perfectio indivisibilitatis tribui actibus potest, cùm illa quanta sint: neque à potentiis brutalibus propter eandem rationem. In homine quoque visiones, & alias sensationes (si distinctæ realitèr essent ab anima sentiente) non posse esse indivisibiles probatum fuit pag. 36. nostri Codicis, per hoc, quod neque objectum eas potuerit producere, cùm imperfectius eisdem sit. Neque anima rationalis sola eas non esset productura, quòd si eas sola produxisset absentibus objectis visibilibus, posset visionem gignere, & videre, & absentibus tactibilibus tangere, & sic de aliis inferretur, quod notoriè falsum est. Et quamquàm has nostras rationes minimè solvis, & complures alias, quæ antè citatum locum sunt scriptæ, indeque sufficientem excusationem non ulteriùs procedendi arripere possem, ne tamen te crassis illis tuis decretis deceptum linquam, simque ego occasio tacendo, ut eosdem errores tuos discipulos doceas, quos ad me mittis (nisi ut sursum dixi, callidè à te erratum sit) ideò quæ tu scripsisti, huic loco insero, ut posteà eadem enodem. Ordo autem inter potentiam, actum,

Pero, tal como ya hice saber, yo mismo objeto en mi contra, admitiendo todas las conclusiones que se puedan hacer, puesto que, aunque son verdaderas en un mismo sentido, las mismas pueden negarse en el sentido formal. Y es que, así como afirmamos que en Sortes no se diferencian realmente las acciones de sentarse o de levantarse, puesto que él es su propio acto de sentarse –cuando se manifiesta así– y su propio acto de levantarse –cuando lo hace de esta manera–, también hay que aceptar como verdaderas las siguientes: Sortes es su acto de sentarse, y Sortes es su acto de levantarse, y el acto de sentarse es el acto de levantarse.

Si se entendieran en idéntico sentido todas estas proposiciones –que, por otro lado, serían muy eficaces, ya que la misma identidad es sentarse y levantarse–, también podríamos admitir las restantes. Sin embargo, en el sentido formal –que es al que da forma la proposición, y no en el que ésta está–, tengo que rechazar las otras y negar la que sigue: el acto de sentarse es el acto de levantarse. Y es que vendría a significar lo mismo que: el acto de sentarse, por la razón por la que es acto se sentarse, es el acto de levantarse. Y esto, evidentemente, es falso, puesto que se denomina "acto de sentarse" a cuando las piernas del hombre están dobladas de tal manera que reservan otro sitio al resto del cuerpo –a diferencia de cuando, estando derechas, sostienen todo el cuerpo recto–, siendo modos diferentes, e incompatibles, en el hombre. Y no se debe afirmar que el alma, con el modo con el que se manifiesta cuando lo desea, lo hace cuando no lo desea, conservando el mismo cuando siente y cuando intelige.

Creo que con todo esto es suficiente. No sólo para defender la segunda paradoja, sino, también, para ofender al atacante.

Paso, pues, a la defensa de la tercera.

Defensa de la tercera paradoja

Consideras que con la tercera objeción refutas el argumento con el que he demostrado la imposibilidad de que la visión pueda acaecer por accidentes visibles, y más teniendo en cuenta que, con anterioridad, yo había dicho que se trata de una entidad necesariamente indivisible –esto es: toda en toda la facultad de la vista, y toda en cualquier parte de ésta. Si la facultad tuviese partes, no estaría completa en ninguna. Por esto, es evidente que tú crees que, tal como el macho y la hembra se juntan para la producción del feto, pueden concurrir la capacidad de la visión y el objeto para producir ésta.

Aunque se acepte lo anterior –sobre lo que podrás leer bastante en mi obra–, ¿de qué sirve para aclarar lo que yo infería –es decir, que se deduce que en los brutos, que tienen almas extensas, no se pueden originar tales visiones indivisibles–?

Surge la pregunta, ¿los brutos no ven? Y es que ni por el objeto es posible atribuir la perfección de la indivisibilidad a sus actos, puesto que son extensos, ni, por la misma razón, por las facultades de las bestias.

En la página 36 de nuestro libro, se ha demostrado que, incluso en el hombre, las visiones y otras sensaciones (si es que fuesen distintas realmente del alma que siente) no pueden ser indivisibles, ya que ni el objeto las puede producir, ni el alma racional sola las produciría. Y es que si ésta, sola, estando ausentes los objetos visibles, pudiera crear la visión y ver, como, también, sin la presencia de los objetos tangibles, pudiese tocar, de la misma manera se procedería con lo demás. Pero todo esto es, evidentemente, falso.

Tú no resuelves estos argumentos, como tampoco otros muchos que he expuesto con anterioridad, y te sirves de una razón, que entiendes suficiente, para no seguir avanzando. Sin embargo, yo no quiero que persistas en el error con tus oscuras opiniones, y, además, no deseo que mi silencio sea la causa de que, con las mismas inexactitudes que utilizas contra mi, sigas enseñando disparates a tus discípulos (excepto que, como he comentado anteriormente, hayas divagado sagazmente). Por ello, paso a intercalar lo que tu has escrito, para, después, aclarar lo que es conveniente.

& objectum iste est. Potentia est inferior actu: quippè potentia est gratia actus, ut gladius est gratia incisionis, & quod est alterius gratia, est illo inferior. Rursùm actus est gratia objecti, eo enim actum parit potentia, ut illo adjuta, objecti naturam consequatur: quarè cùm finis sit objectum, præstabit actui. Post quæ quædam impossibilia, quæ insurgere vides adversùs tua dicta, quibusdam inanibus distinctionibus, quas ego dicere verecundor, solvis. Sed has mittendo, priora examinemus. Primum enim potentiam, seu facultatem quamlibet esse propter actum exercendum ab ea, verum certè est. Et si tu hanc veritatem sufficientèr examinasses, non parùm tibi conduxisset, ad noscendum impossibile esse sensationes quasvis esse accidentia distincta à rebus sentientibus. Quia sivè potentia sensitiva sit anima rationalis, ut verum est, sive sit ipsa anima informata accidente, naturalis potentia, nominato de secunda specie qualitatis: sive sit organum animatum, & simul relata naturalis potentia (aliud enim nisi unum ex tribus recensitis esse id, quod sentit, non potest) horum nullum valebit esse propter actum sensitivum, si actus sensitivus entitativè accidens esset, ne perfectius per se, & non per accidens genitum esset propter se imperfectius? Nam potentia, quæ sentit, substantia est. Et ex tuis, & aliorum confessis visio, tactio, auditio, & cæteri actus accidens realitèr distinctum à substantia, & infinitum ea imperfectius. Ac, tuo exemplo, ut utar, si inscisio, cujus gratia gladius factus est, esset accidens, de genere motus distinctum à substantia inscindente, nonne vides, quod statim sequitur relatum inconveniens, esse scilicèt factum gladium, qui est substantia, ratione incisionis, quæ est accidens? Quod evadere non poteris dicendo gladium non nominari à te nisi figuram illam in ferro fabricatam, qua ipsum evasit aptum ad secandum. Primò, quòd figura illa, quæ etiam ex vestra realium opinione distinguitur realitèr à re figurata, non posset secare sine substantia, ut esse sine ea non valet. Secundò, quia reduco argumentum ad substantiam ipsam ferri, & quæro propter quid, seu gratia cujus ipsum genitum sit? Et negari non potest, quòd ad fossionem, incisionem, punctionem, & alios secandi usus, qui accidentia realia sunt, ut vos creditis: statimque impossibile præfatum infero, perfectius esse genitum per se gratia imperfectioris: quæ inconvenientia, & quævis consimilia evadit, qui nostra dogmata sequitur. Nam cùm sensatio sit anima actu sentiens, quæ se perfectior est illo modo habendi, quàm alio, putà cum ipsa actu non sentiens, apta est sentire: meritò dicemus, potentiam sensitivam esse propter actum sensitivum, quod tantùm valet, ut hoc, quòd anima cùm non sentit, non sit, ut non sentiat, sed potiùs ut sentiat. Et eodem modo evadimus reliquum inconveniens de gladio, confitendo gladium esse propter incisionem, id est, ferrum talitèr se habens, ut cùm gladius dicitur, esse propter se alitèr se habentem, cùm inscindens nominatur, & non è contrà, quod verum est: nam talis modus habendi ferri, qualis est inditus à Fabroferrario conficiente gladium, imperfectior est, quàm ille modus, quo secat: nam priorem modum ferrum potest habere postquàm fabricatum est, ipso quiescente, & secundum secandi nequaquam, nisi ultrà relatam figuram sibi inditam, ferrum ipsum inscindendo moveatur, ut incisio sit quædam ulterior perfectio addita gladio. Hac priore parte sufficienter explicita, & eadem nostra assertio validior reddita, superest aliud apertissimum impossibile explicare. Illud est, actus esse gratia objectorum, ex quo statim sequitur, si potentia, quæ sen-

Dices:

"Por otro lado, la sucesión entre potencia, acto, y objeto, es la siguiente. La potencia es inferior al acto, ya que ésta es en virtud de él –como la espada lo es en virtud de la incisión–, y lo que es en virtud de otra cosa, es inferior a ella. Por su parte, el acto es en virtud del objeto, y, por ello, la potencia produce el acto –para que, ayudada por éste, alcance la naturaleza del objeto. Y este es el motivo por el que, como el fin es el objeto, éste aventaja al acto".

A continuación aclaras ciertos inconvenientes que consideras que pueden ser utilizados contra lo que afirmas, aunque lo haces con ciertas distinciones fútiles que no me atrevo a comentar.

Pero, dejemos esto último y vayamos con lo anterior.

Lo primero, sin duda, es verdad, porque la potencia, o cualquier otra facultad, existe para que ella pueda ejecutar el acto. Y si tú hubieras examinado suficientemente esta verdad, sabrías que es imposible que cualquier sensación sea un accidente distinto de la cosa sensible. Y es que la potencia sensitiva, o es el alma racional, como es verdad, o es la propia alma informada por un accidente –o potencia natural– de segunda clase de la cualidad, o es un órgano animado. Porque la mencionada potencia natural no es posible que sea otra cosa, salvo una de las tres enumeradas, aunque, si el acto sensitivo fuese un accidente entitativamente, no podría ser ninguna de aquellas para que lo más perfecto por sí, y no por accidente, no fuera producido por lo más imperfecto. La potencia que siente es una substancia, y de acuerdo con tus afirmaciones, y las de otros, la visión, la acción de tocar, la audición, y las demás acciones, son accidentes realmente distintos de ella, e infinitamente más imperfectos.

Fíjate, y utilizo tus ejemplos, si la incisión realizada por la espada fuese un accidente del tipo de movimiento distinto de la substancia, ¿no te das cuenta que enseguida se deduce el citado inconveniente –es decir, que lo ha producido la espada, que es una substancia, siendo la causa del corte, que es un accidente?

Y resulta que no podrás escabullirte alegando que denominas "espada" a la figura fabricada con hierro, y con la que éste resulta apto para cortar. Primero, porque la figura –que según vuestro criterio, muy propio de los realistas, se distingue realmente de la cosa configurada– no podría cortar sin la substancia, porque no puede existir sin ella. Segundo, puesto que reduzco el argumento a la propia substancia del hierro, pregunto: ¿con qué fin, o para qué fin, ha sido creado éste? No se puede negar que lo fué para perforar, cortar, picar, y para otros usos cortantes que son accidentes reales, de acuerdo con vuestra propia creencia. Luego, infiero el ya citado imposible: que lo más perfecto por sí ha sido creado para lo más imperfecto. Inconvenientes como éste, y otros semejantes, no los presentan quienes siguen nuestros principios.

Así pues, ya que el alma es la sensación sintiendo en acto, y que se manifiesta más perfecta de una manera que de otra –por ejemplo, cuando sin sentir en acto está dispuesta para sentir–, con razón podemos afirmar que la potencia sensitiva existe en virtud del acto sensitivo –que es lo mismo que decir que el alma, cuando no siente, no es que no sienta, sino, más bien, que siente.

Y, del mismo modo, llegamos al inconveniente que pesa sobre la espada, afirmando que ésta existe para realizar la incisión –esto es: el hierro se manifiesta de tal manera que, cuando se denomina "espada", existe para mostrarse de otra manera distinta a cuando se llama "lo que corta", y no al revés. Y esto es verdad, ya que el modo de manifestarse el hierro, que le ha sido otorgado por el artesano que fabrica la espada, es más imperfecto que el modo con el que corta. Y es que el hierro, después de haber sido fabricado, y aunque esté inactivo, puede tener el modo primero, pero no el segundo para cortar, salvo que, más allá de la forma que se le ha dado, éste se mueva para hacerlo y para que la incisión sea cierta perfección ulterior añadida a la espada.

Una vez explicada esta primera parte, dejando mucho más firme nuestra aserción, queda por comentar otro imposible muy evidente. Y es que el acto es en razón de los objetos. Por lo que, inmediatamente, se deduce que, si la potencia que siente

ſentit, eſt propter actus ab eadem productos adjuta ab objectis, ut tu ſateris, & actus propter objecta, quòd ergo de primo ad ultimum, potentia eſſet propter objecta. Nam ſi a, eſſet propter b, & b, proptèr c, de primo ad ultimum inſerre liceret, a, eſſe propter c, indeque quot enormia ſequantur, tu videre vales, animam, ſcilicet rationalem eſſe creatam propter colores, & ſapores, & odores, & cætera accidentia, quæ objecta ſenſata ab eadem ſint. Aut ſi animam nolis nominare potentiam, qua ſentimus, ſed organum animatum relata quantitate naturali potentia affectum, ſequitur quòd prædicta accidentia ſenſibilia ſint perfectiora relato organo animato. Quæ abſurda ſi confiteri mavis, quàm in noſtram ſententiam deſcendere, quòd ego non ſim tantus, ut propter mea ſcripta nuderis à dogmatibus, quibus in adoleſcentia fuiſti imbutus, te cùm tuo cerebro linquo. Et ut plus expergiſcaris, & in totum ſomnum diſcutias, vide quòd contradictoria ſimul vera atteſtaris. Dicis enim, rursùm actus eſt gratia objecti, eo enim objecto ſcilicet, parit actum potentia. Nam ſi actus eſt gratia objecti, priusquàm objectum ſuturus erat. Quod enim eſt propter aliud: illo prior eſt, ut Ariſt. 1. Ethic. cap. 1. docebat, cùm artem conficiendorum frænorum dixit eſſe propter militarem, quæ ars prior neceſſariò eſt militia equeſtri. Statimque contradictoriam affirmas, objectum eſſe coadjuvans potentiam ad productionem ejuſdem actus, ubi relatum actum poſteriorem objecto ipſo conſtituis, quia effectum ejuſdem eſſe atteſtaris. Niſi protervias non inconvenire effectum eſſe priorem cauſa, ut quoque ſateris poſſe aliquid ſe perfectius producere, quod eſſe impoſsibile ſufficienter in noſtro opere monſtravimus. Deceptus nempe fuiſti, cùm dixiſti, actum eſſe propter objecta, cùm res è contra ſe habeat. Colores enim, ut viſum afficiant, geniti ſunt.

Tua enim illa diſtinctio objecti viſibilis in diverſas conſiderationes, putà in quantum naturæ accidentalis eſt, & in quantum viſibile eſt, nihil tibi prodeſt, ut vites noſtri argumenti vigorem. Cùm enim fateris, eſſentiam coloris in ſua natura eſſentialitèr imperfectiorem eſſe potentia vidente, & actu viſorio: in quantum tamen objectum viſus eſt, perfectiorem eſſe, nihil, ut dixi, vitaſti. Nàm ſi eſſentia coloris imperfectior eſſentialitèr eſt actu viſorio producto ab objecto partialitèr, vel totalitèr, ergo objectum quid ſe eſſentialitèr perfectius genuit, quod erat impoſsibile, in quod te, & cæteros nobiſcum non ſentientes protrudere nitebamur. Quamquam enim in quantumvis perfecto officio deſerviat color, non poterit ullum gradum perfectionis eſſentialis acquirere, quòd perfectio illa nullo munere vitiatur, augetur, aut imminuitur, ut tu noſti, qui Ariſtotelem, & veritatem ſecutus, fateberis ſubſtantiam non poſſe ſuſcipere magis, aut minùs perfectionis eſſentialis. Meritò ergo mirari poſſem de tua prudentia, quæ hæc à me ſcribenda non perpendens, auſa eſt dictare taxata. Nec minùs miror de alio ſatis docto magiſtro tuæ univerſitatis Cathedrario, qui ad me ſcripſit, quòd ſi bona eſſet conſequentia Codicis mei, de qua ſtatim agam, indè ſequi, quòd nemo verè dicere poſſet, oculo aliquid videri. Noſtra conſequentia hæc erat. Si viſio diviſibilis eſſet, & potentia brutalis ſuſcipiens etiam diviſibilis, indè inferetur, quòd viſio dextræ partis objecti inhæſura erat dextræ parti oculi, & ſiniſtræ portionis ſiniſtræ. Undè iterum eliciebatur, quod neque dextra pars oculi valitura erat cognoſcere ſiniſtram; neque ſiniſtra dextram, & nihil totum objectum ſenſaturum, niſi tantum illud idem

nu-

es por causa de los actos producidos por ésta, y sumada a los objetos –como tú afirmas–, y el acto es por causa de los objetos, desde el principio hasta el fin, la potencia existirá por los objetos. Y es que si "a" existe por causa de "b", y "b" por causa de "c", desde el principio hasta el fin, no habrá inconveniente en decir que "a" es por causa de "c". A partir de aquí, puedes darte cuenta qué cantidad de irregularidades se deducen. Por ejemplo, que el alma racional ha sido creada en virtud de los colores, sabores, olores, y los restantes accidentes que son los objetos sentidos por ésta.

Y si no deseas denominar "potencia" al alma con la que sentimos, sino "órgano animado afectado por la cantidad con potencia natural", habrá que deducir que los mencionados accidentes sensibles son más perfectos que el aludido órgano animado.

Ahora bien, si, en vez de mostrarte de acuerdo con nuestro criterio, prefieres que se afirmen todos estos absurdos, como yo no soy tan importante como para, con mis escritos, poder cambiar las convicciones que adquiriste en la juventud, te dejo con tus pensamientos.

Sin embargo, para que despiertes de una vez, abandonando por completo los sueños, observa que cantidad de contradicciones consideras verdaderas al mismo tiempo.

Por ejemplo, afirmas que el acto existe por el objeto –es decir, que por este último la potencia produce el acto. Así pues, si el acto existe por el objeto, existirá antes que éste, ya que lo que es por otro es anterior que ello –como enseñó Aristóteles en el libro primero de De Ethica, capítulo 1, cuando afirmó que el arte de fabricar los frenos para los caballos existía por causa de lo militar, porque, por fuerza, el arte es anterior a la milicia ecuestre. Sin embargo, inmediatamente afirmas lo contrario: que el objeto colabora con la potencia en la ejecución del acto –estableciendo, así, que el citado acto es posterior al propio objeto, pues afirmas que su existencia es efecto del mismo. Y así como has afirmado con buena voluntad que algo puede producir una cosa más perfecta que sí, por qué no considerar que, aunque en nuestra obra ya hemos demostrado con suficiencia que es imposible, te atreves a afirmar que no es un inconveniente que el efecto es anterior a la causa.

Te has equivocado, sin duda, cuando has dicho que el acto existe por los objetos. Porque es todo lo contrario, puesto que los colores se han creado para que actúen en la facultad de la vista.

Además, para evitar la fuerza de nuestro argumento no te es útil la clasificación que, siguiendo diversas consideraciones, haces del objeto visible –por ejemplo, en la medida en que es de naturaleza accidental, o en la que es visible. Porque, cuando afirmas que, en su propia naturaleza, la esencia del color es esencialmente más imperfecta que la potencia vidente y que el acto de la visión, no tienes en cuenta, sin embargo, que, en tanto que es el objeto de la facultad de la vista, es más perfecta. Y esto, como ya he dicho, no lo has evitado. Y es que si la esencia del color es más imperfecta que el acto de la visión producido por el objeto, total o parcialmente, resultará que este último habrá originado algo más perfecto esencialmente que sí mismo. Y ello es imposible. Y es en lo que nos hemos esforzado por demostrártelo a ti y a todos los que no opinan como nosotros.

Porque aunque el color se sirva de una función, por muy perfecta que esta sea, no podrá alcanzar ningún grado de perfección esencial, ya que ésta no se altera, aumenta, o disminuye, con ninguna función. Y esto lo sabes tú. Y, además, siguiendo a Aristóteles y a su verdad, tendrás que afirmar que la substancia no puede recibir mayor o menor perfección esencial. Con razón, pues, debo recelar de tu prudencia. Y es que, sin examinar con atención lo que he escrito, te has atrevido a valorar las cosas. No menor estupor me causa la actitud de otro maestro, bastante docto, catedrático en tu universidad, que se atrevió a escribirme para decir que, si la consecuencia contenida en mi libro fuese correcta –cuestión de la que de inmediato voy a tratar–, habría que deducir que nadie realmente podría afirmar que se puede ver algo con el ojo.

Nuestra consecuencia era la siguiente: si la visión fuese divisible, y la facultad del bruto también, se debería inferir que la de la parte derecha del objeto se aplicaría a la parte derecha del ojo, y la de la parte de la izquierda a la de la izquierda. Y, así, se tendría que afirmar que la parte derecha del ojo no podría conocer la izquierda, como tampoco ésta la otra,

numero, quod simul dextræ, & sinistræ parti adesset: quod animæ indivisibili convenit, & brutali divisibili convenire est impossibile, hanc enim adaptavit ille magister oculo humano: intulitque indè, ergo visione dextræ partis tantum dextrum objecti percipiemus, & sinistræ sinistrum, & oculo totum objectum non sentiemus: quod absurdum putavit esse. Nam si ego fateor objectum visibile cognosci ab oculo hominis, ut oculus significat aggregatum ex anima indivisibili, & corpore, sua consequentia necessaria esset: nihil posset oculo videri. Idque idem ego in nostro opere intuli adversus eos, qui fingunt sensationes distinctas realitèr à facultate sentiente. Verùm cùm ego confitear, animam absque corpore esse quæ sentit: corpore deserviente illi, non ut instrumentum, quo sentiat, sed per quod, ut medio illo afficiatur anima, in promptu est responsio, confitendo consequens verum in rigore esse, scilicèt, oculo homines non videre, sed in hoc sensu concedi orationem illam, ut id significemus, principaliore parte essentiali oculi, putà anima, videmus: ut etiam sæpissimè testamur, nos intelligere, quod etiam in rigore falsum esse, omnes fatemur: quia simul anima, & corpus, pro quibus, ego, supponit, non intelligit, sed hujus aggregati pars principalior, anima scilicet intellectiva. Nempè sistere gradum, ne exarata iterum scribam, censeo: dum te, & reliquum Cathedrarium precer, ne vestris dogmatibus imbuti, contemnatis nostras lucubrationes ad unguem legere, ac docere. Minutula alia hujus tertiæ adversionis si prosequerer, etiam non pauca, quæ meritò calumniare possem, invenirem. Sed omnia illa dimitto, ut quartam adversionem examinem.

DEFENSIO QUARTI PARADOXI.

ADeò tenues sunt tui sermones, quibus inniteris prosternere veritatem profundissimis radicibus cælo ipsi infixam, quæ quosvis turbines, & procellosos limbos, ac sævissimos ventos contemnit, & despicit, ut nisi te authorem suspicerem, hanc adversionem sine responso transigerem. Sed ut omnibus tuis dubiolis (tales enim crediderim ego, à te hos haberi) faciam satis: primitus scito perquàm facillimè Aristotelis contextus ex libro de Somno, & vigilia, cap.20. posse sine scribendis à me sententiis in sensu Aristotelico interpretari. Solùm, quòd legere placuisset tibi Paraphrasim nostram, quam supra textum commenti 144. 2. de Anima adduximus, pag. 62. nostri operis. Et ut te ab hoc labore relevem, vide quòd ego non nego esse aliquid unum sensorium: sed hoc animam rationalem dicendum reor, pro quanto hæc cognoscit diversarum potentiarum actus, & objecta, & inter ea distinguit. Et quod tu ulteriùs infers, cùm sensorium sit idipsum, quod organum, erit potentia organica, facillimè à me diluitur, negando antecedens: nam isthìc minimè sensorium pro organo ab Aristotele sumitur, sed ut dixi, pro anima distinguente inter actus, & objecta diversorum sensuum particularium: qua ratione principale appellatur, si confertur eidem animæ tantùm videnti, aut præcisè audienti, aut dumtaxàt gustanti. Fragiliùs etiam est aliud, quod tu aliquid esse putasti, id hujusmodi est, Aristoteles dixit sensum communem esse particulam animæ, si ergo anima est sensus communis, anima erit pars sui ipsius, & totum erit pars sui ipsius, quæ tibi absurda videntur: & nimirùm quòd sis assuetus solvere mille insolubilia nostra argumenta, quæ agunt de rebus,

no percibiéndose, por lo tanto, todo el objeto, excepto que sólo lo mismo en número estuviera al mismo tiempo en la parte derecha y en la izquierda. Esto último concuerda con el alma indivisible, pero es imposible que se ajuste con la divisible del bruto. El maestro salmantino, tu compañero, aplicó su deducción al ojo humano, suponiendo que vemos con la parte derecha de la visión sólo la parte derecha del objeto, y con la parte izquierda únicamente la izquierda de éste, no percibiendo con el ojo todo el objeto. Y no pensó que era un absurdo. Si yo afirmo que el ojo humano conoce el objeto visible, como "ojo" significa el compuesto de cuerpo y alma indivisible, la consecuencia necesaria deberá ser: no se puede ver nada con el ojo. Esto lo he dicho en mi obra para oponerme a los que suponen que las sensaciones son distintas realmente de la facultad sensitiva. Pero cuando afirmo que el alma siente sin el cuerpo, y que se sirve de éste no como instrumento "con el que siente", sino "por medio del que siente", estoy diciendo rigurosamente la verdad. Y cuando digo que "los hombres no ven con los ojos", la frase debe ser entendida en el sentido de que vemos con la parte fundamental y esencial del ojo –esto es: el alma. En muchas ocasiones también afirmamos que nosotros inteligimos, y, en estricto rigor, es falso, puesto que el cuerpo y el alma, al mismo tiempo, no inteligen, porque, en definitiva, es ella –el alma intelectiva– la que lo hace –y, por esto, es la parte principal del agregado.

Llegado a este punto, considero que debo detenerme. No quiero volver a escribir lo que ya he explicado suficientemente. Mientras tanto, os ruego, a tí y al otro catedrático, que, aunque imbuídos en vuestros dogmas, no desdeñéis la lectura de nuestro texto. Así conoceréis el fruto de nuestras vigilias.

Si prosiguiera con el tema, estoy seguro que aún encontraría toda una serie de frivolidades contenidas en tu tercera objeción. Incluso con abundancia. Y, con razón, las podría censurar. Pero prefiero comenzar a examinar la cuarta impugnación.

Defensa de la cuarta paradoja

Son tan débiles los discursos con los que te esfuerzas en derribar la verdad clavada en el propio cielo con profundísimas raíces –desdeñando y despreciando todos los torbellinos, todas las procelosas nubes, y todos los violentísimos vientos–, que, si no es porque sé que tú eres el autor, dejaría sin respuesta esta objeción.

Sin embargo, para dar satisfacción a tus "pequeñas dudas" (pues yo creo que así las consideras), aprende, en primer lugar, que se puede interpretar con mucha facilidad el contexto de Aristóteles, extraído del libro De Somno et Vigilia, capítulo 20, sin que yo tenga por qué escribir las sentencias en un sentido aristotélico. Con que hubieras querido leer la paráfrasis que hemos presentado, en la página 62 de nuestra obra, sobre el texto del comentario 144 al libro segundo de De Anima, sería suficiente. Para relevarte de este esfuerzo, quiero que te des cuenta de que yo no niego que exista algo que sea un sensorio, sino que opino que así se debe llamar al alma racional, puesto que ésta conoce los actos de las diferentes potencias, así como los objetos, distinguiendo entre ellos.

Pero ya que tú vas mas allá, puesto que el sensorio es lo mismo que un órgano, será una potencia orgánica, aunque yo puedo refutarlo muy fácilmente al negar el antecedente. Porque, en el texto citado, Aristóteles no acepta sensorio por órgano, sino por alma que diferencia entre los objetos y los actos de los diversos sentidos. Y es esta la razón por la que, si se le atribuyen éstos, se denomina alma sólo a la que ve, o que oye, o que degusta.

También es bastante débil otro de tus razonamientos. Y es lo que sigue. A ti te parece absurdo que, a pesar de que Aristóteles dijo que el sentido común es una parte del alma, se afirme que, puesto que aquél es ésta, ella será parte de sí misma, y el todo también lo será. A mi no me extraña tu modo de pensar. Y es que estás acostumbrado a resolver muchos de nuestros irrefutables argumentos tratando sobre las cosas,

bus, & non de nominibus distinctionibus tantùm verbalibus, & nunc cùm non de alio, quàm de nomenclaturis sit tota disceptatio, mutus redderis. Nescis substantiam indivisibilem à diversis officiis diversas denominationes sortiri? Angeli enim dicuntur, quia nuntii substantiæ separatæ, quia à corruptibilibus degeneres, cælum, quia divinitatis quid habent, & alia mille nomina, quæ tu in Divi Dionysii doctrina versatus, multò me meliùs scies. Quod cùm ita habeat, quid inconvenire putas, quod anima in quantum afficitur ab objectis visibilibus per oculum, & non per aliam corporis particulam dicatur ipsa videns, & eadem pro quanto alteratur ab objectis tangibilibus per organa tactiva, & per nullam aliam partem dicatur tangens, & prout non tantùm relata duo munia exercet, sed & cæterarum trium exteriorum facultatum, & inter actus, & objecta illarum distinguit, nominetur sensorium commune, seu sensus communis: & pars, ac totum: pars, ut unicum tantùm videndi, aut audiendi, aut gustandi munus exequitur: totum, eo quòd omnes operationes sentiendi exteriores efficiat. Opinari enim animam habere partes, ideò quòd dixerit Aristoteles in citato loco esse sensorium principale particulam quandam omnium sensoriorum, absurdum est: & crassam ignorantiam testaretur, habere illum, qui sic interpretaretur Aristotelem: cùm nullus sit adeò parùm versatus in libris Aristotelicis de Anima, qui ignoret, partes animæ ab eo nominari facultates diversas ejusdem. Et ex multis locis hunc singularem, qui textu commenti primi tertii de Anima legitur, adducere placet, cujus series hæc est. De parte autem animæ, qua & cognoscit anima, & sapit, sive separabili existente, sive non separabili, secundum magnitudinem, sed secundum rationem considerandum est: quam habeat differentiam, & quo modo tandem fiat ipsum intelligere. Ubi expressè facultates animæ, partes animæ nominat. Nam jam quod ut ab hac nostra expositione fugias, attesteris partem animæ diversam esse, quæ sentit, ab ea, quæ intelligit, fingendo in homine esse duas animas, unam sensitivam tantùm, aliam intellectivam etiam: non sic illarum alterutram nominabit aliquis ullius unius entis partem, ut ambæ constituant unum ens, sed diversas partes nominari ab Aristotele, quivis indubiè sciet. Quibus tollitur tui cavilli vis. Nam cùm cavillaris, sequi quòd anima sit particula sui ipsius, totum sit pars sui ipsius, negabo consequentiam, in sensu, quem illæ propositiones faciunt: nam hunc, anima in quantum anima est pars sui ipsius, quod falsum est: quia non sit pars ipsa in quantum anima, sed in quantum sic noscens, dicitur enim anima pars, cùm ut tantùm videns consideratur, non in quantum anima, quòd sic omnimodò sentiat, intelligat, concoquat. Si expositorio syllogismo iterùm adversus nos prosequaris. Hæc anima est potentia visiva, & per hoc pars, & eadem est sensus communis, & per hoc commune sensorium, ergo idem est commune sensorium, & potentia visiva. Concedam hoc consequens, & negabo aliud, putà, commune sensorium esse potentiam visoriam, ut sit diversitas in appellatione. Prima enim significat, quod illa entitas, quæ est facultas visoria, sit communis sensus, quod non negamus. Secunda, quod illa entitas, quæ est facultas visoria, in quantum talis, sit sensus communis, quod nos minimè confitemur, si defectum expositorii syllogismi, quem nos, ut audistis solvimus, non versari in appellatione aliquis contendat, sed alium pati dicat, non cùm eo rixabor.

Quod posteà subjungis de brutis noscentibus objecta positiva, ideò quòd,

pero no lo haces sobre nombres con sólo distinciones verbales. Y ahora, cuando toda la discusión versa sobre denominaciones, tienes que quedarte callado. ¿No sabes que, de acuerdo con las diferentes funciones, a la substancia indivisible le conciernen diferentes nombres?

De los ángeles se dice que son mensajeros de substancias separadas, que, como el cielo, se apartan de lo corruptible, que tienen algo de divino, y, de esta manera, muchas más denominaciones –que tú conocerás mucho mejor que yo, ya que estás versado en la doctrina de San Dionisio.

Y puesto que las cosas están asi, ¿por qué consideras inadecuado que se diga que el alma ve, en la medida en que es afectada por los objetos visibles mediante el ojo, y no por medio de otra parte del cuerpo?, ¿por qué consideras inadecuado que se diga que el alma toca, en la medida en que es alterada por los objetos tangibles mediante los órganos del tacto, y no por medio de otras partes del cuerpo? Porque, en la medida que realiza no sólo las dos funciones mencionadas, sino, también, las de las otras tres facultades externas, distinguiendo entre los actos y los objetos de ellas, se denomina sensorio común, o sentido común, parte, y todo. "Parte", para ejecutar únicamente una sola función: la de ver, oir, o degustar. "Todo", porque efectúa todas las operaciones sensitivas externas.

Porque, aunque Aristóteles dijera, en el mencionado pasaje, que el sensorio principal es una parte de todos los sensorios, no deja de ser absurdo el opinar que el alma tiene partes. Es más, quién así interprete el texto aristotélico, estará demostrando que es un ignorante. Porque no hay nadie, por muy poco versado que esté sobre los libros de De Anima, que ignore que el autor denomina "partes del alma" a las diferentes facultades de ésta. De entre numerosos pasajes, quiero entresacar, especialmente, lo que se lee en el texto del comentario primero del libro tercero de De Anima. Es: "Por otro lado, no hay que debatir, según la magnitud, sobre las partes del alma con las que ésta conoce y sabe, ya sea separable o no, sino que hay que considerarlo en virtud de la razón; que diferencias presenta, y, finalmente, de qué modo acaece el propio inteligir".

En las anteriores palabras, muy claramente se denominan "partes del alma" a las facultades de ésta.

Para eludir nuestra explicación, afirmas que la parte del alma que siente es diferente de la que entiende, dando por supuesto que el hombre tiene dos almas –una sólo sensitiva y otra únicamente intelectiva. Pero nadie será capaz de denominar a una o a otra de estas facultades "parte de un único ente" –de manera que formen uno solo. Y es que todos saben que Aristóteles se refería a partes diferentes. Con todo esto se elimina la fuerza de tu sofisma. Y es que cuando recurres a la argucia de que el alma es una parte y el todo de sí misma, no te das cuenta de que puedo negar la consecuencia en el sentido de esos enunciados, ya que el que afirma que "el alma es parte de sí misma" resulta falso, porque no es parte en cuanto alma, sino en cuanto conoce. Si se afirma que el alma es parte, puede ser admitido en el sentido de como ve, pero no en cuanto alma –ya que sólo así siente, intelige, y reflexiona.

Si nos atacas otra vez con la exposición del siguiente silogismo: "el alma es la potencia visual, una parte de ella, y la misma, es el sentido común, o sensorio común, luego, es lo mismo el sensorio común y la potencia visual", podré admitir un consecuente, aunque negaré lo otro –es decir, que el sensorio común es la potencia visual. Y es que resulta necesaria la diferencia en la denominación, porque la primera significa que la entidad –que es la facultad visual– es el sentido común, lo que no negamos, pero la segunda viene a expresar que la entidad –que es la facultad de la vista en cuanto tal– es un sentido común. Y esto último no lo afirmamos. Si alguien dijera que el defecto del silogismo, y que nosotros aclaramos, no es por la denominación, sino que tiene otra causa, no disputaré con él.

Lo que añades después acerca de que los brutos conocen los objetos positivos, porque,

quòd, ut tu ſateris, noſcant per accidens privativa, ſi noſtrum codicem adamuſsim ſcrutareris, noviſſes hac ratione nos proceſiſſe adverſus vos, qui opinamini ſentire bruta, quod privationes non niſi ab intellectu noſcantur, & ſi indigeat ipſe ſenſu antecedente, ut illas intelligat, quod illi in hoc tantùm opere peculiare non eſt. Hic etiam interſeris, me negare ſenſum. Quòd cùm mundus ſim à tanto crimine, patientèr tolero: ut tu mihi veniam des, ſi aliquandò immodicus fui, aut ero. Meam enim fidem tibi aſtringo, non ut te laceſſam id feciſſe, ſed ne à diſputatione decorem tollam: & ut te à lethargo, quo opprimeris, excitem: & ſis primus in reſipiendo, ut fuiſti anterior in diffidendo: ac in hoc Principem Apoſtolorum æmuleris, & noſtras veritates totius orbis mentibus tuo eleganti, & facundo docendi modo inſeras: quod indubiè ſpero te facturum.

Hoc miſſo alias minutias parùm infrà à me ex te citatas, quibus etiam adverſus nos conflictaris, non ſigillatim ſolvo. Primò, quòd principium petant: ſcilicèt bruta ſentire. Secundò, quòd ex relata ſolutione facilè enodantur. Ultimum, quo hæc tua quarta adverſio clauditur, hoc eſt, me protuliſſe animam ſenſitivam quantam eſſe. Scito me numquam dixiſſe de anima rationali, quæ eſt verè ſentiens, quod adverſus me aſſumis. De brutali tamen, quæ ob id appellatur ſenſitiva, non quia ſentiat, ſed quia vim motricem ſenſitivæ, & organa illi paria habeat, verum eſt: quo nihil nocuum nobis infers: neque injuſtè, quod nos omnibus ſimus proficui.

DEFENSIO QUINTI PARADOXI.

IN exordio adverſionis contra noſtrum quintum paradoxum ſtatim admiraris, & quaſi ſucclamando dicis, me tritam, & regiam Philoſophorum viam obſtruere, & quod eorum erat proloquium in doctrinis, materiam eſſe primam, cenſeam ego eſſe abolendam. Et ut exclamando tui æmulus reddar, jam quod vera docendo, à te diſſentio, eadem ſerie auſpicor. Pro Jeſus Salvator, quæ adeò ingens cæcitas ſenſim à tempore Magni Alexandri, uſque ad Imperium præſens Caroli Quinti Magno majoris Philoſophorum mentibus irrepſit, ac cordibus omnium illorum altè inſedit, ut cùm per invias, aſperas, & ſalebroſas ſemitas ad inacceſsibiles ſcopulos, & præcipitia loca perducentes hi vehuntur, alacritèr incedant: non viam, neque ſcopi ſævitiam animadvertentes: & cùm ampliſsimum, & planiſsimum iter ob oculos ſibi proponitur, id minimè videant: malintque ſe præcipites agere cùm præteritis, quàm in optatas veritatis ſedes cùm nobis præſentibus devenire. At ut me meritò conqueri intelligas, quæ deinceps ſcribuntur, attentè legito. Quis te adeò ſcrupuloſum fecit, ut cùm nos non de alio diſceptemus, cùm fictam Ariſtotelis materiam primam abolemus, quàm à quatuor elementis illam fictionem ſubtrahere, in cæteris cùm illis, qui elementa manere in miſtis formalitèr verè contendunt, nobis coëuntibus, ſævïſsimo hæreſeos crimine nos maculare innitaris? Quaſi interſit aliquid ad chriſtianam pietatem, & ſalutem animarum an terra, aqua, aër, & ignis partes eſſentiales duas habeant, aut unica ſimplex corporea ſubſtantia illa ſint. Profectò ſi ego clarè non conciperem puritatem, ac ſinceritatem mentium aliquorum atteſtantium, ut fictam materiam errore defendant, Omnipotentem Deum non poſſe ſervare materiam primam

ſine

según afirmas, entienden los privativos por accidente, lo podrías haber evitado si hubieras leído con atención nuestra obra. Y, además, te habrías dado cuenta que, frente a vosotros –que opináis que los brutos sienten–, nosotros hemos obtenido grandes progresos, ya que las privaciones no pueden ser conocidas sin entendimiento –por lo que si les falta éste en el sentido precedente, no tienen lo que, para entenderlas, es peculiar en esta operación.

Dices, también, que yo niego el sentido. Pero como estoy libre de esta acusación, voy a soportarlo pacientemente. Perdóname tú si alguna vez he sido inmoderado, o porque, aún, pueda serlo. Te doy mi palabra de que no me enfado por lo que tú hayas hecho, sino porque no has sabido elevar el nivel del debate, despertando del letargo en el que estás sumido, para ser el primero en saborear el jugo de la discusión. Has sido desconfiado, emulando, en esto, al primero de los apóstoles. Te pierdes el poder llevar nuestras verdades a las mentes de todos. Sin embargo, aún espero que, con tu elegante y elocuente maestría, lo hagas.

Dejado lo anterior, no creas que voy a resolver con detalle otras minucias que expones, y con las que, también, entras en conflicto conmigo. Primero, porque atacan al principio –esto es: que los brutos sienten. Segundo, porque ya han quedado aclaradas con la solución expuesta.

Por último, para referirme a lo que cierra tu cuarta objeción, queda por referir que me acusas de haber dicho que el alma sensitiva es extensa. Ten por cierto que yo nunca he afirmado sobre el alma racional, que es la que verdaderamente siente, lo que me imputas. En cambio, sí es verdad que lo he expresado al hablar sobre el alma de los brutos –que se denomina sensitiva no porque siente, sino porque tiene facultad sensitiva motriz y órganos correspondientes para ello. Ya ves que no puedes causarnos daño alguno. Tampoco, en este caso, obras injustamente. Nosotros somos útiles a todos.

Defensa de la quinta paradoja

Al comienzo de tu objeción, te admiras. Y dices, casi a gritos, que yo obstruyo el camino expedito y majestuoso de los filósofos, ya que considero que debe ser abolido lo que era una proposición en todas las doctrinas: que existe la materia prima.

Para convertirme en tu imitador cuando gritas, y porque, por enseñar la verdad, disiento de ti, empiezo con parecido discurso.

¡Oh, Jesús Salvador, que gran ceguera se ha instalado, desde la época de Alejandro Magno hasta los actuales tiempos del Imperio de Carlos V, en la mayoría de las mentes de los filósofos, asentándose profundamente en los corazones de todos ellos, de tal manera que, cuando son arrastrados por caminos intransitables y por senderos escarpados y dificultosos hacia escollos inaccesibles y enormes precipicios, avanzan alegremente sin reparar en la ruta o en la sevicia de los obstáculos. Y cuando se muestra ante sus ojos un camino más amplio y llano, no lo ven, prefiriendo precipitarse de cabeza en el pasado, para no alcanzar, en el presente, y junto a nosotros, las ansiadas sedes de la verdad!.

Ahora, lee atentamente lo que escribo a continuación. Entenderás por qué alcanzo las verdades.

¿Qué es lo que te ha vuelto tan escrupuloso, para que nos acuses del gravísimo delito de herejía porque nos atrevemos a negar la materia prima de la que habló Aristóteles? Para la piedad cristiana y la salvación de las almas, ¿importa algo que la tierra, el agua, el aire, y el fuego, tengan dos partes esenciales o sean una única substancia corpórea simple? En realidad, si no admitiera con claridad la pureza y sinceridad de las mentes que, para defender del error a la supuesta materia, afirman que Dios Omnipotente no podría conservar la materia prima sin la forma substancial,

sine forma substantiali, minùs injustè eos calumniare possem, ut in meo opere clarè probavi, quàm tu in præsens nos, qui non de alio, quàm de rebus merè naturalibus, & merè naturalitèr loquimur, objurgas. Illud nempè, quod ex undecimo capite Sapientiæ adversus me trahis. Non enim impossibilis erat omnipotens manus tua, quæ creavit orbem terrarum ex materia invisa immittere illis multitudinem ursorum, aut audaces Leones, &c. Quàm parùm adversus nostra decreta pugnet, tu in theologico negotio adeò peritus facilè intellecturus eras. Si enim putas illud significare, fuisse materiam primam coævam Deo creatori, & quòd ex illa omnipotens cuncta procreaverit, primò aliquibus tuæ factionis adversaberis, qui innixè proterviunt, id efficere Deum non posse, quod materia prima sine substantiali forma unquam fuerit. Etiam D. Augustino sententiam contrariam exprimis in primo libro de Genesi ad literam, sic eo dicente. Non quia informis materia formatis rebus tempore prior est, cùm sit utrumque simul concreatum, & undè factum est, quod factum est. Sicut enim vox materia est verborum, verba formatam vocem indicant, non autem qui loquitur priùs emittit informem vocem, quàm possit posteà colligere, atque in verba formare: ita creator Deus non priorem tempore fecit informem materiam, & eam posteà per ordinem quarumcumque naturarum quasi secunda consideratione formavit: formatam quippè creavit materiam. Sed quia illud undè fit aliquid, & si non tempore, tamen quadam origine priùs est, quàm illud, quod indè fit, potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus faciendi temporibus non divisit.

Fortassis ex hac eadem sententia Augustini argumentum adversus me assumes existentiæ materiæ primæ, quam ego explodo. Dices nempè, non de alia materia potuisse intelligi Augustini nomenclatura illa informis materiæ, quam de ipsa, quam descripsit Aristoteles 1. Physic. & in libris de Generatione, & aliis locis plurimis, quæ omnia generabilium, & corruptibilium prima est. Quod sic intelligi non posse, statim ostendo: dùm prius dixerim, Augustinum in negotio de prima materia secutum fuisse Platonem, quantum ego conjectari possum. Porrò si materiam primam illam Aristotelis intellexisset D. Augustinus, ut tu forsitam opponis nobis: quomodo stare poterit cùm præcedente contextu ejusdem, sententia illius in libro primo de Genesi contra Manichæos, quæ hujus seriei est: informis ergo illa materia, quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo cælum, & terra, & dictum est: In principio fecit Deus cælum, & terram: non quia jam hoc erat, sed quia hoc esse poterat. Nam, & cælum scribitur posteà factum. Quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, & robur, & ramos, & fructus, & folia, non quia jam sunt, sed quia indè futura sunt. Sic dictum est, in principio fecit Deus cælum, & terram, quasi semen cæli, & terræ: cùm in confusò adhùc esset cæli, & terræ materia. Certè quòd hæc verba de illa materia Aristotelica non intelligantur, constat ex hoc, quod ex potiore Philosophorum sententia cælum, aut ex nulla constat materia, aut si ex aliqua, diversa multò ab ista generabilium, & corruptibilium. Sed Augustinus utramque ejusdem speciei facit, cùm dixit eam esse quasi semen cæli, & terræ. Ergo certum superest, diversam fuisse ab eo intellectam, & non quæ mihi opponebatur. Id ita esse nonnulla verba, quæ infra mox citatum contextum leguntur, manifestè probant, illa sunt: Hanc autem adhùc informem materiam etiam

debería ser yo el que censurara a ellos. Y lo he demostrado suficientemente en mi obra. Pero, de manera injusta, tú nos acusas de no hablar de otra cosa que de asuntos meramente naturales, presentando en contra mía lo que podemos leer en el undécimo capítulo del Libro de la Sabiduría: "Bien podría tu mano omnipotente, que de materia informe ha creado el mundo, azuzar contra ellos manadas de osos o de fieros leones, etc.".

Tú, que eres tan experto en temas teológicos, comprenderás con facilidad que hay poco que oponer a nuestras opiniones. Porque si entiendes que lo expuesto con anterioridad significa que la materia prima existió en el mismo tiempo que Dios Creador, y que, de ella, el Todopoderoso ha creado todas las cosas, te enfrentarás, en primer lugar, con algunos de los que piensan como tú –ya que ellos defienden que Dios no pudo hacerlo, puesto que jamás ha existido la materia prima sin la forma substancial.

Además, expresas una opinión contraria a San Agustín. Y es que éste, en el primer libro de De Genesi, dice literalmente: "Porque la materia sin forma no es anterior en el tiempo a las cosas creadas, ya que ambas lo fueron al mismo tiempo, y de donde se ha hecho lo que se ha creado. Pues, así como la voz es la materia de las palabras, éstas indican que se ha producido la voz. Por otro lado, el que habla no emite una voz sin forma antes de poder articular y formar las palabras. De la misma manera, Dios Creador no hizo la materia sin forma anterior en el tiempo y, después, la firmó, como en una segunda reflexión, durante la ordenación de todas las cosas naturales. Y es que creó la materia con forma. Sin embargo, ya que aquello de donde acaece algo, aunque no en el tiempo, es de origen anterior que lo que surge de allí, la escritura puede dividir el habla en espacios de tiempo, que es lo que Dios no dividió al crear".

De esta sentencia de San Agustín puede que extraigas el argumento de la existencia de la materia prima –que yo repruebo– para oponerte a mi opinión. Podrás decir que no se ha entendido la definición de Agustín sobre la materia sin forma, arguyendo, siguiendo lo descrito por Aristóteles en el libro primero de la Física y en la obra De Generatione Animalium, además de en otros muchos textos, que todas las cosas que se generan y se corrompen son materia prima. Pero, a continuación, yo puedo responder que no se debe opinar de esta manera, puesto que, en la medida que soy capaz de conjeturar, creo que, en este tema, Agustín siguió a Platón. Y si, en cualquier caso, y como tú puedes objetar, San Agustín estuvo de acuerdo con la materia prima de Aristóteles, te presento la opinión del agustino, contenida en el libro primero de De Genesi –contra Manichaeos. Es la que sigue: "Luego, aquella materia sin forma que Dios creó de la nada, fué llamada, en primer lugar, cielo y tierra. Y se dijo: en un principio, Dios hizo el cielo y la tierra. Pero no porque esto ya existía, sino porque podía existir. Y es que también se escribió que el cielo fué creado después. Ocurre como si, cuando pensamos en la semilla del árbol, decimos que en ella se encuentran las raíces, el tronco, las ramas, los frutos, y las hojas. Y no porque ya están, sino porque saldrán de allí. Así, en un principio, se dijo que Dios creó el cielo y la tierra, como si se tratara de la semilla de éstos, puesto que, aún, estaban mezcladas las materias del cielo y de la tierra".

Sin duda, de las anteriores palabras se puede deducir que no hay referencia a la materia prima de Aristóteles, porque, salvo mejor opinión de los filósofos, el cielo no está compuesto de ninguna materia. Y si lo está, ella es muy diferente de la de los entes generables y corruptibles. Pero Agustín las consideró de la misma especie, ya que dijo que era como si fuese la semilla del cielo y de la tierra. Por lo tanto, resulta que pensó en otra diferente –pero no en la que se opone a mi opinión. Un poco mas adelante del texto que he citado, hay unas palabras que lo demuestran con claridad. Son: "Por otro lado, quiso denominar a esta materia sin forma

terram invisibilem, atque incompositam voluit appellare, quia inter omnia elementa mundi terra videtur minùs speciosa, quàm cætera. Invisibilem autem dixit propter obscuritatem, & incompositam propter informitatem. Eandem ipsam materiam etiam aquam appellavit super quam ferebatur spiritus Dei: sicut superfertur rebus fabricandis voluntas artificis. Quæ verba metaphoricè, & non in rigore literæ nonnulla Genesis intelligenda esse docent. Si enim adhùc ipsius Augustini verba in sensu, quem faciunt, assumerentur, mutuò pugnare quædam aliquis contendisset. Nam quæ infra omnes contextus ductos leguntur, convenire cùm prima sententia adducta non videntur: infra enim sic inquit Augustinus. Quòd & si paucorum intelligentia potest attingere, humanis tamen verbis nescio utrum, vel à paucis hominibus posit exponi. Propterea verò non absurdè etiam aqua dicta est ista materia, quæ omnia, quæ in terra nascuntur, sive animalia, sive arbores, vel herbæ, & siqua similia, ab humore incipiunt formari, atque nutriri: hæc ergo omnia sive cælum, & terra, sive terra invisibilis, & incomposita, & abysus cùm tenebris, sive aqua, super quam spiritus ferebatur nomina sunt informis materiæ: ut res ignota notis vocabulis insinuaretur imperitioribus, & non uno vocabulo, sed multis: nisi unum esset, hoc putaretur esse, quod consueverunt homines in illo vocabulo intelligere. Dictum est ergo cælum, & terra, quia indè futurum erat cælum, & terra. Dicta est materia invisibilis, & incomposita., & tenebræ super abysum, quia informis erat, & nulla specie cerni, aut tractari poterat: etiam si esset homo, qui videret, atque tractaret. Quod ultimum, scilicèt dictum est cælum, & terra, quia indè futurum erat cælum, & terra, non quadrat cùm primitùs citato ex Genesi ad literam, ubi dixerat, non quia informis materia formatis rebus tempore prior est. Si enim prior non est tempore materia illa rebus formatis ex ea, qualiter verum esse poterat, quod ex ea futurum erat cælum, & terra? Circa quæ sistere gradum videtur, tibi, & cæteris Theologis hæc enodanda mittendo: mihi enim sufficit, id quod audistis adduxisse, ut non adeò clarè putes adversus me pugnare Sapientiæ contextum à te ductum in sensu, quem tu ducere videbaris. Nam si in alio intelligatur divinus ille sermo, putà, quòd cuncta sint creata ex materia invisibili, simùl utrisque factis, tàm materia, quàm ea, quæ ex illa creabantur, vide quàm longè sermo hic erit à decreto Theologorum, attestantium in Angelis nullam materiam esse, qui tamen creati fuere, ut cæteræ creaturæ. Alium ergo sensum habere verba illa, confiteri teneris, quàm illum, quem mihi objicis. De quo nihil dicere in præsens placet, quòd ego Physicam tantùm nunc doceam. Unum tamen velim in memoriam revocasses: cùm illud Sacræ Scripturæ mihi opposuisti, quod apud vos Theologos pasim versatur, verba scilicèt Sacræ Paginæ esse intelligenda in sensu, in quo fiunt, non in sensu, quem faciunt. Et cùm hunc tu observaris, dic mihi quæso, quid illud sapientiæ primo vult: auris cæli audit omnia, & tumultus murmurationum non abundetur: & aliud ejusdem capite quarto, cani autem sunt sensus hominis, & ætas senectutis vita immaculata: & illud quoque capitis quinti: accipiet armaturum zelus illius, & armabit creaturam ad ultionem inimicorum: & reliquum cap. 7. ipse enim dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, vim ventorum, & cogitationes hominum, & aliud eodem cap. Omnibus enim mobilibus mobilior

"tierra invisible y no compuesta", ya que, entre todos los elementos del mundo, la tierra parece menos rica que los demás. También la llamó "invisible" por su oscuridad, y "no compuesta" por su falta de forma. Asimismo, denominó a la misma materia "agua sobre la que se extendía el espíritu de Dios" –como la voluntad del artista se extiende sobre las cosas que se deben fabricar–".

Estas últimas palabras demuestran que algunas expresiones del Génesis deben ser entendidas metafóricamente –y no al pié de la letra. Incluso, si las palabras de San Agustín se toman en el sentido literal que presentan, alguien podrá advertir que algunas están en contradicción entre sí. Y es que las que pueden leerse a continuación de los contextos presentados, no parecen concordar con la primera sentencia presentada.

Añade San Agustín: "Y aunque el entendimiento de pocos puede alcanzar esto, ignoro, sin embargo, cuántos, aunque pocos, son capaces de exponerlo con palabras. Por ello, precisamente, es por lo que, cuerdamente, a esta materia también se le ha llamado "agua", ya que todas las cosas que nacen en la tierra –animales, árboles, hierbas, y otras similares, empiezan a formarse y a nutrirse con agua. Luego, todas estas cosas –ya sea el cielo y la tierra, ya la tierra invisible y la no compuesta, ya el abismo con las tinieblas, ya el agua sobre la que se extiende el espíritu– son denominaciones de la materia informe. Como si una cosa desconocida se diera a conocer a los ignorantes con vocablos conocidos –aunque no con uno solo, sino con muchos, salvo que pudiera existir uno que resultase asequible para todos los hombres. Así pues, se le ha denominado "cielo y tierra" porque de ahí surgiría, después, el cielo y la tierra. Se le ha denominado "materia invisible y no compuesta" y "tinieblas sobre el abismo" por ser informe, sin poderse ver o tocar bajo cualquier forma –aunque fuese el hombre el que lo hiciera–".

Lo de "se le ha denominado "cielo y tierra" porque de ahí surgiría, después, el cielo y la tierra" no concuerda con el texto del principio, extraído literalmente del Génesis, donde se dijo: "porque la materia sin forma no es anterior a la creación de las cosas". Así pues, si la materia no es anterior a las cosas formadas con ella, ¿cómo podrá ser verdad que de ésta haya surgido el cielo y la tierra?

Omito otras cosas que deberían ser explicadas en relación a lo que a ti, y a otros teólogos, os parece debe ser estudiado con detenimiento. Y es que me parece suficiente lo que habéis oído para que te des cuenta que, al contrario de lo que has creído, el texto del Libro de la Sabiduría, y que tú has propuesto, no se contradice tan claramente con mis opiniones.

Además, si la plática santa tuviera otro sentido –por ejemplo, que todas las cosas han sido creadas de la materia invisible, y que, al mismo tiempo, se han generado la materia y las cosas que de ella se crean–, examina lo alejado que estaría todo esto de la opinión de los teólogos que afirman que en los ángeles no hay ninguna materia, aunque hayan sido creados como las demás criaturas.

No te queda más remedio que reconocer que aquellas palabras tienen un sentido diferente del que me objetas a mi. Pero, por ahora, sobre esta cuestión no quiero decir nada más, porque en este momento sólo voy a explicar física. De todas maneras, me gustaría que recordases una cosa: que el texto de la Sagrada Escritura, tan habitual entre los teólogos como vosotros, y que has presentado para basar tu objeción contra mi, debe ser entendido con el significado que comporta, y no en un sentido estrictamente literal.

Y puesto que tú lo conoces, dime, por favor, qué quiere decir lo que aparece en el libro primero de la Sabiduría, y que es: "el oído del cielo lo escucha todo, evitando que se extienda el tumulto de las murmuraciones". También, lo que se encuentra en el mismo libro, capítulo cuarto: "las canas del hombre son su sentido común, y la edad avanzada una vida sin tacha". Y lo del capítulo quinto: "tomará la armadura de su celo, armando a la Creación para vengarse de sus enemigos". Asimismo, lo del capítulo séptimo: "pues El me otorgó el verdadero conocimiento de los seres que existen, la fuerza de los vientos, y los pensamientos de los hombres". También, en el mismo capítulo: "la sabiduría es más móvil que todos los móviles,

est sapientia, attingit autem ubique propter suam munditiam, vapor est enim virtutis Dei. Reliquum quoque ex 12. cap. sed partibus judicans dabas locum pœnitentiæ, non ignorans quàm nequam est natio eorum, & naturalis malitia ipsorum, quoniam non poterat immutari cogitatio illorum in perpetuum: semen enim erat maledictum ab initio. Porrò horum quodlibet si in rigore intelligendum esset, nescio quas aures cælum hoc materiale, aut angelica natura habeat: ut quoque ignoro canos esse sensus hominis, me sciente, capillos exortes sensus esse: & ætatem senectutis vitam esse immaculatam, non immemor quàm plures senes impudicos, & avaros, & invidos fore. Et zelus, qui affectus animi est, accipere armaturam, ipsumque armare creaturam, & datam esse puro homini cognitionem humanarum rerum: cùm scrutator cordium, & renum Deus tantùm sit, & sapientiam vaporem esse virtutis divinæ, & esse naturalem malitiam aliquorum, & quod non possint ii immutari in perpetuum à malitia in viam justitiæ: nemine ignorante, omnes homines libero potiri arbitrio.

Tandem hoc disputationis genere dimisso, ne sutor ultra calceum disjudicare dicatur, & ad id, quod quæris à me, in quo scilicèt genere causæ elementa intrent compositionem mistorum, respondendo dico, quod si meum Codicem legere exactè voluisses, ibi invenisses millies, ea esse materiam mistorum. Itaque in genere causæ materialis coire attestor: & cùm ulteriùs procedis; ergo illa erunt prima materia, quod non sit ulteriùs eundem ad ullam aliam eisdem priorem; concedo consequens, quòd id corolarium meæ conclusionis sit: neque ego id unquam sum insiciatus. Quod ego, insicias, eo, id tantum est, non esse asserendum esse illam primam materiam, qua Peripatetici omnia entia corruptibilia constare credebant. Cæterum quod ultimo subsumis, ergo quatuor erunt primæ materiæ, negabo consequentiam, si dictio illa numerica, quatuor scilicèt, sumatur distributivè, ut sit sensus, quodvis ex quatuor elementis est prima materia. Si autem collectivè accipiatur, concedam consequentiam: & consequens, putà, quatuor entia specie diversa simul juncta sunt omnium mistorum materia: quæ prout in diversis proportionibus conveniunt ad mistionem, aut diverso modo affecta in calore, & frigiditate, humiditate, aut siccitate, sic diversæ formæ mistorum in eisdem inducuntur. Hoc si cavillare velis, sic arguendo, omnia elementa sunt materia prima, ergo ignis erit materia prima, & aër quoque; & sic terra, & aqua: negabo consequentiam: non enim licet descendere sub termino signo collectivo affecto, ut descendimus sub nomine confusè, & distributivè supponente. Quis enim ex initiatis in Summulis ignorat, hunc esse paralenchum, omnes Apostoli Dei sunt duodecim, ergo isti Apostoli Dei demonstrato Petro, & Paulo, sunt duodecim, & sic alios duos, vel tres demonstrando, dicere illos esse duodecim? Quo ergo modo qui sæpissimè hæc docuisti, tàm citò Theologiæ incumbens, rei tàm dilucidè oblitus es, ut tibi placeat mihi objicere, indeque quatuor esse materias primas specie diversas: id quod quàm absurdum sit, facilem habet ostensionem. Ego unicam dico esse materiam primam, aggregatum scilicèt ex quatuor elementis, & illorum nullum seorsùm materiam primam esse consiteor: quòd ex nullo unico aliquod mistum constituatur: quamquam illorum quodlibet ab alio specie differat. Si quid ex meis placitis sequitur, id est, materiam mistorum eterogeneam, & non homogeneam esse, in hoc sensu, quòd non quævis pars

for-

y, en virtud de su pureza, lo penetra todo, ya que es efluvio del poder de Dios". Y lo del capítulo duodécimo: "pero, castigándolos poco a poco, les diste ocasión de arrepentirse, no ignorando que eran de mala cepa y de malicia congénita, puesto que, siendo de raza maldita desde su origen, su manera de ser no cambiaría nunca".

Si hay que entender estas cosas al pié de la letra, ignoro qué oídos tiene el cielo natural o de naturaleza angélica, también que las canas del hombre son su sentido común, pues, que yo sepa, los cabellos están privados de ello. Soy incapaz de recordar la cantidad de ancianos desvergonzados, avaros, y envidiosos, que he conocido, y cuya edad avanzada no es ejemplo de una vida sin tacha. ¿Qué es lo de que el celo –que es un estado del alma– arma a la creatura humana? ¿Y lo de que al hombre puro se le ha concedido el conocimiento de las cosas humanas, cuando sólo Dios es el que escruta los corazones? ¿Es la sabiduría efluvio del poder de Dios? Si los hombres son dueños de su libre arbitrio, como nadie ignora, ¿por qué lo de la mala cepa?, ¿por qué algunos no pueden cambiar la maldad por el camino de la justicia?

En fin, dejando a un lado este género de debate, y para que no se diga que el zapatero se entromete en cosas que no son sus zapatos, paso a responder a lo que me preguntas sobre en qué género de causas entran a formar parte los elementos de la composición de los compuestos.

Y te respondo que si hubieses querido leer completamente mi libro, habrías encontrado, y no una sola vez, la solución: son materia de los compuestos. Por consiguiente, te confirmo que pertenecen al género de las causas materiales.

Cuando más adelante dices que éstos serán la materia prima, ya que no se puede encontrar nada antes que ellos, admito el consecuente, porque es, precisamente, el corolario de mi conclusión. Es más, nunca lo he negado. Pero, fíjate bien, en tu discurso niegas lo mismo que yo –es decir, que no se puede afirmar que sea la misma "materia prima" con la que los peripatéticos opinaron que estaban formados todos los entes corruptibles.

Tú resumes: luego, serán cuatro las materias primas. Si la expresión numérica –cuatro– hay que aceptarla de manera distributiva para que el significado sea que cualquiera de los cuatro elementos es la materia prima, niego la consecuencia. Por el contrario, si la expresión se entiende como colectivamente, admitiré la consecuencia y el consecuente –esto es: cuatro entes de clase diferente están unidos en la materia de todos los compuestos, y se reúnen con diferentes proporciones en las mezclas, siendo afectados de distinta manera por el calor, la frialdad, la humedad, o la sequedad, y, así, se inducen en los mismos las diferentes formas de los compuestos.

Ahora bien, si lo que pretendes es razonar sofísticamente de la siguiente manera: todos los elementos son materia prima; luego, el fuego será materia prima, y también el aire, y, del mismo modo, la tierra y el agua, negaré la consecuencia, ya que no es posible descender con un término afecto al signo colectivo –y más cuando se hace distributivamente con una denominación que se supone confusa. ¿Quién de los iniciados en las simples operaciones de adición ignora este paraleuco: todos los apóstoles de Dios son doce; luego, estos apóstoles de Dios, indicados Pedro y Pablo, son doce –y, así, indicando otros dos o tres, seguir diciendo que los apóstoles de Dios son doce–? Y es que tú, que enseñas estas cosas, apoyándote con frecuencia en este modo, ¡qué pronto, y muy fácilmente, te has olvidado de la Teología y, evidentemente, del hecho que querías refutarme!. ¡Con qué facilidad se puede demostrar lo absurdo que es el que cuatro sean las materias primas diferentes!.

Yo afirmo que sólo hay una materia prima –esto es: un agregado de cuatro elementos. Y digo que ninguno de ellos por separado es la materia prima, ya que ningún compuesto está constituido únicamente por un elemento, por más que cualquiera se diferencie en especie de los demás. Y si algo se puede deducir de mis opiniones, es lo siguiente: que la materia de los compuestos es heterogénea, y no homogénea. Y hay que entenderlo en el sentido de que cualquier parte

formæ minimi misti constituta ex quatuor portionibus elementaribus habet pro subjecto simile in specie elementum cùm alia: quin diversum specie est subjectum unius quartæ particulæ illius minimi à subjecto alterius. Unius enim erit subjectum aër, alterius ignis, alterius aqua, reliqui terra. Quod si objurgaveris, quo ergo modo forma misti potuit informare unicum tantùm elementum? Dico id non inconvenire, cùm illa portio elementi est contigua aliis tribus: inconveniret tamen, si sejuncta, & seorsum esset. Neque mireris hujus. Omnes enim confitemur, dari minimum quod sic, quoad magnitudinem in entibus naturalibus, & illud quantum esse. Undè duas medietates est habiturum, quorum nulla seorsum esse posset, si dividiretur minimum: & ambo junctæ constare valent.

Ulteriùs admiraris: quomodo cùm elementa ex meis confessis sint substantiæ simplices citra compositionem materiæ, & formæ, quanta sint, & corruptibilia, ac generabilia. Quandam quoque sententiam commentatoris in libro de Substantia orbis mihi opponis, inscius, quanti ego hunc authorem reputem, quod meum opus concitato gradu legeris. Justiùs de te ego miror, quid prohibeat elementa quanta esse, & si materia careant: cùm tu idem dudum fatearis Averroim, quem suspicis, dixisse cælum materiam non habere, quod quantum est: præsertim quod tu, qui hucusque opinabaris quantitatem distingui à re quanta (jam enim non id proterves, si quæ de re hac scripsimus, legisti) non habebas undè materiæ tribueres quantitatem: cùm vos fateamini etiam primam materiam sine accidente, quantitas, nominato, non esse quantam. Gigni, & corrumpi posse elementa quamquam essentialem compositionem non habeant, non video quis prohibeat, cùm omnibus notissimum sit innumerorum mistorum formas corrumpi, & de novo alias gigni, entitate, quæ forma dicitur, & est, non suscipiente in sui compositione materiam. Nisi credis in quolibet misto esse infinitas materias, unam primam, quæ subjectum est formæ, & aliam, quæ intrat compositionem entitatis, quæ forma misti nominatur, & statim alia, quæ etiam constituet formam formæ, & sic in infinitum sit processus. Objicere enim, ut solent aliqui, qui de vocibus tantum disputant, quòd forma misti non sit, quæ generatur, neque quæ corrumpitur, sed totum compositum, inane, & nullius valoris est. Nam si forma misti, quæ erat, esse desinit, & forma, quæ non erat, esse incipit: jam quod tu non permittas quod ego dicam illas gigni, & corrumpi, prohibere non poteris quin illam inchoationem, & desitionem nominem ego per has orationes, forma misti fit, & forma misti desinit esse: & eisdem vocibus explicabo inceptionem, & desitionem elementorum: cùm tu adeò scrupulosus fuisses in Grammaticæ dictionibus, quas vis, ut ad tui libitum significent.

Non majoris valoris quàm præcedentia sunt, quæ statim nobis opponis, quòd scilicèt elementa non potuerunt corruptionem pati ex affectione qualitatum primarum, quas poscunt, ut sint, & durent: ideoque cùm simplicissima sint, affectionibus illis essent orbanda. Deum testem in hisce rebus trahis, quod ipse sit purus actus, & quòd quæ maximè simplicia sint, plus actus habent. Indeque quadam metaphora Arabum humanum intellectum umbram intelligendi dicendum esse opinaris. Quæ omnia quàm aliena à præsenti negotio sint, tu planè intellexisses, si nostrum codicem relegisses. Et quòd non feceris, iterùm accipe scribenda, quorum non-

de una mínima forma del compuesto, constituida por cuatro porciones de elementos, no tiene por sujeto el mismo elemento en especie que las otras, puesto que el sujeto de una cuarta parte de la mínima forma es diferente en especie del sujeto de otra parte. Y es que el aire será el sujeto de una, el fuego de otra, el agua de otra, y la tierra de la restante.

Y si me replicas con lo siguiente, ¿cómo la forma del compuesto ha podido informar a un único elemento?, yo te contesto que si la porción de este último está junto a las otras tres, no habrá inconveniente, aunque lo sería si fuese independiente y estuviera separada. Por lo tanto, afirmamos que a todos los compuestos se les proporciona un mínimo, porque, así, en los entes naturales hay magnitud y extensión. Tendrán dos mitades que no pueden ser desgajadas, pudiendo subsistir las dos juntas, aunque durarán muy poco si se las separa.

Te extrañas, además, de que los elementos puedan ser extensos, corruptibles, y generables, más teniendo en cuenta que, según dices, de mis declaraciones se deduce que son substancias simples, sin composición de materia y forma. Y me presentas la opinión de un comentarista del libro De substantia srbis, sin que te hayas parado a pensar cuánto he tenido en cuenta a este autor. Y es que has leído mi obra apresuradamente. Con mucha más razón yo estoy sorprendido por tu actitud y tus opiniones.

¿Qué impedimento hay para que los elementos sean extensos, aúnque estén privados de materia? Tú mismo, y de esto hace ya tiempo, dijiste que Averroes, al que admiras, afirmó que el cielo no tenía materia, y, sin embargo, es extenso. Además, tú mismo, que hasta ahora has opinado que la cantidad se diferencia de la cosa extensa (y, si has leído lo que hemos escrito sobre el tema, espero que no te molestes por ello), no apreciabas cantidad que atribuir a la materia. También has dicho que la materia prima sin accidente, aunque con la denominación de cantidad, no es extensa.

Por otro lado, no veo que es lo que puede impedir que los elementos se puedan generar y corromper, a pesar de que no tengan composición esencial. Por todos es conocido que las formas de innumerables compuestos se corrompen, y que se generan otras de nuevo con entidad –que se denomina, y lo es, forma–, sin recibir materia en su composición. Ahora bien, puede que pienses que en cualquier compuesto existen infinitas materias: una, la materia prima –que es el sujeto de la forma–, otra, la que entra en la composición de la entidad –que se denomina forma del compuesto–, después otra, que, también, constituirá la forma de la forma, y, así, sucesivamente, avanzando hasta el infinito. Y es que objetar, al estilo de como lo suelen hacer algunos –que sólo debaten sobre las palabras–, que no hay forma en el compuesto que se genera, como tampoco en el que se corrompe, diciendo que todo el compuesto es inane, no tiene ningún valor. Porque si deja de existir la forma del compuesto que había y comienza a ser la forma que no existía, y aunque tú no permitirás que yo diga que se generan y se corrompen, no podrás impedir que denomine al "empezar a ser" y al "dejar de ser" con las frases "la forma del compuesto existe" y "la forma del compuesto deja de existir". Con las mismas palabras explico la "acción de comenzar" y la "acción de concluir" de los elementos. Ocurre que tú, que en ocasiones te muestras muy escrupuloso con los asuntos gramaticales, quieres imponer los significados según tu capricho.

De no más valor que las precedentes, son las cosas que nos sigues ofreciendo. Por ejemplo, que los elementos no han podido padecer la corrupción por la impresión de las cualidades primarias que exigen para existir y permanecer. Razón por la que deberían estar desprovistos de las impresiones, ya que son muy simples. Propones a Dios como testimonio de ello, puesto que Él es acto puro, y porque cuanto más simples son las cosas, más actos poseen. A continuación, y con una metáfora de los árabes, opinas que se debe denominar al intelecto humano "la sombra de la inteligencia". Si tu hubieras leído, y releído, bien nuestra obra, habrías entendido lo muy ajeno que es todo esto al tema que estamos tratando. Pero como no lo has hecho, admite que, de nuevo, escriba algunas cosas

nihil etiam in hac nostra Apologia scriptum fuit : multum interesse inter simplicitatem spiritualium substantiarum, & simplicitatem corporearum. Corporea nempè substantia, quæ plures formas substantiales in sui compositione admittit, perfectior est, cæteris paribus, quàm quæ pauciores: indeque homo, qui plures cæteris animantibus formas habet, perfectior habetur, & est : constituitur enim ex elementis, & diversis formis carnis, ossis, cartilaginis, nervi, & aliarum particularum illis superadditis, & anima rationali etiam hæc omnia informante, aut potiorem partem horum. (ut ad opinionem illorum, qui non omnes hominis partes animatas rationali anima credunt, alludamus) Elementa, quæ nullam compositionem partium essentialium habent, sed simpliciora sunt, imperfectissima censentur: & hæc minùs actus habent, & magis potentiæ. Apta enim nata sunt, recipere omnes mistorum formas, quod nulli misto convenit. Et si enim aliqua mista, aliquas perfectiores formas suscipiant, quibus ut materia deserviunt, ut nuper de carne, & osse, & nervis, & aliis partibus homogeneis constituentibus hominem, superaddita forma rationali, dicebam : non tamen quantumvis imperfectum mistum natum erit omnes formas suscipere, ut elementa, quia ad propriam formam, quam jam actu habent, potentiam habere non poterunt. Neque hæc potentia elementorum, aut imperfectorum mistorum est aliud, quàm ipsa elementa, aut mista imperfecta : quod etiam dicere coguntur, qui elementa in mistis formalitèr contineri concedunt. Non enim tantùm materiam primam elementi necessariò dicturi sunt isti, esse aptam recipere formam misti, sed totum aggregatum ex materia, & forma illam aptitudinem habere, cùm totum elementum sit, quod recipit : ubi forma elementi, quamquàm esset actus suæ materiæ, foret in potentia ad recipiendum formam misti. Vide ergo, quòd non inconveniat dicere in nostra vera opinione, elementa non esse composita ex materia prima, & forma, sed simplicem substantiam corpoream, & proximam non enti, aut propè nihil nominanda, & actualitèr esse, quod sunt, & in potentia esse ad recipiendum omnes mistorum formas succesivè, & quàm plures simul. Si enim cælum perfectiùs istis elementatis mistis inanimatis credis, quòd simplex ipsum sit, & mista composita, deciperis certè : non enim indè sua oritur perfectio, sed quòd entitas sua sit mistis illis, & elementis perfectior. Ideòque cùm suprà dixi in corporeis substantiis, perfectiora plus compositionis essentialis habere, quàm minùs perfecta, addidi, cæteris paribus, ut hanc calumniam cæli fugerem. Et si enim simplicius sit cælum, quàm inanimatum mistum, non est misto illo imperfectius, quia cætera non sunt paria, quod cælum entitas multò perfectior sit, quàm mistum. Hoc tamen perpende, quod si Deus concesisset cælo potentiam recipiendi formam aliam se perfectiorem, ut elementa valent misti formam recipere, quòd tale aggregatum ex cælo, & forma perfectiore esset perfectius, quàm cælum solùm, & esset compositior ipso. Undè clarè constat, compositionem realem substantiarum quantarum non esse causam imperfectionis, neque simplicitatem hanc contrariam attinere perfectioni, immò ex adversò rem se habere.

Ponis etiam ignem corrumpi, & quæris à me in quo fiat illa mutatio de non igne in ignem, ut me cogas fingere esse aliquod ens (nam esse, & puram potentiam essendi esse, intelligibile est) quod amittat præcedentem formam, & novam acquirat, quod tu materiam primam nominabis. Tibique

que ya han sido tratadas en nuestra apología.

Hay mucha diferencia entre la simplicidad de las substancias incorpóreas y la de las corpóreas. La substancia corpórea, que admite muchas formas substanciales en su composición, es más perfecta que las otras semejantes, que tienen pocas. Y, por ello, el hombre, que posee más formas que los demás entes animados, es considerado más perfecto. Y lo es. Y es que está compuesto de elementos y de las diversas formas, además de carne, huesos, cartílagos, nervios, y de otras partes añadidas a éstas. Y el alma racional informa a todas o a la mayor parte (esto último lo digo para hacer alusión a la opinión de los que no creen que todas las partes del hombre son animadas por el alma racional).

Los elementos que no tienen ninguna composición de partes esenciales, porque son muy simples, son considerados muy imperfectos, y disponen de menos actos y más potencia –porque han nacido dispuestos a recibir todas las formas de los compuestos, lo que no concuerda con ninguno, aunque algunos de ellos reciben algunas formas más perfectas, de las que se sirven como materia (como, por ejemplo, y según ya dije antes, ocurre con la carne, los huesos, los nervios, y otros miembros homogéneos, que constituyen al hombre, sobreañadida la forma racional).

Sin embargo, el compuesto, por muy imperfecto que sea, no conseguirá asumir todas las formas –como los elementos, que, en virtud de su propia forma, que ya la poseen en acto, no podrán tener potencia. Y es que esta "potencia" de los elementos o de los compuestos imperfectos no es otra cosa que ellos mismos. A tener que afirmar esto, están obligados, incluso, quienes admiten que los elementos están contenidos formalmente en los compuestos. Porque ellos no sólo dirán que, por fuerza, la materia prima del elemento es adecuada para recibir la forma del compuesto, sino que también tiene tal aptitud todo el agregado de materia y de forma, ya que es todo el elemento el que la recibe, cuando la forma de éste, aún siendo el acto de su materia, está en potencia para recibir la forma del compuesto.

Observa, pues, por qué, según nuestra opinión, no es inadecuado decir que los elementos no están compuestos de materia y forma. Porque se han de denominar como unas simples substancias corpóreas, próximas, o no, al no ente, que existen en acto porque son, y que están en potencia para recibir todas las formas de los compuestos sucesivamente y muchas a la vez.

Te equivocarás si crees que el cielo es más perfecto que los compuestos inanimados, y que los compuestos mixtos, por ser más simple, porque de ahí no procede su perfección. Lo es porque su entidad es más perfecta que los compuestos y los elementos. Por ello, como ya he afirmado con anterioridad, en las substancias corpóreas, las más perfectas tienen más composición esencial que las menos perfectas. Y he añadido "que las demás iguales" para huir de la supercherÍa sobre el cielo. Y es que, aunque éste sea más simple que el compuesto inanimado, no es más imperfecto que el compuesto. Por otro lado, las restantes no son iguales, ya que el cielo es una entidad mucho más perfecta que el compuesto.

Examina con atención esto. Si Dios hubiera concedido al cielo la facultad de recibir otra forma más perfecta que sí, lo mismo que los elementos pueden recibir la forma del compuesto, resultaría que el agregado de cielo y de forma más perfecta sería algo más perfecto que el cielo solo, y más compuesto que él mismo. Consta, pues, con claridad que la composición real de las substancias extensas no es la causa de la imperfección, ni que la simplicidad atañe contrariamente a la perfección, sino, más bien, al revés.

Consideras, también, que el fuego se corrompe, y me preguntas cómo se produce la mutación del "no fuego" en "fuego". Pretendes obligarme a suponer que hay algún ente (porque es inteligible el ser y la pura potencia para existir el ser) que pierde su forma anterior, adquiriendo una nueva, y que tu denominarás materia prima.

que distinctione hac respondeo, quòd aut tu interrogas in quo subjecto illa mutatio fiat: & dicam tibi, quòd in nullo. Aut à me petis, in quo loco, & dicam, quòd inibi ubi fit. Neque tu talitèr respondere potuisses. Si ego à te sciscitarer, in quo corruptio substantiæ panis transsubstantiati, fiat, nempè necessariò dicturus eras, in nullo subjecto, sed in loco illo, ubi manserunt panis accidentia. Tu alitèr formasti hanc rationem, sed ego magis explicitè, ut majorem vim adversum me concitarem. Tua quippè potiùs quædam elenchus, quam inculpata collectio dicenda est. Dices enim, fac ignem corrumpi, corruptio illa, cùm sit mutatio, in quo est? In toto igne me dicturum credis, atque ignis corrumpitur per primum non esse, quando corrumpitur igitur, non est, quare mutatio illa erit in non ente: quòd cùm sit impossibile, restat mutationem in aliquo ignis esse, & cùm non sit in forma, infers, quòd erit in materia, indeque illam primam materiam astruis. Sed ego ad tua, quæsita sic respondebo, quòd corruptio illa fiat in loco illo, ubi ignis corrumpitur: & in subjecto nullo, & quòd cùm corrumpitur verè non sit, etiam fatebor: negaboque consequentiam mutationem illam esse non ertis, immò entis, qui præfuit, & non est. Non enim credo tibi ignotum, verba hæc corrumpitur, generatur, fit, incipit ampliare. Cùm enim motus incipiat esse per ultimum non esse, verè dicimus in instanti, in quo motus non est, motus incipit esse. Nam dictio illa incipit, ad id quod est aut erit, ampliat: ut sensus hujus sit, motus qui est, vel erit incipit, quod verum est: quando non est motus, & immediatè post motus erit: ut etiam verè dicimus: quòd ignis qui est, vel fuit, corrumpitur in primo instanti esse aëris, si genitus est aër: mox cùm est ignis, & immediatè ante illud fuit. Neque tu alitèr respondere poteris consimilibus interrogationibus illis, quas à me sciscitaris. Si enim ego quæsiero abs te, quando verificatur ista, Petrus corrumpitur, aut Sortes moritur, an cùm isti vivunt, vel cùm defuncti sunt: non cùm vivunt, quia tunc morituri sunt, sed non moriuntur: neque quando functi sunt vita, quod tu jam non sint, & falsa sit propositio affirmativa de subjecto pro nullo supponente: undè ergo quæso solutionem elicere possis, quàm ab ampliationis Methodo à me præscripta? Nescio. Nisi malis convenire cùm Platone citato ab Aulo Gellio libro sexto Noctium atticarum, cap. 13. quàm cùm relatis Logicæ methodis. Referebat enim Aulus Gellius loco prædicto, quæsitum est quando moriens moriretur, cùm jam in morte esset, aut tum etiam cùm in vita foret: quando surgens surgeret, cùm jam staret, an tum etiam cùm sederet: & qui artem disceret, quando artifex fieret, cùm jam esset, an tum cùm etiam non esset. Utrum enim horum dicas, absurdè, atque ridiculosè dixeris. Multoque absurdius videbitur, si aut utrumque dicas esse, aut neutrum. Sed ea omnia cùm captiones esse quidam futiles, & inanes dicerent; nolite, inquit Taurus Philosophus, hæc quasi nugarum aliquem ludum aspernari, gravissimi Philosophorum super hac re seriò quæsierunt. Et alii moriendi verbum, atque momentum, manente adhuc vita, dici, atque fieri putaverunt. Alii nihil in eo tempore vitæ reliquerunt, totumque illud, quod mori dicitur, morti vendicarunt. Item de cæteris similibus in diversa tempora, & in contrarias sententias discesserunt. Sed Plato, inquit, noster, neque vitæ id tempus, neque morti dedit: idemque in omni consimilium rerum disceptatione fecit. Vidit quippè utrumque esse pugnans: neque

 posse

Te respondo con la siguiente distinción: Si me preguntas en qué sujeto se produce la alteración, te digo que en ninguno. Si me preguntas en qué lugar, te contesto que allí mismo en donde está.

Sin embargo, tú no podrás responderme de la misma manera si yo te pregunto en qué sujeto se produce la corrupción de la substancia del pan transubstanciado. Porque, necesariamente, tendrás que decir que en ninguno, sino que en el lugar donde quedaron los accidentes del pan. Y es que tú habrás argumentado de otra manera, mientras que yo lo he hecho más explícitamente –y sin forzar la respuesta. Por el contrario, tú si que lo intentas con la mía. Porque, además de que tu exposición debe ser considerada más un repertorio (elenco) que una argumentación, me dices: supón que el fuego se corrompe, puesto que hay alteración, ¿dónde se produce la corrupción? Y crees que voy a contestar que en todo el fuego, y que, como el fuego se corrompe en el primer instante de no ser, cuando empieza a hacerlo no es, resultando que de la alteración se estará produciendo un no ente. Pero esto es imposible. Entonces, resulta que la mutación está en algo del fuego. Y como no es en la forma, habrá que deducir que será en la materia. Y, por ello, tú lo atribuyes a la materia prima.

Paso a responderte. La corrupción se produce en el lugar donde se corrompe el fuego, pero no en ningún sujeto. También afirmaré que, realmente, no es allí donde se corrompe. Y negaré que la consecuencia sea la mutación de un no ente, o, mejor dicho, de un ente que ha existido y que ya no existe. No creo que desconozcas los siguientes términos: "se corrompe", "se genera", "se produce", "comienza a aumentar". Y ya que el movimiento empieza a ser durante el último no ser, decimos realmente en el instante en que aún no hay movimiento que éste comienza a ser. La expresión"comienza" hacia lo que es o será, se amplía, incluyendo en su significado que el movimiento, que es o será, empieza, cosa que es verdad –porque, aún cuando no sea movimiento en un instante determinado, lo va a ser inmediatamente después. También decimos, realmente, que el fuego que es o ha sido se corrompe en el primer instante de ser aire, si es que se ha generado este último. Luego, cuando es fuego, también inmediatamente antes lo fué. Y tú no puedes responder de manera diferente a las preguntas que me has hecho.

Si yo te pregunto si Pedro se corrompe o Sortes está muerto, dando por supuesto esto como verdadero, ¿lo hago cuando viven o cuando han muerto? No puede ser lo primero, ya que habrán muerto, ni tampoco cuando han abandonado la vida, porque ya no existen. Es falsa la proposición afirmativa sobre un sujeto que no existe. Así pues, te inquiero, ¿por el método de la ampliación, podrás deducir una solución como la indicada por mi?

No lo creo, salvo que prefieras estar más de acuerdo con el Platón citado por Aulo Gelio[26], en el libro sexto de Las noches áticas, capítulo 13, que con los métodos de la Lógica.

En el capítulo citado, Aulo Gelio dice que se le preguntó, ¿cuándo el que muere estaría muerto: si cuando estuviese ya en la muerte, o cuando aún estuviera en la vida? Asimismo, ¿cuándo el que se yergue estaría levantado: si cuando ya estuviese en pie, o cuando aún estuviera sentado? Además, ¿cuándo será artista el que aprende arte: cuando ya lo es, o cuando aún no ha llegado a serlo? Si se contesta a alguna de estas preguntas, se cae en el absurdo y en el ridículo. Y la absurdez y la ridiculez serán mayores si se responde que es una de las dos o ninguna. Algunos dirán, incluso, que todas estas cosas con trampa son fútiles y vanas. El filósofo Tauro[27] dijo que no había que desdeñar estas cosas, como si se tratase de un juego de tonterías. Otros filósofos muy prestigiosos hicieron preguntas con toda seriedad sobre el tema. Hubo quienes opinaron que el momento de morir y la palabra "muerte" tiene lugar y se dice cuando aún, aunque poca, hay vida. Algunos no dijeron nada sobre la vida, reivindicando para la muerte todo lo que se denomina morir, discrepando sobre cuestiones similares en momentos diferentes y con opiniones contrarias.

El Platón citado no atribuyó este espacio de tiempo ni a la vida ni a la muerte. Lo mismo hizo en otras controversias sobre temas parecidos. Comprendió, sin duda, que ambas pugnan entre sí, y que no es posible que en dos cosas contrarias, cuando permanece una, se establezca la otra, aduciendo que el tema objeto de la

26. Gramático crítico latino (Roma, c. 130 d.C.).Fue alumno de Frontón y discípulo de Herodes Atico. Es autor de *Las noches áticas*, en veinte libros, de carácter predominantemente filológico, si bien se insertan tambien cuestiones de tipo histórico, filosófico y científico.

27. Filósofo de la época romana, que floreció durante el s.II en tiempos de Antonio Pío. Entre sus discípulos se cuenta a Aulio Gelio (quién siempre habla de él con la máxima admiración y respeto). Se opuso al sincretismo reinante de la época, y muestra, en sus comentarios a los diálogos de Platón, las profundas diferencias entre éste, Aristóteles y la Stoa.

posse ex duobus contrariis, altero manente, alterum constitui, quæstionemque fieri per diversorum inter se finium, mortis, & vitæ cohærentiam. Et idcircò peperit ipse, expressitque aliud quoddam novum in confinio tempus, quod verbis propriis, atque integris repentinam naturam appellavit. Sed de his nil plus, ut aliam tuam objectionem enodem. Refers enim, corrumpuntur elementa, & inanimata mista, moriuntur animalia, ut experimenta docent, & cùm hujusmodi corruptibilitas passio quædam sit, quærit an competit mistis propter materiam, aut propter formam: hanc non esse principium passibilitatis, quòd sit actus dicis, ergo à materia originabitur hæc corruptio. Si tu, & cætera vetus Physicorum schola lippis oculis non prospiceretis, porrò videretis, quàm futiles sermones hi sint: ego enim corruptionem omnium mistorum naturæ formæ misti tribuo, quæ talis est, ut sine tali proportione elementorum esse non possit, & entitatibus elementorum, quæ idem ipsis elementis sunt: confero quoque eorundem corruptionem, quod tales naturalitèr sint, ut sine certis proportionibus qualitatum primarum esse non valeant. Neque ullius valoris est, quod refers, formæ mistorum actus sunt: ergo non erunt in potentia corruptibiles. Nam inconvenit nihil, quod illæ actu informent elementa, & per hoc sortiantur actus nomenclaturam: & quod eadem pro quanto limitatos gradus qualitatum primarum, & quantitates omnium elementorum requirunt, ut sint, & operentur, quæ sibi adecent, dicantur in potentia ad corruptionem, aut potentia, aut potentialitas. Certè non immeritò quandoque de vobis admiror, quòd hanc finxeritis materiam primam, ut omnia naturæ probra in eam rejiciatis, & ut ipsam sentinam incommodorum naturæ esse singatis, aliàs cæcutientes eandem formæ præferentes. Rejicis enim tu in argumento adversùs me ducto corruptibilitatem in materiam prima, ut rem concessam ab omnibus tuæ factionis hominibus, minimè considerans, quòd Peripateticorum Princeps hanc incorruptilem astruit, à qua potiùs æternitas, quàm corruptio originem trahere debebat. Neque machinari illam malum, aut appetere illam formam, ut mulier virum corruptionis entium causa forent, si ipsæ formæ mistorum tales fuissent, ut quibusvis elementis subjacentibus illis, & quovis modò elementis affectis, ipsæ non evanescerent: neque elementa esse desinerent, si etiam quavis primarum qualitatum proportione asservari nata essent. Relatarum ergo formarum mistorum naturalis propensio, & elementorum natura imbecilla, causa sunt corruptionis generabilium, & corruptibilium, & non commentitia, materia. Cùm enim nullus dicere soleat, domus fuit causa interitus hujus, qui eam habitabat, si propter æstivum calorem, aut rigentem aërem ægrotavit ille, qui vita functus est, sed calorem, aut frigus causari simus soliti: cùm ergo in materiam, in qua subjectivè est forma, ex vestris assertis, corruptibilitatis imperfectionem rejicitis, nisi in calorem, aut frigus, aut alias incommodas qualitates formæ conservandæ?

Quippè plures induis formas Proteo ipso, cùm hanc fictam materiam mihi persuadere conaris. Jam adversus me arguis, mox id diruis, iterum primum fulcire procuras, sed subindè cœmentorum defectu opus tuum spontè corruir. Non enim vides, quàm parùm inconveniat dicere, mista, aut elementa esse activa, cùm in aliqua agant, & eadem dici passiva, cùm ab eisdem repatiantur. Agunt enim per propriam vim in contrariorum resistentiam, & patiuntur à contrariis similitèr in nativam resistentiam. Atque,

discusión se verifica por la coherencia de dos términos diferentes entre sí –la vida y la muerte. Por esta razón, expresó y propuso un nuevo espacio de tiempo entre la vida y la muerte –lo que, con sus propias y vigorosas palabras, denominó naturaleza repentina.

Sobre lo anterior, no añado nada más. Y es que quiero aclarar otra objeción tuya. Dices que se corrompen los elementos y los compuestos inanimados, que los animales se mueren. Y que todo esto lo demuestra la experiencia. Y, dado que la corrupción es una pasión, adviertes que hay que indagar si concierne a los compuestos en virtud de la materia o de la forma. Pero como esta última no es principio de pasibilidad, porque dices que es acto, habrá que deducir que la corrupción tendrá origen en la materia.

Si tú, así como el resto de la antigua escuela de físicos, dedicáis vuestro esfuerzos a limpiaros las legañas de los ojos, seguro que, sin duda, os daréis cuenta de lo inútiles que son estas discusiones. Porque yo atribuyo la corrupción de todos los compuestos a la naturaleza de la forma del compuesto, que es tal que no puede existir sin una proporción de elementos y entidades de elementos –que son lo mismo que los elementos. Les confiero, también, la corrupción de éstos, porque son de tal naturaleza que no pueden existir sin ciertas proporciones de cualidades primarias.

No tiene ninguna relevancia lo que dices sobre que las formas de los compuestos son actos, y que, por ello, serán corruptibles en potencia. Y es que no hay inconveniente en que las formas en acto informen a los elementos, denominándose, precisamente por ello, actos. Y que, además, en la medida que requieren para existir limitados grados de cualidades primarias y de cantidades de todos los elementos, así como para que se efectúen las cosas que les convienen para la corrupción, se denominen "en potencia", "potencia", o "potencialidad".

Es cierto que, a veces, y no sin razón, os admiro por haber inventado una materia prima, arrojando contra ella todos los oprobios de la naturaleza, y fingiendo que esta última es la sentina de las calamidades. Incluso, en ocasiones, anteponéis las formas a ella. Y es que en el argumento que utilizas contra mi, remites la corruptibilidad a la materia prima, siendo un hecho admitido por todos tus correligionarios, sin parar a considerar que el Príncipe de los Peripatéticos asegura que ella es incorruptible –por lo que, más bien, debería ser fuente de eternidad que de corrupción. Y no sería la causa de la corrupción de los entes el imaginar a aquella como un mal, o que busca la forma –como la mujer al hombre, si las formas de los compuestos fuesen de tal manera que no desaparecieran cuando están subordinadas a ellas cualquiera de los elementos afectados de uno u otro modo. Tampoco dejarían de existir los elementos si pudieran conseguir ser conservados por cualquier proporción de las cualidades primarias. Por consiguiente, la propensión natural de las mencionadas formas de los compuestos, así como la débil naturaleza de los elementos, son las causas de la corrupción de los entes generables y corruptibles, y no la materia que habéis inventado. Porque nadie suele decir que la casa ha sido la causa de la muerte del que la habitaba –si es que el morador enfermó y falleció por el fuerte calor del verano o por el aire gélido del invierno–, sino que es lo normal achacar el evento al calor o al frío. En consecuencia, ¿por qué remitís la imperfección de la corruptibilidad a la materia, en la que, según vuestras afirmaciones, está la forma dependiendo del sujeto, salvo para conservar la forma en el calor, en el frío, o en otras molestas cualidades?

Cuando intentas convencerme acerca de la materia prima que os inventáis, vistes al propio Proteo[28] de mil formas. Argumentas contra mi, derribas los argumentos, vuelves a apuntalar lo primero, e, inmediatamente después, y por falta de buenos cimientos, tu trabajo se derrumba de manera espontánea. Y es que no te das cuenta que no hay incongruencia en decir que los compuestos o los elementos son activos cuando obran en algo, siendo pasivos cuando padecen por sí mismos. Obran, mediante su propia fuerza, contra la resistencia de los contrarios. Padecen, de manera similar, por causa de su misma resistencia.

28. Proteo, dios marino, dotado del don de adivinar el futuro, que no anuncia a no ser que se vea obligado por fuerza mayor, a fin de no ser consultado adopta toda clase de formas para no ser reconocido.

que, ut tu fassus es, calorem, & frigiditatem qualitates activas agentes pati passionem corruptivam, quæ implicatio igni, & aquæ substantiis idem contingere, & mistis aliis quoque consimile evenire? Si quæsisses à me, quòd quærere oblitus es, antequam, cùm ignis sit, quid fuerit in potentia ad ignem? Si materiam ejus, quæ præfuerit, ego esse inficior. Dicam tibi, quod nihil: ut tu quoque, qui materiam primam in igne esse fingis, dicturus es. Non enim, & si illa esset, unquàm fuit in potentia ignis, ut aliquando verè dici posit, quòd jam actu sit eadem ipsa ignis: sed quòd post ignem genitum illa pars ignis sit: quod non solùm igni contingit, sed omnibus entibus, quæ aliqua entitate genita de novo fiunt, illa enim omnia imposibile est dicere habuisse aliquid, quod fuerit in potentia illa. Et quia de elemento exemplum exaravi, de mistis aliud scribere placet. Nonnè qui dixerit panis, aut sanguis est in potentia animatum non falsum dicit, si explicare velit, quod illa entitas, quæ est panis, futura sit animata: cùm priùs corrumpenda sit forma panis, quàm introducenda anima? Ac etiam & si permansura esset forma panis, & simul cùm anima, forma addita pani, asservari panis forma posset, non verè quis dixisset, panem esse in potentia animal, sed tantùm quod panis sit in potentia esse partem essentialem animalis, quòd ex eo, & anima constitueretur animal. Adeò vera relata assertio profectò est, ut neque ulla substantia, quæ accidentalem denominationem sortitura est ob aliquod accidens de novo realiter gignendum, dici posit, esse in potentia ad aliam denominationem. Sortes enim qui non est albus, sed albus futurus est, non est potentia albus, sed est in potentia esse partem albi, quia subjectum albedinis futurum est: cùm ipse, & albedo, qua afficiendus est, nomen albi adipiscentur, & horum nullum album erit appellandum.

Insciè quippè dixisset, qui unitatem esse in potentia dualitatem testaretur: cùm implicet in naturalibus unitatem ea ratione, qua unitas, esse dualitatem: verè tamen quivis affirmasset, unitatem esse in potentia partem dualitatis: qui si alia unitas adderetur, ambo dualitatem constituerent. Ex quibus duo pellucida evadunt. Primum, quod sola illa entia dicuntur verò in potentia esse aliud denominatione ens, quæ non per novam entitatem realem genitam nomenclaturam variant, sed per alium modum se habendi. Verè enim dicitur anima in potentia sciens, cùm ignorabat: quòd cùm jam scientiam adepta fuerit, non per aliquam entitatem novam nominabitur sciens, sed per alium suum modum habendi sciens dicetur. Secundum, quod sequitur est, quod cùm dicimus, aliquam substantiam corrumpendam esse in potentia aliam: quæ post prioris corruptionem gignenda est: non in alio sensu vero dici posit, quàm in hoc, quòd ad illius corruptionem, altera gignenda sit: ne si nihil gigneretur, quæ infra cavum Lunæ continentur, in nihilum redigerentur. De quibus in nostro opere susius egimus.

Quoddam argumentum, quo tu docendo, crediderim ego Philosophiam, dicis assuevisse colligere materiæ existentiam, quod hujusmodi est, ignis si producendo ignem alterum totum producit, ut ego attestor, totum igitur esse habet ignis productus à productore, hoc autem fieri non potest. Etenim ignis producens, cùm sit particulare ens, particulam entis habens, qui poterit non particulam esse, sed plenè suum esse, quàm frivolum sit, te ipsum judicem constituo: dùm primitus legas, quod statim exa-

ro.

Y como tú has afirmado que el calor y la frialdad, que son cualidades activas agentes, padecen una pasión corruptiva, yo te pregunto, ¿este obstáculo les acaece también a las substancias del fuego y del agua, así como a los otros compuestos?

Ya que no te has preocupado de indagarlo, seguramente me preguntarás, ¿antes de existir el fuego, qué ha estado en potencia? Si niego que es su materia la que estuvo antes, te estaré diciendo que la nada –como también lo dirías tú, que inventas que la materia prima está en el fuego. Y, aunque ésta existiera, el fuego jamás estuvo en potencia –al igual como se puede decir que, algunas veces, la misma es fuego en acto. Sin embargo, después de haberse producido el fuego, aquella es parte de éste, cosa que no sólo le ocurre a él, sino a todos los entes que, al haberse generado alguna entidad, se producen de nuevo. Y es que resulta imposible afirmar que todos los entes han tenido algo que estuvo en potencia.

Como ya he explicado el ejemplo sobre el elemento, quiero, ahora, escribir otra cosa sobre los compuestos. ¿No es verdad que el que afirme que el pan, o la sangre, son entes animados en potencia, estará diciendo una falsedad si, con ello, quiere dar a entender que la entidad que es el pan va a ser animada, más teniendo en cuenta que la forma de éste se ha de corromper antes de que se le introduzca el alma? Incluso, aunque permaneciendo la forma del pan, y, juntamente con el alma la forma añadida a él, pudiera conservarse también la forma de éste, estaría mintiendo el que afirmase que el pan es en potencia un ente animado, puesto que el pan sólo es, en potencia, una parte esencial del ente, ya que el ente animado estaría constituido por el pan y por el alma.

Sin duda, la referida aserción es hasta tal punto verdadera, que de ninguna substancia a la que le corresponde la denominación de accidental, por producirse realmente algún accidente de nuevo, se puede decir que esté en potencia en otra denominación. Y es que Sortes, que no es blanco, sino que lo va a ser, no es en potencia blanco, ya que es en potencia el ser una parte de lo blanco, puesto que será el sujeto de la blancura. Y es que él y la blancura –con la que tiene que ser afectado– van a tomar el nombre de lo blanco, aunque ninguno de ellos debe ser llamado blanco.

Con toda seguridad, será un ignorante el que afirme que la unidad es dualidad en potencia, puesto que, con este argumento, la estará incluyendo entre los entes naturales. Sin embargo, estará diciendo la verdad el que exprese que la unidad es en potencia parte de la dualidad, de tal manera que si se le añade otra unidad, ambas constituirán la dualidad. De esto se deducen muy claramente dos cosas. Primero, que sólo por la denominación se dice que cualquier ente es en potencia otro ente, y que no cambian la denominación porque se ha creado realmente otro ente, sino por un modo diferente de manifestarse. Pues se afirma realmente que el alma conoce en potencia cuando ignora, puesto que cuando ya ha alcanzado el conocimiento, no se afirmará que sabe por alguna nueva entidad, sino que se afirmará que conoce por otro modo de expresarse. Segundo, que cuando decimos que alguna substancia que se ha de corromper es en potencia otra que se debe generar después de la corrupción de la primera, no se puede afirmar con otro sentido que el siguiente: que en virtud de la corrupción se va a generar otra cosa para evitar que, si no se produjera nada, las cosas contenidas en la Tierra se conviertan en la nada. Pero sobre todo esto ya hemos tratado suficientemente en nuestra obra.

He reafirmado mi fé en la Filosofía al ver como explicas cierto argumento, con el que dices que sueles entender la existencia de la materia. Es el siguiente: si el fuego que produce fuego origina otro fuego, según yo afirmo, el fuego originado por el productor tiene existencia completa. Pero ello no puede ocurrir. Porque el fuego que produce, puesto que es un ente particular, tiene partícula de ente, que, aunque pueda no ser partícula, si bien tiene su ser pleno aunque ligero.

Te nombro tu propio juez para que leas originariamente lo que explico a continuación.

ro. Quod ut faciliùs percipias, exemplo rei veritatem illustro: finge enim Deum concedere alicui Angelo vim gignendi ex aëre ignem (id enim Deo omnipotenti per quàm facilè, ut cætera est) si enim igni, vilissima substantia, hanc facultatem concessit, quid impediet Angelo eandem concedere? gignat ergo Angelus ex aëre ignem, & quæram statim abs te, an totum esse habeat ignis ille productus ab Angelo producente, an non? si dixeris, quòd sic, ut dicturus es, statim objiciam ego tibi tuum argumentum, id fieri non posse, quia Angelus est particulare ens, particulam entis habens, non enim est Angelus genus, neque species, neque aliud de universalibus, potiùs quàm ignis: ergo ut tu ob hanc rationem infers ignem materiam habere, sic inferam ego ob eandem Angelum materiam habiturum. Et simili hoc dimisso: unde tu infers, quia ignis sit particulare ens, quòd ipse particulam entis sit habiturus, si per particulam entis formam intelligis? nam ego hanc consequentiam negabo, quia unde teneat, non video: neque tu ejus bonitatem probare poteris. Si autem particulam entis vocas eundem, simplicem elementarem substantiam: ignis particularis particulam entis habebit, idest, seipsum, si ita loqui liceat, quòd aliquid seipsum habere dicatur. Neque aliud, quòd infers, scilicèt quodlibet faciendum esse ex quolibet, unde colligatur, intelligo: nam ego corruptionem alicujus entis præ-requiri ad generationem alterius docui in nostro opere, ne si corruptio non præcessisset, novitèr genita mundus non caperet.

Quod infers, si materia in elementis non esset, quæ maneret in novis genitis, non plus unum quàm aliud elementum generandum post prioris corruptionem, cùm nulla dispositio maneat: non magis adversus me quàm contrà te sequentem opinionem D. Thomæ, qui fatetur, in qualibet corruptione substantiæ cujusvis fieri resolutionem usque ad primam materiam, militat. Et ut tu confiteberis ex naturali ordine sequi hujus generationem ad hujus corruptionem, simile ego fateor elementis evenire. Gignitur enim elementum poscens dispositiones similes illis, quibus antecedens corruptum est, & nihil aliud gigni potest, sed determinatum ex determinato. Hæc omnia jam à me typis mandata fuere, quæ legere contempsisti. Vide quòd jacturam hanc temporis, quam dictando præsentia feci, mihi debeas, hanc tibi non ignosco: donec sciam te discere, quæ mihi docere conabaris: & nostram veram, & claram doctrinam tuorum discipulorum mentibus inserere.

Quod ultimò interrogas de nutricatione viventium, planum nobis medicis est: vobis Theologis, qui elementa à viventibus subtrahitis, & illa constare tantùm ex vestra prima ficta materia, & animabus creditis, difficillimum certè est, si de his, quæ contingunt vegetabilibus, causam estis reddituri, de quibus distuli loqui in opere ædito, & promisi me locuturum, si Deus concesserit, in ædendo. In præsens sufficiet tuis dubiis facere satis. Cùm enim quæris, an alimenti assumpti aliquid maneat in corpore viventis: dico, quòd postquàm cibi purior pars in ventriculo elaborata ad jecur transfertur, ibique in sanguinem convertitur, & per totius corporis vasa distribuitur, tam à membris carniformibus, quàm radicalibus sugitur, atque in eorundem porositatibus iterùm à facultate concoctrice particulæ elaboratur: donec sanguinis forma, quæ elementis illum constituentibus erat addita, corrumpitur, & loco illius anima vegetativa inducitur, sive immediatè, ut aliqui sunt opinati, sive aliis permutationibus antecedenden-

Y para que lo entiendas más fácilmente, paso a ilustrar con un ejemplo la verdad del hecho. Imagínate que Dios le otorga a un ángel la facultad para producir fuego a partir del aire (esto, como las demás cosas, resulta muy fácil para Dios Todopoderoso, porque si se le ha concedido al fuego –que es una de las más viles substancias– esta propiedad, ¿qué le impedirá conceder lo mismo al ángel?). Quedamos, pues, que el ángel hace fuego a partir del aire. Te pregunto, ¿el fuego producido por el ángel tiene, o no, existencia completa cuando lo origina? Si me contestas que sí, como harás, enseguida objetaré tu argumento. Y es que no es posible que ocurra, ya que el ángel es un ente particular que tiene una partícula de ente, porque "ángel" no es género, ni especie, ni cualquiera otro de los universales, más de lo que lo es el fuego. Por lo tanto, si con este argumento deduces que el fuego tiene materia, yo, con el mismo, también deduzco que el ángel tendría materia.

Dejando a un lado lo anterior, ¿de dónde extraes que, porque el fuego es un ente particular, tendrá él una partícula de ente, si por ella entiendes la forma? Yo niego esta consecuencia. Y es que no veo de dónde puede obtenerla. Tampoco tú podrás probarlo. En cambio, si denominas partícula de ente a la substancia simple del elemento, el fuego particular tendrá una partícula de ente –esto es: se tendrá a sí mismo (si es que es posible afirmar que algo se tiene a sí mismo).

Tampoco entiendo otra cosa que deduces. Esto es: que cualquier cosa se debe producir de cualquier cosa. Ya he explicado en mi obra que se requiere la corrupción de cualquier ente para que se genere otro –y, ello, para evitar que, de no producirse la corrupción, no hubiera sitio en el mundo para los nuevos entes creados.

Sobre lo que dices de que si no hubiera materia en los elementos, para que quedara en los generados de nuevo, al no haberse originado un elemento más que otro después de la corrupción del anterior, por no quedar ninguna disposición, no se opone más a mi que a ti –que, precisamente, eres partidario de la opinión de Santo Tomás, que dice que en toda corrupción de cualquier substancia se produce la descomposición hasta llegar a la materia prima. Y así como tu afirmarás, siguiendo el orden natural, que la generación de ésta sigue a la corrupción, yo afirmo que lo mismo les ocurre a los elementos. Y es que se genera el elemento que exige disposiciones semejantes a aquellas con las que se ha corrompido el anterior, no pudiéndose producir otro, excepto el determinado por lo determinado.

Todo lo que no te has dignado leer, ya está en imprenta. Reconoce que, por lo menos, me debes el tiempo que he empleado en dictar lo presente. Y no te lo perdono hasta que sepa que estás informado de las cosas que tú has pretendido enseñarme, y hasta que inculques nuestra doctrina verdadera y clara en las mentes de tus discípulos.

Por último, quiero decirte que nosotros, los médicos, conocemos muy bien la cuestión que me inquieres sobre la nutrición de los entes vivos. Sin embargo, a vosotros, los teólogos, que sustraéis los elementos de los seres vivos, creyendo que éstos sólo están compuestos por vuestra inventada materia prima, os resulta, sin duda, muy difícil explicar la causa de lo que les acontece a los vegetales. Pero sobre esto no he querido tratar en mi obra recién editada, aunque he prometido que, si Dios lo permite, lo explicaré en unas notas adicionales. Por el momento, me limito a satisfacer tus dudas.

Me preguntas si en el cuerpo de los seres vivos queda algo del alimento ingerido. Te contesto que después de que en el estómago ha sido elaborada la parte más pura de los alimentos, ésta pasa al hígado, y, ahí, se transforma en sangre, que es distribuida por los vasos de todo el cuerpo, extendiéndose por todos los órganos, siendo transformadas de nuevo sus partículas por la facultad asimiladora (digestiva) contenida en las porosidades de ellos hasta que la forma de la sangre, que se ha agregado con los elementos constituyentes, se corrompe, siendo, en su lugar, el alma vegetativa, bien inmediatamente, en opinión de algunos, bien produciéndose antes otras alteraciones,

dentibus, ut alii, ubi neque penetratio dimensionum occurrit, neque inconveniens ullum. Partes enim corporum viventium, quæ continuò per mutuam elementorum pugnam corrumpuntur, & à continente, & nativo, ac formali calore difflantur, cedunt, ac locum exhibent alimentis, quæ sumuntur. Si enim à viventibus nihil efflueret, non egerent illa nutriri. Cumque plus est, quod apponitur, quàm quod deperditur, augentur viventia, si minus, imminuuntur: si par, persistunt in eadem mole. Nolo de his tecum plura agere, ne te distraham à gravioribus negotiis, his medicinalibus intentum faciendo. En quod scrupulum nullum ex nostra assertione sequitur: quin in hoc cùm cæteris Medicis convenio, indeque admiror, cur mihi plusquàm aliis Physicis, qui elementa manere in mistis formalitèr opinati sunt, objeceris argumentum illud, necesse esse in mea opinione, aut dicere nihil ex alimento in corpore relinqui, aut penetrationem dimensionum esse concedendam. Quæ ambo quàm facilitèr à me sunt absoluta: tibi verò, qui es opinatus solam materiam primam ex alimentis assumptis in viventium corporibus manere, mille impossibilia contingunt.

Si enim verum esset, quod tu innuere videris, solam materiam ex alimentis transire in nutritum: impossibile foret recentèr nata quibusvis cibis assumptis crescere. Consequentia est nota. Primò, quòd ipsa materia penetrativè se haberet cùm præexistente alendo: quòd illa nec qualis, nec quanta sit, ut vester Aristot. in 7. Metaph. text. com. 8. dicit. Secundò quia jam quod alimentum quantitatem habuisset, ut habet, cùm ipsum corrumpendum sit, ut formam aliti suscipiat, & in corruptione illa quantitas, quæ toti inhærebat, ut beatus Thomas opinatur, corrumpatur, nullum quantum præexistenti nutrito adderetur: indeque inserre liceret, quantum per non quanti additionem crescere, quod nemo sanæ mentis concederet. Tertiò, impossibilia reliqua, quæ in nostro opere intulimus, sequerentur, in homine scilicet, non esse unde quantitas oriatur: quia non ab anima rationali, neque à materia prima: & cùm secundùm vos nulla alia substantialis forma nisi anima rationalis, nec materia nisi prima constituat hominem, clarè eliceretur, à nulla parte essentiali illum constituente, quantum posse evadere. Et daretur modus dicendi aliquid posse esse grave sine gravitate, & calidum sine calore, & album sine albedine, & mille hujusmodi absurda. Quartò, non magis nec minus compacta, aut rara, calida, aut frigida, sicca, aut humida, aërea, aut terrea, ex devorato aliquo alimento: quàm alio hominum substantia evasura erat. Consequentia patet per tuas hypotheses. Fateris enim solam primam materiam nutrimenti in nutrito relinqui: quæ cùm præfatis affectionibus expers universa sit, non est, unde elicere possimus ex brasicis plusquàm ex borragine membra humana indurari.

His omnibus suffusiones oculorum mentis puto te excusurum, ideò non de his plus tractare gratum: dùm primitus scias, me non pauca ex tuis transilisse, quæ manifestè falsa erant, ut illud de magnete lapide illito allio amittente vim tractoriam ferri, qui error ortum duxit à vitio librarii, qui scripsit procemium libri vigesimi secundi Plinii loco dictionis, alio, transcribendo, alio. Et aliud de nostra doctrina, quam vulgarem esse dicis, eandem Aristotele tuo ignorante, & quotquot eum sunt secuti, ac præcesserunt Philosophi. Etiam illud, quod me dixisse fateris, scilicet, qui siet igitur brutalem potentiam tanto honore gaudere, ut per semetipsa sine ali-

quo

en opinión de otros, sin que ocurran penetraciones de dimensiones u otros inconvenientes.

Y es que las partes de los cuerpos vivos que se corrompen sucesivamente por la mútua pugna entre los elementos, se evaporan por el calor contiguo, innato, y formal, retirándose y dejando su lugar a los alimentos que se toman. Si no saliera nada, los entes vivos no tendrían por qué alimentarse. Y como es más lo que se aporta que lo que se pierde, éstos aumentan de tamaño, o, al menos, no disminuyen. Si la relación entre lo aportado y lo perdido se mantiene igual, permanecen con la misma masa.

No deseo hablar más de esto contigo, pues no quiero distraerte con estos temas médicos de tus importantes ocupaciones. Y porque no se puede deducir objeción alguna sobre ellos, ya que en esto estamos de acuerdo todos los que ejercitamos la medicina, de ahí mi extrañeza de que me hayas objetado a mi –más que a otros físicos que opinaron que los elementos se encuentran formalmente en los compuestos– el argumento de que es preciso afirmar que, o no queda nada del alimento en el cuerpo, o que hay que admitir la penetración de las dimensiones. Esta cuestión ya ha quedado suficientemente aclarada por mi. Sin embargo, a ti, que has opinado que, una vez ingeridos los alimentos, únicamente la materia prima permanece en el cuerpo de los seres vivos, se te vienen encima mil inconvenientes.

Y es que de ser verdad lo que tú crees –que sólo la materia de los alimentos pasa al ente alimentado–, sería imposible que los recién nacidos crecieran con cualquier alimento tomado. La consecuencia es evidente.

Primero, porque la misma materia se manifestaría penetrativamente con la preexistente a la alimentación, puesto que no es ni "cual" (qualis), ni "cuanta" (quanta) –como dice vuestro Aristóteles en Metaphysica 7, texto del comentario 8.

Segundo, porque, en el caso de que el alimento tuviera cantidad, como la tiene, ya que se ha de corromper para tomar la forma del alimentado, y, en la corrupción, la cantidad que estaba adherida al todo se corrompe –según opinión de Santo Tomás–, no se añadiría ninguna cantidad a lo nutrido con anterioridad. Por consiguiente, habría que afirmar que lo extenso crece por la adición de lo no extenso. Lo que nadie que esté en su sano juicio puede admitir.

Tercero, porque los demás inconvenientes que hemos presentado en nuestro libro se refieren a que en el hombre no habría de donde extraer la cantidad, porque ella no se originaría del alma racional o de la materia prima. Y puesto que, según vosotros, ninguna otra forma substancial, salvo el alma racional, ni ninguna otra materia, salvo la "prima", constituyen al hombre, habría que deducir claramente que de ninguna parte esencial que lo constituye puede surgir la cantidad. Y es que sería como afirmar que algo puede ser pesado sin gravedad, o cálido sin calor, o blanco sin blancura, y, así, otros mil absurdos semejantes.

Cuarto, porque la substancia de los hombres no resultaría más o menos compacta o porosa, cálida o fría, seca o húmeda, de aire o de tierra, por haber ingerido uno u otro alimento. La consecuencia queda patente por tus mismas hipótesis, puesto que afirmas que únicamente la materia prima del alimento es lo que queda en el nutrido. Con lo dicho anteriormente, se comprende que la substancia queda libre de todas las afecciones, por lo que no hay nada que permita deducir que los miembros humanos se endurecen más con las berzas que con las borrajas.

Considero que con todo lo anterior he eliminado las cataratas de tu mente. Así pues, no quiero tratar más sobre estos temas. Eso sí, quiero que sepas que no he hecho referencia a muchas otras cosas que has expuesto, y que son, evidentemente, falsas. Por ejemplo, lo del imán untado con ajo, que pierde la fuerza de atracción del hierro. Este error lo debes a un defecto del impresor (librero), que, en el proemio al libro vigésimo segundo de Plinio, transcribió "allio" (ajo) por "alio" (otro).

También dices que nuestra doctrina es vulgar, ignorando que es muy semejante a la de Aristóteles y a la de los filósofos que le precedieron y que le siguieron.

Por otro lado, tú afirmas que yo he tratado sobre qué hará que la potencia del bruto goce de tanto valor para que por sí misma, y sin ningún acto

quo actu adventitio posſit agnoſcere. Cùm ergo in univerſo opere oppoſitum docuero: & tu revellere illud, quamquàm incaſſum, conatus ſis. Ac reliquum, quòd à præcedente non degenerat, pulicem vitalem eſſe, & cælum non vitale. Ubi enim ex me elicere potuiſti vitalitatem ſenſitricem, de qua illic agebas, pulici me conceſsiſſe? Si enim ſenſitricem pulicem conſtituerem, ut non conſtitui, conſequens concederem cùm D. Auguſtino in unico libro de duabus animabus contra Manichæos: ibi ſole præſantiorem muſeam eſſe, illo docente. Plura quoque alia à præteritis non diſsimilia notare eadem labe poſſem, atque invalidas rationes, & citrà omnes Logicæ methodos te confeciſſe monſtrare, notiſsima multa dubitare; quale eſt illud, quòd opportuiſſet vires tractivas, ad quas refugio, legitimis probationibus introducere: cùm ipſe manifeſtiſsimæ ſint per effectus, ut magnetis, & ſuccini, & gravium deorſum, & lævium ſursùm petendi, omnibus, qui antiqua caligine diſcuſſa, noſtram veritatem conceperunt: & fermè omnia, quæ adversùm me armaſti, in tui perniciem retorquere, quæ dimitto, ut id rependas, meum librum bis ſeriò legendo, ſed ut rigorem diſputationis linquam, tecum chriſtianiſsimo, chriſtianè agere volo.

Apertè perquàm Reverende Domine ex tuis ſcriptis elicui, te putaſſe, cùm ad me ſcripſiſti, nos ex illis Perſianis ſcriptoribus fore; qui exiſtimant, ſcire meum nihil eſt, niſi me ſcire hoc, ſciat alter; & pulchrum eſt digito monſtrari, & dicier, hic eſt: & nihilo pendere metuentia ſcombros, & thus carmina ſcribere: cùm ab hiſce perditiſsimis hominibus quàm maximè abhorream. Et niſi jam perlectis omnibus noſtris ſcriptis, ſententiam mutaſti, amice precor, ut me legas, ac relegas: non ut figmenta quædam, & meræ nugæ noſtra decreta ſint, ſed veluti aliquem ex gravibus doctoribus, quos legere es aſſuetus, tibique in primis perſuadeas verum eſſe, quod dictavi: neque mirum Ariſtotelem in hiſce rebus, in quibus à me taxatur, aberraſſe: etiam homines contempſiſſe examinare brutorum ſenſationes, quæ inconvenientia pariant: indeque omnes fermè pro comperto habuiſſe, illa ſentire: & quòd mihi indaganti animæ immortalitatem naturalibus rationibus, oblata ſit hujuſce rei examinatio: quæ cum feceris, & veterem hominem exueris, ſcio te ſtatim in noſtram ſententiam deſcenſurum. Nam non ego illico, ut mihi in mentem venit decretum, de quo nunc ago, & cætera, quæ portenta eſſe putaſti, illis conſenſi, donec oppoſitum verum eſſe non poſſe, evidentiſsimis, & inſolubilibus rationibus intellexi, & quæ excuſſa ſunt, nullum parere inconveniens concepi. Neque noſtræ lucubrationes iis, quas typis mandavi, dumtaxat finiuntur: reſtant enim adeò innumeræ ad naturalem, & medicam facultatem attinentes, ab utriuſque facultatis profeſſoribus legi inſolitæ, ut numerum grandem excellant: quæ (ſi Deus vitam conceſſerit) brevitèr in lucem edam. Vide prudentiſsime vir, ſi ſcripta, & ſcribenda ab omnibus ſanæ mentis recipienda ſunt pro adeò veris, & certis, ut nihil ſcientificum ea excellere certò ſciant, ut mihi indubitatum eſt, quanta labe afficieris, ſi ea denigrare nonnullis fictis coloribus, & cavillis contendas. Non enim tibi, nec ulli obſto ego, nec impedimento eſſe cupio, ut inculpatis collectionibus, ſi qua minus verà à nobis ſcripta forent, adverſus me inſurgatis: ſed hoc tantum interdico, ne ſiſi antiquorum dogmatibus, quibuſvis futilibus verbis noſtras diſſolvi validiſsimas rationes innitamini. Nec inſolentiæ noſtræ tribuas cognomina

hæc

advenedizo, pueda reconocer. Sin embargo, en toda la obra yo he enseñado lo contrario, aunque tú te has empeñado, sin resultado, en confundir.

El resto de lo que has dicho, no desmerece a lo anterior. Por ejemplo, que la pulga es vital, pero el cielo no. Por cierto, ¿de dónde has sacado que yo haya admitido vitalidad sensitiva en la pulga? De todas maneras, si hubiese determinado que la pulga fuera sensitiva –aunque, insisto, no lo he hecho–, no haría más que admitir lo que San Agustín, en su tratado sobre las dos almas, del libro contra los Maniqueos, dijo: "la mosca es más sobresaliente que el sol".

Podría seguir indicando otras muchas cosas que has dicho, y del mismo calibre que las anteriores, así como demostrar que has argumentado erróneamente y sin los métodos de la Lógica, teniendo, además, muy notables dudas. Por ejemplo: "hubiera sido oportuno introducir, con demostraciones legítimas, las fuerzas a las que me acojo, puesto que son muy evidentes por sus efectos, como el imán, el ámbar, la gravedad para ir hacia abajo, la levedad para dirigirse hacia arriba, a todos los que admitieron nuestra verdad, una vez sacudida la anterior oscuridad". Pues, ya ves, casi todas las que has armado contra mi, se han vuelto contra ti. Omito otras para que, cuando leas, y releas, mi libro, te acuerdes de esto. Y es que, a pesar de todo, puesto que eres muy cristiano, deseo comportarme muy cristianamente contigo.

Reverendo Señor, de tus escritos he deducido muy claramente que, cuando me has contestado, has pensado que nosotros somos como aquellos escritores de Persia que consideran que "mi saber no es nada, excepto que yo sepa lo que sabe el otro". Es muy bonito ser señalado con el dedo y que se diga "¡éste es!". También, poder escribir poemas perfumados, sin tener nada en cuenta. ¡Cuánta aversión siento por este tipo de hombres!.

Si, una vez que hayas leído todo lo que he escrito, no has cambiado de opinión, te ruego que me leas, y que me vuelvas a leer. Pero no como si leyeras ficciones, o como si nuestros pensamientos fuesen meras tonterías, sino como quien lee a alguno de los eruditos doctores a los que te dedicas a leer. Sobre todo, para que te convenzas de que es verdad todo lo que he dicho.

No es extraño que Aristóteles se equivocara en las cosas que le achaco. También he censurado a los hombres que han desdeñado examinar con atención la sensaciones de los brutos –porque casi todos dan como seguro el que aquellos sienten, lo que acarrea muchos inconvenientes. El examen de este hecho, al indagar sobre la inmortalidad del alma por razones naturales, me ha ofrecido una visión del tema distinta de la que tiene la mayoría. Estoy seguro que cuando tú lo hagas, prestando atención a este hombre viejo, también pensarás como yo.

Y es que, recordando el principio del que estoy tratando, y de otros, que han sido considerados portentosos, tengo que decir que no me he mostrado de acuerdo con estas cosas hasta que me he convencido, con argumentos muy evidentes e irrefutables, que lo contrario no podía ser verdad, comprendiendo, además, que las cosas examinadas no ofrecen ningún inconveniente.

Mis trabajos no terminan con los que he enviado a la imprenta, porque quedan otros muchos, que atañen a la facultad de la naturaleza médica, habiendo leído otros de un gran número de profesores sobre variadas facultades (propiedades) insólitas, que, si Dios me concede vida, verán pronto la luz.

Reconoce, prudentísimo varón, si lo que he escrito, y lo que me queda por escribir, debe ser admitido como verdadero y seguro por todos los hombres cuerdos, para que éstos sepan que nada científico les supera. En lo que a mi respecta, debes saber que te llenarás de infamia si pretendes denigrar todo lo que he dicho con mentiras y sofismas.

Ni a ti, ni a ningún otro, serviré de obstáculo, impidiendo que os levantéis contra mí, si, objetados los argumentos, resultase que han sido escritos sin la verdad. Sin embargo, únicamente os prohíbo lo siguiente: que para refutar nuestros muy válidas opiniones os apoyéis en palabras fútiles, excepto en lo que pueda concernir a los dogmas de los antiguos. Además, no atribuyas a la insolencia

hæc superba, quibus rationes orno. Non enim validissimas, nec insolubiles eas nominassem, si cùm eo genere hominum versarer, quod expers meæ opinionis, & oppositæ foret, & quod in nulla ex mutuò pugnantibus doctrinis nutritum fuisse, & non cùm diverso multò à relatis certarem. Præsertim quòd perquàm notum omnibus sit, non eventurum mihi (& si non penès te virum pium) quod Ovidius 4. de Tristibus, sibi accidisse gloriatur dicens: *Neque quia detrectat præsentia livor iniquus: Ullum de nostris dente momordit opus, quin oppositum.* Ideòque à me foveri, & honorificis nominibus mulceri infantiam hanc nostrarum lucubrationum exposcere cogitavi: tum maximè, cùm sciam, quòd frequentissimum sit illud Rhoterodamicum in Moria, quòd pessima quæque semper plurimis arrideant, & quòd inveniant similes labra lactucas, etiam doctissimis nonnullis quandoque contingere, quod Antigenidis musici discipulo accidit, cùm magister eidem imperavit mihi, & Musis. Te ergo, & in nomine tuo universos, qui nostras commentationes legerint, hortor, ut candidis pectoribus illas concipiant: & quæ scrupulum illis intulerint, si calami nostri defectu, aliqua minùs benè explicita sint, nobis notum faciant, ut eadem explanemus. Quòd si sufficienter fecerimus, ut nunc tuis objectis feci, nostris partibus faveant exoro: quòd ipsi jam convicti libentissimè, me non deprecante, facturi erant. Verùm si non sufficere nostra responsa opinentur, iterùm rationem insufficientiæ rescribant, & meam responsionem sperent. Ac si nec, quæ tunc scripsero, satis sint, viva voce, ac typis nostram ignorantiam publicent: inibi, quæ ab illis objecta, & quæ à nobis responsa fidelitèr exprimendo. Fortassis enim dùm ignominiam nobis inurere putaverint, se infamasse reperient: illisque continget, quòd Hispanè dici solet: *Las saetas contra el Infante Pelayo.* Faxit Deus, ut sacro ejus flamine mens tua, & nostra, ac omnium Physicorum sic illustretur, ut sua Divina Majestas, quæ æterna veritas est, à nobis frui, per Christum Dominum nostrum concedatur, in sæculorum sæcula. Amen. Vale in Christo.

F I N I S.

las palabras altaneras con las que adorno mis razonamientos. Y es que no los denominaría "muy válidos" e "irrefutables" si yo estuviera entre el grupo de hombres que no participan de mi opinión, siendo contrarios a ella, o que no han sido educados en ninguna de las doctrinas que pugnan entre sí, porque no debatiría con gente tan opuesta.

Por otro lado, no me ocurrirá a mi un hecho que es conocido por todos (aunque ello no está en tus manos, hombre piadoso), del que Ovidio, en De Tristibus, 4, se jactaba de que a él le había ocurrido: "Ni la envidia, que trata de desacreditar las obras contemporáneas, se ensañó con inicuo diente en ninguna de las mías".

Por ello, he considerado reclamar que esta primera luz de nuestros trabajos sea favorecida por mi y halagada con denominaciones honoríficas. Sobre todo cuando sé lo que le ocurre muy frecuentemente al de Rotterdam[29] –que, por lo que dice, es objeto de burla por parte de muchos. Y como tal para cual, también a algunos hombres de letras les acontece lo mismo que le ocurrió a un discípulo de "otro Antigénidas", cuando su maestro me lo envió a mi y a las Musas.

Por consiguiente, te animo a ti, y, en tu nombre, a todos los que lean nuestras disertaciones, para que las acojan en sus sencillos corazones. Y que si, por un descuido de nuestra pluma, algunas cosas que no han sido debidamente explicadas les causan alguna preocupación, nos lo hagan saber. Se lo aclararemos. Pero si lo hemos hecho bien, como ahora lo estoy haciendo con tus objeciones, les ruego a todos que favorezcan mi trabajo, tal como, por estar convencidos, lo harían sin que yo se lo pidiera.

Ahora bien, si opinan que nuestras soluciones no son suficientes, que me remitan por escrito la razón de la insuficiencia, esperando mi respuesta. Y si no quedan satisfechos con lo que les haya contestado, que pregonen de viva voz, y por escrito, nuestra ignorancia, expresando fielmente, y en el mismo momento, las cosas que me han objetado y las que yo he respondido. Y es que, quizás, creyendo que me causarán ignominia, descubrirán que me han difamado, ocurriéndoles lo que se suele decir en español: "Las saetas contra el Infante Pelayo".

Que Dios, con su sagrado soplo, haga que se iluminen tu mente, la nuestra, y la de todos los físicos, de tal modo que se nos conceda gozar de su Divina Majestad, que es la Verdad Eterna. Por Cristo, Nuestro Señor por los siglos de los siglos. Amén. Adiós en Cristo.

FIN

29. Hace referencia al *Elogio de la locura* (*Encomium moriae*, redactado en casa de su amigo Tomás Moro en 1509) de Erasmo de Rotterdam (Desiderius Erasmus Roterodamus, 1467-1536).

ÍNDICE ONOMÁSTICO